

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>

Bilim ve Ütopya

Sayı: 200

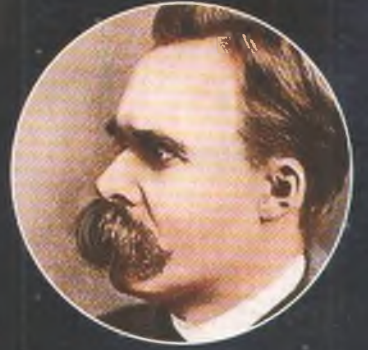
Yıl: 17

ŞUBAT 2011 Aylık Bilim, Kültür ve Politika Dergisi

6 TL (KDV Dahil)

DÜNYA ÖKÜZÜN BOYNUZLARI ÜZERİNDE Mİ? AKLIN VE FELSEFENİN YIKICILARI

Schopenhauer, Kierkegaard, Gazzâlî, Nietzsche, Heidegger, Foucault...



Yrd. Doç. Dr. Hasan AYDIN
Prof. Dr. İrfan ERDOĞAN
Georg LUKÁCS

Prof. Dr. Salih ÖZBARAN: "Medya"nın tarih(çilik) sınavı!
Prof. Dr. Melek DOSAY GÖKDOĞAN: Antik çağ da bilim: Hint

200. SAYI
Bilimsiz ve Ütopyasız
Bir Türkiye Olamaz!

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi: <https://trantey.org>

0 3 1 2 4 1 8 5 2 8 4

S.S. Ütopya Bilimsel ve Kültürel Araştırmalar Yay. ve Üretim Koop. Adına Sahibi ve Sorumlu Yazı İşleri Müdürü Prof. Dr. Semih KORAY

Genel Yayın Yönetmeni: Gani BAYER

Yazı İşleri Müdürü: Emrah MARAŞO

Yazı İşleri: Yarenür ALKAN
İlyas KARATEPE
Harun ÇAKAN
Ramazan KANDÖKEN
İlyas KARATEPE

Düzeltili: Tolga YİĞİTOĞLU

Dağıtım-Abone: Ergin ONAY

Yazı Kurulu: Dr. Cüneyt Akalın,
Prof. Dr. Atilla Altunel, Dr. Bora Ataman,
Zühtü Bayar, Dr. M. Kürşat Bozkurt,
Dr. Necmi Dayday, Prof. Dr. Ercan Eng,
Prof. Dr. Erbil Gözükmızı, Prof. Dr.
Çağatay Güler, Efe Can Gürcan,
Erkan İldiz, Prof. Dr. Bekir Karaoğlu,
Prof. Dr. Zafer Kars, Doç. Dr. Çağatay
Keskinok, Prof. Dr. Semih Koray, Dr. Arda
Odabaşı, Feyzیه Özbek, Sarp Ozsan,
Ömer Özbek, Dr. Hakan Seçkin, Prof. Dr.
Kadri Yamaç, Prof. Dr. Osman Şadi Yenen

Yönetim Yeri: İstiklal Cad. Deva Çıkmaçı
No: 7/2 Beyoğlu/İstanbul
Tel: (0212) 244 23 72 - 61
Faks: (0212) 251 51 22

e-posta: bilimveutopya@gmail.com
internet adresi: www.bilimveutopya.com.tr

Ankara Temsilcisi: Feyzیه ÖZBERK
Konur Sok. 69/1 Kızılay/Ankara
Tel: (0312) 418 52 64

Edirne Temsilcisi: Umut AKAS
Tel: (0538) 453 80 47
umutakas@gmail.com

Hatay Temsilcisi: Hüseyin GÜLER
Büyük Çarşı İşhanı Kat:1 No:450 Iskenderun
Tel: (0326) 613 41 33

İstanbul Temsilcisi: Ramazan KANDÖKEN
Tel: (0555) 5135008
rkandoken@gmail.com
bilimveutopya@gmail.com

İzmir Temsilcisi: Nural GÜRAN
Tel: (0537) 843 55 19

Avrupa Koordinatörü: Filiz KARABULUT
filiz@bilimveutopya.com.tr

Almanya Temsilcisi: Eylem DEMİREL BORAL
Frankenalle 39, 60327/Frankfurt
Tel: +4969-73918773 Faks: +4969-75009310

Belçika Temsilcisi: Ulaş SARITAS
Tel: 0 484 130 819
E-posta: ulas.saritas@gmail.com

Çin Halk Cumhuriyet Temsilcisi:
Nuri TÜRKEEŞ Tel: +86 1067637296

Fransa Temsilcisi: Ali Rıza TAŞDELEN
Tel: +33 675451587

İngiltere Temsilcisi: Murat METİN
Tel: +44 7939051882

İsviçre Temsilcisi: Gülay SINACI
Tel: +41 327245854 - +41 763023951

İtalya Temsilcisi: Zeynep GÜNEŞ
E-posta: zeynep-gunes@merck.com

Abone Koşulları: 6 Aylık: 35.00 TL.
Yıllık: 70.00 TL Avrupa ve Ortadoğu yıllık:
50 Euro Amerika ve Uzakdoğu yıllık: 100 \$

Abone bedelleri için, S.S. Ütopya
Kooperatifi İş Bankası Beyoğlu Şubesi
Hesap No: 1022 0778251

İsviçre Hesap Numarası
Gülay SINACI
Banque Cantonale Neuchâteloise comte
Hesap No: 1003.00.733
gulaysinaci@romandie.com
gulay_sinaci@hotmail.com

Yurtdışı Satış Fiyatı
Avrupa: 4.5 Euro
Organizasyon: Ulusal Haber Hiz. Prod. Orf.
San. Tic. A.Ş.
Basıldığı Yer: Analiz Basım 0212 5018287
Dağıtım: Merkez Dağıtım AŞ
ISSN 1301-6717

Yıkımcıların kutsal ittifakı

Gazzâlî ile Nietzsche, Schopenhaur, Kierkegaard, Heidegger, Foucault ve diğerlerinin birlikte anılmasının birçok kişiyi şaşırtacağını ve bazılarını da kızdıracağını şimdiden görüyoruz.

Bu isimleri yan yana getiren, aynı safta buluşturan nedir: Gerçekliği ayaklarımızın altından çekip alma hedefleri. Bilimsel bilginin konusu olan nesnel gerçekliği reddedip, kendilerine göre bir tarif yapmaları. Bilimin, duyularımız aracılığı ile elde ettiği verileri, akıl yoluyla soyutlayıp anlaşılır kılmasına, bu olguların arasındaki nedensel ilişkileri ortaya koymasına ve hayatın buna göre şekillenmesine karşı çıkmaları.

Hedef, doğanın, insanoğlunun ve toplumun tarihini ve gelişimini onun özerk hareketine dayanarak keşfetmek, hareketin arkasındaki ilkeleri nesnel gerçeklik temelinde ortaya koymanın yerine sezgiyi, dogmalara mutlak imanı ve insanın iradesine-müdahalesine bağlı olmayan bir İstenci geçirmektir.

Akla karşı kutsal bir ittifak...

Her ne kadar batı merkezçilerimiz Gazzâlî'yi gerici kabul edip diğerlerine büyük bir paye verseler de... Her ne kadar İslamcılarımız Gazzâlî'yi diğer düşünürlerden ayrı bir yere koysalar da...

Eğer nesnel bir gerçeklik yoksa, bilim mümkün değilse, insan anlayıp-açıklayamıyorsa arka kapıdan içeriye ulu kişiler, kurtarıcılar girmeye başlar: Bizim nesnel gerçeklik dediğimiz şey aslında büyük bir gücün veya istencin kontrolündedir ve nesnel olmayan bu şeyi ancak birkaç ulu bilgin açıklayabilir. İnsanlık da seyretmeye, verilenlere itaate mahkûmdur.

İşte kutsal ittifakın felsefe adına yaptıkları ve vardıkları sonuç.

Bilim ve Ütopya'nın 200. sayısında, bir kez daha, çıplak bir gerçeği ifade ediyoruz: Dünya öküzün boynuzları üzerinde değildir.

Bu kadar basittir.

Engels'in de ifade ettiği gibi: Paris Fransa'dadır, hiç bir şey yemeyen insan açlıktan ölür. İşte hakikat.

Bu kadar basit ama daha iyi anlatmayı açıklamayı ve daha iyi temellendirmeyi içeren bir sorumluluğu taşıyoruz. Bazı bilim insanlarının kendiliğinden felsefesinin açıklanmasını ve ilan edilmesini içeren bir sorumluluk...

İşte, Bilim ve Ütopya'nın misyonu budur:

Felsefeyi, bilimi savunmak, gerçeği haykırmak...

Sayın Özdemir İnce sık sık Türkiye'nin ilericilerine uyarıda bulunuyor. Tespih çekecek, namaz kılıp oruç tutarak, içki içmeyerek avantacı ve hurafeci Müslüman kesimi etkileyemezsiniz, "Tam tersine yozlaşırsınız!" diyor. Yoksul halk, bir gün, ihtiyacı olduğu zaman aydınlanmacıları, ilericileri, devrimcileri bulacaktır. Ama o zamana kadar vakur ve saygın kalmayı başarmalısınız. "Tarikat ve cemaat şeyhlerinin güttüğü yoksul-dindar insan politik insana dönüşünceye kadar beklemeyecek. Asla ağlamadan ve "Ne kadar beklemeyecek?" sorusunu sormadan."

Dünyanın güneş etrafında döndüğü Kopernik'ten çok önce ifade edilmiş, fakat dünya merkezli sistemi savunan sınıflar gerçeğin üstünü örtmeyi başarmışlar. Kopernik'ten sonraki uzun bir süreçte dahi bu gerçek kabul edilmemiş. Engizisyonca yargılananlar, mahkûm edilenler, yakılanlar... Ama onlar tüm tepkiye rağmen haykırmışlar "Dünya yine de dönüyor!"

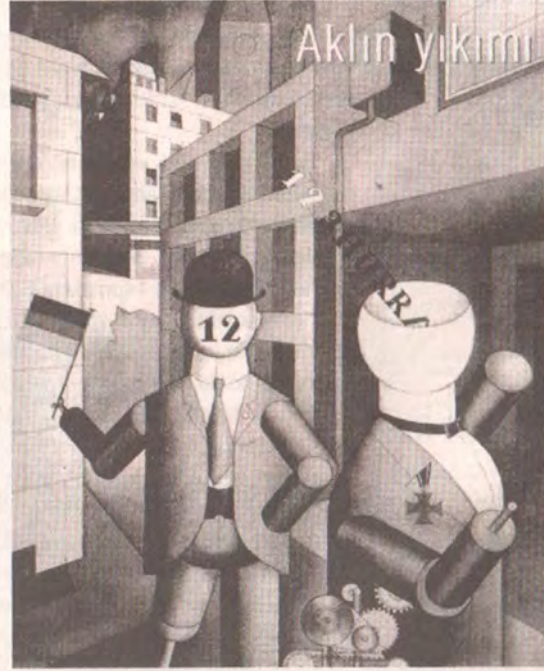
200. sayımızda bunu hatırlatmak istedik. Çünkü gericiye yükselirken, aydınlanmacılarda, devrimcilerde karamsarlık ile birlikte halka güvensizlik duyguları oluşmaya başlıyor. Ve gerici, yanlış fikirleri benimseyerek, bunlarla birleşmeye başlıyorlar. Toplumsal yapılar, ancak ve ancak nesnel koşulların olgunlaşmasının ardından, insanın iradesi ve örgütlü müdahalesi ile değişebilir. Önemli olan nesnel koşulların olduğu aşamada ilericilerin halka doğru çözümleri sunacak yapılar-Bilim ve Ütopya gibi- oluşturmuş olmasıdır. Felsefi ve bilimsel netliğini korumalarıdır, dünyaya bu gözle bakmaları ve halkı bu noktada aydınlatmalarıdır.

Bilim ve Ütopya 200 sayıdır bu netliğini korumaktadır.

Dergi emekçileri olarak Bilim ve Ütopya'nın daha nice 200. sayılara ulaşacağını bu kararlılık ve düşüncelerle ilan ediyoruz.

BİLİM VE ÜTOPYA
ÜNİVERSİTE TEMSİLCİLERİ

Adnan Menderes Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Atakan HATİPOĞLU
atakanhatipoğlu@gmail.com (0 555) 475 82 45
Afyon Kocatepe Üniversitesi
Merve BEŞKARDEŞLER
m_beskardesler@hotmail.com (0 506) 979 99 13
Akdeniz Üniversitesi
Dr. Hakan ERENGİN
erengin@akdeniz.edu.tr (0 535) 852 74 15
Anadolu Üniversitesi
Deniz Eren ERİŞEN
denerer@gmail.com (0 555) 414 52 02
Ankara Üniversitesi
Yarenkür ALKAN
alkanyaren@gmail.com (0 537) 587 53 77
Beykent Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. İbrahim OK
ibrahimok@beykent.edu.tr (0 532) 234 34 49
Boğaziçi Üniversitesi
Cenk ÖZDAĞ
oezdath@yahoo.co.uk (0 534) 651 11 87
Cumhuriyet Üniversitesi
Hakan SERTAN
hakansertan@hotmail.com (0 532) 335 76 96
Çukurova Üniversitesi
Bora YAĞRI
byagri@gmail.com (0 535) 942 45 25
Dokuz Eylül Üniversitesi
Serdar YURTÇİÇEK
sardaryurtcicek@hotmail.com (0 505) 298 90 70
Ege Üniversitesi
Oytun Ozan KORKMAZ
oytunoymaz@hotmail.com (0 536) 346 59 50
Eskişehir Osmangazi Üniversitesi
Ömer ESEN
efsanebdb.91@hotmail.com (0 554) 715 27 10
Gazi Üniversitesi
Nesimi Yiğit ERYILMAZ
yigitjazz@hotmail.com (0 535) 311 81 05
Gaziantep Üniversitesi
Mehmet BALABAN
balli27b@hotmail.com (0 538) 889 45 89
Hacettepe Üniversitesi
Orçun GÖKTÜRK
robinhorçun@hotmail.com (0 554) 470 07 06
Haliç Üniversitesi
Şahin KARABIYIK
sahinkarabiyik@hotmail.com (0 535) 215 77 26
İstanbul Üniversitesi
Kardelen YILAN
kardelen_fox@otmail.com (0 536) 875 98 00
İstanbul Teknik Üniversitesi
Muzaffer ENSER
muzaffer_enser@hotmail.com (0 533) 654 18 70
Işık Üniversitesi
Güneş ÖZTÜRK
gunesozturk@gmail.com (0 505) 948 87 70
İzmir Yüksek Teknoloji Enstitüsü
Ercan ÖZKAN
ecoos1@hotmail.com (0 505) 289 64 30
Karadeniz Teknik Üniversitesi
Mustafa AKDIŞ
makdis85@gmail.com (0 505) 880 67 77
Kırıkkale Üniversitesi
Gürkan GENÇ
gurkangenc13@hotmail.com (0 544) 577 24 19
Kocaeli Üniversitesi
Cem ŞAHUTOĞLU
cemshahutoğlu@hotmail.com (0 542) 806 10 70
Koç Üniversitesi
Alp AKINCI
bakinci@ku.edu.tr (0 535) 952 30 60



- Çiviyazısı 1
- Prof. Dr. Semih KORAY
200. sayısında Bilim ve Ütopya 4
- Bilim ve Ütopyasız bir Türkiye olabilir mi? 6
- Forum 12
- Kapak
Georg LUKACS
Aklın Yıkımı 16
- Kapak
Yrd. Doç. Dr. Hasan AYDIN
Gerçek Gazzâli ama hangisi:
Akılcı mı, akıl, felsefe ve bilim düşmanı mı? 49
- Kapak
Prof. Dr. İrfan ERDOĞAN
"Post" ekiyle gelen kılıfların örgüsü:
Küresel pazarın eleştirel savunusu üzerine 61
- Prof. Dr. Salih ÖZBARAN
"Medya"nın tarih(çilik) sınavı! 69
- Zeki SARIHAN
"Muhteşem" trajedi 74



Osmanlı gerçeği

- Dilim'e göre / Kemal KIRAR 77
- Parantez
Prof. Dr. Remzi DEMİR
Osmanlı Cebiri'nde Simge Dizgesi 78
- Eskimeyen Kitaplar / Prof. Dr. Remzi DEMİR
Bilginler Ansiklopedisi: Müessisîn-i Fünûn 79
- Bilimin Felsefesi ve Tarihi
Prof. Dr. Melek Dosay GÖKDOĞAN
Antik Çağ'da bilim: Hint 80
- Sağlıkta Ulusal Gündem /
Dr. Mutluhan İZMİR – Prof. Dr. Recep AKDUR
Dr. Fehmi KATIRCIOĞLU – Dr. Uygur ER 83
- Arkeo - İzlem / Erkan İLDİZ
Direkli Mağarası: Anadolu'nun yeni Epi-Paleolitik ışığı 91
- Çetin Ceviz 95
- Bulmaca 96

Marmara Üniversitesi
Melis YALÇIN
melisyalcin89@hotmail.com (0 531) 370 47 77
Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi
Çağrı ÖZSEMA
acagriozeema@gmail.com (0 505) 749 41 36
Mersin Üniversitesi
Melike GÜNDOĞDU
melosum@hotmail.com (0 537) 729 67 46
Muğla Üniversitesi
Gözen SORGUÇ
gozen_sorguc@hotmail.com (0 554) 370 84 19
Niğde Üniversitesi
Süleyman AÇIKGÖZ
suleymanacikgoz51@hotmail.com (0 505) 656 62 39
ODTÜ
Onurcan ÜLKER
onurcanulker@gmail.com (0506) 965 23 31
Pamukkale Üniversitesi
Gökhan GÖÇMEN
gocmengokhan@hotmail.com (0 505) 871 65 48
Sabancı Üniversitesi
Övünç UZUN
ovuncuzun@su.sabanci.univ.edu (0 505) 333 63 66
Sakarya Üniversitesi
Ahmet ÖZDEMİR
ahmetozdemir54@gmail.com (0 530) 347 01 05
Selçuk Üniversitesi
Hasan GÜNER
hasangunermail@gmail.com (0 537) 272 36 17
Süleyman Demirel Üniversitesi
Serhat ÇİĞLA
serhat.1@hotmail.com (0 506) 952 39 81
Trakya Üniversitesi
İbrahim ÇERÇİ
cerci136@yahoo.com (0 543) 811 21 77
Uludağ Üniversitesi
Veli ÇOLAK
velico83@hotmail.com (0 505) 776 14 98
Yeditepe Üniversitesi
Talat YÖRÜK
talatyoruk@hotmail.com (0 535) 841 97 37
Yıldız Teknik Üniversitesi
Ulku YILMAZ
diaboloz85@gmail.com (0 538) 895 17 92

YURTDIŞI ÜNİVERSİTE TEMSİLCİLERİ

ABD
Philadelphia Üniversitesi
Tolga KARAYAYLA
E-posta: tlgkryyl@yahoo.com
Almanya (Güney Bölgesi)
Ulm Teknik Yüksek Okulu
Hakan DAĞISTANLI (hakan.d@gmx.net)
Almanya (Kuzey Bölgesi)
Münster Üniversitesi
Mustafa TOSUN (mustafatosun@gmx.net)
Çin Halk Cumhuriyeti
Guangco Congsang Üniversitesi
Alican GÖKDENİZ
alican@bilimutopya.com.tr
İngiltere
Queen Mary, University of London
Hatice BALLIKAYA
ballikaya18@hotmail.com
Polonya
Varşova Üniversitesi
Makorzata PILCZUK bogorzata@wp.pl
Rusya Federasyonu
Saint Petersburg Devlet Üniversitesi
Doç. Dr. Alexander SOTNICHENKO
sotnik37@mail.ru
Suriye
Şam Üniversitesi
Canan Falma CAN turkkan.turhan@gmail.com

200. sayısında Bilim ve Ütopya

Bilim ve Ütopya, toplumsal gelişme ile bilim arasındaki ilişkiyi tarihsel bir çerçevede ve bilimsel bir yaklaşımla ele alarak, Aydınlanma Mücadelesi'ni yürütmeyi kendine görev edinmiş bir dergidir. Dergimiz, bu işlevini ancak ülkemizin bilim birikimi ile birleşerek gerçekleştirebileceğinin bilincinde olarak, bu birikimi kucaklamaya hep büyük bir özen göstermiştir.

Ayık bir derginin yayın hayatında 200. sayısına ulaşması, kuşkusuz o derginin yaşamda gerçek bir karşılığının bulunduğu bir göstergesidir. Bilim ve Ütopya, bugün sadece ülkemiz için değil, bütün dünya açısından yeniden yakıcı bir gereksinim haline gelmiş olan Aydınlanma'nın dergisidir.

Bir toplumsal sistem, insanlığın ilerlemesine yapabileceği tüm katkıları tüketmiş ve sistemin varlık nedeni artık sadece bugünün yeniden üretilebilmesine indirgenmişse, o zaman o sistemin sürdürülebilirliği açısından toplumun ütopyasızlaştırılmasından başka çare kalmaz. Ütopya, gelecek tasarımıdır. Sistem, kendi geleceksizliğini meşrulaştırmak için, geçmişi de, yeni bir geleceğe işaret eden tüm unsurlarından arındırarak yeniden şekillendirmeye girişir. Toplumsal gelişmenin, tarihin ve bilimin sonuna geldiği ilan edilir. Kurulacak yeni bir gelecek kalmadığı için, geleceği kurmanın bilgisine de gereksinim kalmaz. Ancak sistem açısından sorun, bilimin öncelikli gereksinimler arasından çıkarılmasından ibaret değildir. Çünkü bilim, insanlığın ilerlemesine, mevcut toplumsal sistemi aşarak yeni bir dünyanın kurulmasına işaret ettiği ölçüde, sistem açısından tehlikeli ve zararlı hale gelir. O zaman bilim ile gerçeklik arasındaki ilişkinin karartılması ve "bilgi"nin bilim-dışı

"kaynakları"nın itibarlarının biliminkinin de ötesine geçecek ölçüde iadesi gündeme gelir. Yeni bir geleceğin kurulmasının bilgisinin işlevsizleştirilmesine, aynı zamanda böyle bir gelecek istencinin köreltilmesi seferberliği eşlik eder. O zaman sanat da, bilimle aynı kadere mahkûm edilerek, geleceksizliğin yol açtığı çürüme ve bunalımların "sanat"ına indirgenir.

Emperyalizmin "küreselleşme"yle Gelişen Dünya'ya karşı başlattığı saldırı çerçevesinde, bilim adına yaşadıklarımızın özeti budur. Emperyalizm, bilime karşı tutumunda, Ortaçağ güçleriyle de tam bir işbirliği içindedir. Ortaçağ, emperyalizme bilginin bilim-dışı kaynakları konusunda zengin bir yelpaze sunarken; em-

Bilim ve Ütopya'nın nice 200 sayılarına birlikte ulaşma dileğimiz, ülkemizin ve ulusumuzun büyük ütopyalarını gerçekleştirmede bilimi temel araç haline getirme hedefimizle özdeşdir. Devrimimizin Büyük Önderi Atatürk'ün dediği gibi, "Medeniyet için, muvaffakiyet için, her şey için, hayatta en hakiki yol gösterici, bilimdir."

Bilim ve Ütopya

Aydınlanma gazetesinin parasız ekidir 2 Mayıs 1993 Pazartesi Sayı: 1



ÜTOPYASIZ BİLİM OLUR MU?

Semih Koray'ın 1. kitabı... Ütopya'nın ilk sayısı...

Bilim ve Ütopya'nın ilk sayısı...

Bilim ve Ütopya

Kuran'a göre kölelik de cariyelik de meşru İSLAMDA VE OSMANLIDA KÖLELİK-CARİYELİK



Prof. Dr. Şenol Çakırlar Kuran'a göre kölelik ve cariyelik de meşru mudur. Bu konu, İslam'da kölelik ve cariyelik hakkında detaylı bilgiler sunar. Prof. Dr. Şenol Çakırlar, bu konuyu detaylı bir şekilde ele alır.

Prof. Dr. Şenol Çakırlar, bu konuyu detaylı bir şekilde ele alır. Prof. Dr. Şenol Çakırlar, bu konuyu detaylı bir şekilde ele alır.

peryalizm de, bunun karşılığını, bilim ile bilim-dışına "demokrasi adına eşit muamele" yaftası altında Ortaçağ'a özgürlük biçiminde ödemektedir. Bilimin metalaştırılarak piyasa sistemine tabi kılınması sonucu, bilimin öncü rolünü yitirmesi, "sipariş üstüne" üretim yapan ve ancak "cürmü kadar yer yakan" artçı bir konuma sokulması, hem emperyalizmin, hem de Ortaçağ kalıntılarının ortak istemleri-ne karşılık gelmektedir.

Bilim ve Ütopya, toplumsal gelişme ile bilim arasındaki ilişkiyi tarihsel bir çerçevede ve bilimsel bir yaklaşımla ele alarak, Aydınlanma Mücadelesi'ni yürütme-yi kendine görev edinmiş bir dergidir. Bilimin değişik alanlarındaki en yeni bulguları aktarırken de; Türk-İslam Uygarlığı'nın Ortaçağ'da hayatın ve bilimin bütün alanlarında insanlığı Bilimsel Devrim'i ve Batı Rönesansı'nı mümkün kılan eşiğe, bu büyük sıçramaların gerçekleşmesinden yüzyıllar önce taşımış olduğunu belirlerken de; yakın ve uzak Türk Tarihi'ni ele alırken de; felsefe-bilim ilişkisi-ni çözümlerken de; toplum bilimleri ile doğa bilimleri arasındaki ilişkiyi incelerken de, dergimizin odak noktası hep aynı olmuştur: Bilimi hayatın merkezine çekmek, bilimi geleceğin kurulmasının temel aracı ve "tek yol göstericisi" haline getirmek.

Bilim ve Ütopya, bu çizgisi ile, belki

de dünyada tektir. Kuantum kuramının bulguları, CERN deneyi, evrim kuramı, nanoteknoloji, Göktürk sikkesinin bulunması, Türkçe'nin diğer diller üstüne etkisi, karız, pozitivizm ve devrim, küreselleşmenin içyüzü, matematik bilim midir, peygamberliğe ve mucizelere reddiye, Hz. Muhammed'in büyük ticaret devrimi, Bilimsel Devrim, Marksizm, bütün bu konular, hep aynı hedefle, bilimin toplumsal gelişmedeki gerçek işlevini ortaya çıkarmak ve bilimsel yaklaşımı düşünsel yaşamın tüm alanlarına egemen kılmak hedefiyle ele alınmıştır. Dergimiz, bu işlevini ancak ülkemizin bilim birikimi ile birleşerek gerçekleştirebileceğinin bilincinde olarak, bu birikimi kucaklamaya hep büyük bir özen göstermiştir.

Bilim, hem Atatürk Devrimi'nin ve Cumhuriyetimizin kuruluşunun temel taşlarından, hem de insanın tasarımcı özünün en yetkin dışavurum biçimidir. İnsanın, toplumsal varlığında vücut bulan ve onu dünya üstündeki diğer canlı türlerinden ayırt eden özü, tasarımcılığıdır. Tasarımda zenginlik, ifadesini ütopyalarda bulurken, tasarımda başarı, insan bilgisinin düzeyini yansıtır. Bugünün ütopyası, yarının gerçekliği, dolayısıyla yarının habercisidir. Geçmiş geleceğe bağlayan en önemli etken, geçmişin birikim ve deneyimi ile geleceği kurma iş-



tencinin biresimidir. 1980'lerden itibaren moda haline getirilen "anı yaşamak" sloganının amacı, bu biresimi etkisiz hale getirmektir. "Anı yaşama"ya yüklenen anlam, geçmişten kopmak ve geleceğe gözünü kapatmaktır. "Anı yaşamak", hayati tüketim yaparak tüketilecek zaman olarak görmektir. Bir yandan insanın toplumsal özünü boşaltıp, herkesi kendi bacağından asılacak koyun haline getirirken, insanı tasarımcı özünden de yoksun bırakırsanız, artık insanı bütünüyle özne olmaktan çıkarıp, belli uyartılara beklenen tepkileri veren yumuşakçaları anımsatan bir varoluş biçimine mahkûm edersiniz. Böylece kamuoyu da, mevcut sistemi korumak isteyenler açısından, yörgülerle istenen şeklin verilebileceği bir kıvama getirilmiş olur. Bunun panzehiri, hem bilimdir, hem de ütopya. Bilimin gelişmesi ütopyalara eksiltmez, çoğaltır. Ütopyaların zenginliği de, bilimin yerini alacak bir seçenek değil, önemli bilimsel sıçramaları tetiklemenin aracıdır.

Onun için Bilim ve Ütopya'nın nice 200 sayılarına birlikte ulaşma dileğimiz, ülkemizin ve ulusumuzun büyük ütopyalarını gerçekleştirmede bilimi temel araç haline getirme hedefimizle özdeşdir. Devrimimizin Büyük Önderi Atatürk'ün dediği gibi, "Medeniyet için, muvaffakiyet için, her şey için, hayatta en hakiki yol gösterici, bilimdir."



"Bilim ve Ütopya'sız bir Türkiye olabilir mi?"

Doç. Dr. Çağatay Keskinok
ODTÜ Şehir Bölge Planlama
Bölümü Öğretim Üyesi

Birinci sayıyı anımsıyorum. Aydınlık Gazetesi'nin eki olarak çıktığı ilk sayıda, "Ütopyaların Gerekliliği Üzerine" başlıklı yazımda insanlığın gelişmesinde bilim ve ütopya arasındaki diyalektik ilişkiye değinmiştim. 1990'lı yılların başında çıkarken Derginin ana düşüncesi "Bilimsiz Ütopya, Ütopyasız Bilim Olur mu" idi. Bilim ve Ütopya Dergisi'nin bu ortaya çıkışı düşüncesi, kolektif bir tartışmanın ürünüydü.

Dergi 200 sayıda toplumbilimden temel bilimlere, mühendisliğe, bilimden felsefeye, tarihe ve politikaya kadar çok çeşitli alanlar arasında kopuşu reddeden tarihsel materyalizmin çizgisini yürüttü, ulusal bilim gündemini oluşturmaya çalıştı. Bunda başarılı olduğunu düşünüyorum. Bilim ve Aydınlanma karşındaki güçlere karşı Türkiye'nin bilim ve felsefe birikimini örgütledi. Bir yanda

Aydınlanma karşıtlığına karşı diğer yanda emperyalizmin önemli hegemonik aracı, az gelişmiş ve ezilen dünyanın tarihsel birikimini yok sayan Batı merkezci ideolojiye karşı Dergi tüm uygarlık tarihinin birikimini kucaklamaya çalıştı, farklı bilim alanları arasında, bilim ile felsefe arasında, toplum bilimleri ile temel bilimler arasında önemli bir değişim ve ortak tartışma zemini yarattı. Gerici güçlere karşı Cumhuriyetin bilim birikimine ve bilime özgürlük ülküsüne sahip çıktı. Cumhuriyetin bilimsel birikimini ve değerlerini yüceltti, Türkiye'nin bilim insanlarına bir direnç oluşturma iradesini ve özgüvenini kazandırdı.

Dergi, bilimin ütopyasızlaştırılması-na karşı ideolojik mücadele verdi, bilimsel olan ile ütöpik olan arasındaki derin ideolojik ayrımları yıkmaya çalıştı. Toplumsal temellerden beslenen, insanlığın daha iyi, daha adil ve eşit, daha özgür bir yaşam ve dünya özlemlerinden, çekilen acı ve sıkıntılardan türeyen ütopyalar olmaksızın bilim olamayacağını savundu. Bilim, gerçekliğin nedensel ilişkilerinin ortaya konması ve keşfedilmesi ise ütopya bu gerçekliğin dönüştürülmesinin özlemlerinin ifadesidir. Buna karşın, bilimsel temeli ile ilişkisi ortaya konulamayan ütopyaların gerçekleştirilebilirliğinden söz etmek de olanaklı değil. Ütopyalarla dünyayı değiştirme ve dönüştürme sorunsalları ile ilişkisi kurulamayan bilimsel etkinliğin de her zaman nesnel ilişkileri süregidenleştirme ve kalıcılaştırma tehlikeleri vardır. Bu nedenle Derginin adında Bilim ve Ütopya'nın yan yana olması rastlantı değildir.

Bilim ve Ütopya, özetle, 200 sayısında, insanlığın daha iyi bir yaşam, daha özgür ve daha adil bir dünya özlemlerini

Bilim ve Ütopya

Mayıs 2002 Sayı: 104 April 2002, İstanbul: 104 sayfa 10 TL

'Coğrafi Keşifler' tarihi ne kadar doğru?

Amerika'yı en son Kolomb keşfetti!



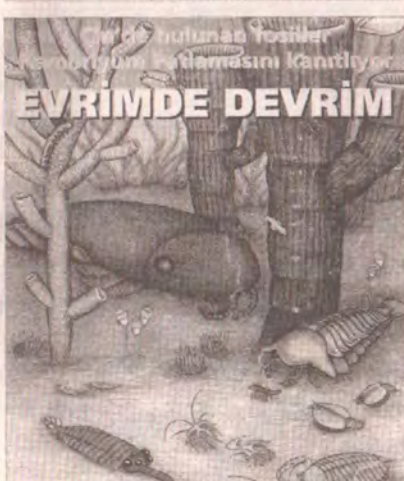
yitirmeksizin bilimi kucaklayan ve bilimi dönüştürme sorunsallarından koparmayan ve özetle pozitivizme terketmeyen çizgi izledi, Türkiye'nin bilim birikimini örgütledi ve kolektif bir emeğin ürünü olarak 2000'li yıllara ulaştı.

1990'lı yılların başında çıkarken Derginin ana düşüncesi "Bilimsiz Ütopya, Ütopyasız Bilim Olur mu" idi. 200. Sayıda aklıma şu soru takılıyor: 2000'li Yıllarda Bilim ve Ütopyasız Bir Türkiye Olabilir mi?

Sacit Somel

İnsanların kendi alanları dışındaki konularda çok bilgisi olamıyor. Mesela ben Siyasal Bilgiler mezunuyum, bu yüzden bilim hakkında eğitsel birikimim sınırlı. Mesela tıbbiyelilerin, fen fakültesinde okuyanların müspet bilimler üzerine bilgisi daha kapsamlı. Bilim ve Ütopya çok ilginç konularda bilgi sahibi olamamızı sağlıyor. Mesela evrim konusunda

Bilim ve Ütopya



çeşitli bilim adamlarının, düşünürlerin görüşlerini aktarıyor, bizler de öğreniyoruz. En son okuduğum yazılardan biri bilimin felsefeye ilişkisi, bilim-felsefe, pozitif bilimlerin dışında kalan felsefeden bahsediyor, metafiziğe doğru gidiyor. Burdan anlaşılıyor ki felsefe bilimden kopamaz, bunları çok güzel anlatıyor. Sadece sosyal bilimler okuyanlar, bir yanlıya düşüyorlar, bir çok konuda cahil kalıyorlar, zannediyorlar ki bilgi kuran sözü gibi artık son sözdür, değişmez. Oysa bilim her şeyin rölâtif olduğunu bildiriyor, söz konusu her şey değişebilir. Ben orta ikinci sınıftayken atom parçalanmaz diyorlardı. Ben atom parçalanır deseydim beni sınıftan atarlardı. Ama atom parçalandığı gibi şimdi atomun içindeki nötronlar parçalanmaya çalışılıyor. Bilim ne kadar ileri gidiyor. Dergi bizi şuna yönlendiriyor, bilgimizi her gün yeniden sorgulamamız gerekir. Bu anlamda, insanı düşünmeye sevk eden çok özel bir dergi.

Prof. Dr. Yaman Örs

Kendini Bilim, Kültür ve Politika Dergisi olarak tanıtan Bilim ve Ütopya'nın 200. sayısına ulaşmış olması, insana ilginç geliyor. Gerçekte bu, on altı yılı biraz aşan bir süre demektir ki bir derginin yaşamı için büyük bir zaman sayılmamalıdır. Ancak benim gibi, onu, başlangıçta bir gazetenin haftalık eki olarak çıkmasıyla birlikte, hatta daha önce tasarlanma aşamasından bilen bir yazar için kuşkusuz bu süre çok da kısa sayılmaz. Kendini tanıttığı üç alanı tek bir sözcükle anlatmak gerekirse, sorumlularının da kanımca sık olarak vurguladıkları gibi bu, "Aydınlanma" olacaktır. Buradaki aydınlanmadan, yalnız Avrupa'nın, Batı'nın değil, yerine göre konularının dergide ondan daha önde işlenmesinin gösterdiği gibi, Anadolu'nun, Anadolu insanının "aydınlığa kavuşması" anlaşılmalıdır. Kuşkusuz ne bunun ne de genel olarak insanlığın aydınlanmasının sınırı yoktur ve bunlar kestirilemeyecek bir geleceğe uzanan süreçler olarak görülmelidir. Bilim ve Ütopya en başta böyle bir aydınlatma işlevini gördüğü, bu açıdan bir bilgilenme, düşün-

Bilim ve Ütopya



me ve tartışma ortamı yarattığı için önemlidir. Daha nice sayılara...

Prof. Dr. Ali Demirsoy Hacettepe Üniversitesi Biyoloji Bölümü Öğretim Üyesi

Bilim ve Ütopya' ya önem vermemin esasında nedeni şudur. Belli konuları ele alıp, o konuda uzmanlarından değişik görüşleri alarak bilimsel araştırma niteliği taşıyacak nitelikte yazılara yer vermesidir. Hatta şunu söyleyebilirim: Bilim ve Ütopya'da çıkan yazıların bir kısmını - kendi alanımla ilgili olanlarını- derslerde ve belli sunumlarda kullanmaya başladım. Nedenine gelince... Bir insan ancak sadece belki birkaç konuyu bilebilir. Ama belli zamanlarda, belli konularda değişik fikirler ve insanların düşüncelerini bir araya topladığı için bana göre bilimsel nitelik taşıyan ve derli toplu bir şekilde bir konuyu inceleyen dergi niteliği taşır.

Ama ne yazık ki Bilim ve Ütopya zannedildiği kadar yaygın dağıtılmıyor. Herhalde okuyucusunun da belli nitelikleri taşıması gerekiyor diye düşünüyorum. Örneğin ben Ankara'nın en kalburüstü sayılabilecek insanların yaşadığı yerde Çayyolu'nda oturuyorum. Burada Bilim ve Ütopya satın alabileceğim herhangi bir bayii yok. Derme çatma, artistlerin, dedikoduların yaygın olduğu dergiler büfelerde sergilenirken, ne yazık ki

bilgiyi ve bilimi veren bu dergi her nedense dağıtıma yeterince sokulmuyor. Bu bence Türkiye'nin geleceğiyle de ilgili olan bir sorun. Bana göre Bilim ve Ütopya'yı Türkiye'deki insanlar okuduğu zaman ancak özlediğimiz ve görmeye çalıştığımız, aklımız sıra girmeye çalıştığımız batı uygarlığına ya da Avrupa Birliği'ne otomatik olarak girmiş olacağız. Bilim ve Ütopya yabancı ülkelerdeki dergilerin hemen hepsiyle boy ölçüşecek nitelikte. Ben bu derginin bütün koşulları zorlayarak devam etmesini diliyorum. Bu sadece bir firmanın, partinin ya da kurumun çıkardığı bir dergi olarak nitelenmemelidir. Bana göre Atatürk'ün başlattığı aydınlanmanın en önemli unsuru olarak tarihe geçecektir. Dilerim Türk milleti Bilim ve Ütopya'nın kıymetini bilir.

Prof. Dr. Ali Nihat Bozcuk

Bilim ve Ütopya Dergisiyle 1994'ten beri iç içeyim. İlk tanışıklığım, şimdi aramızda olmayan Dr. Serhat Özyar Hacettepe Üniversitesi'ndeki odama gelip bu dergi için bir "evrim dosyası" hazırlamamı istemesiyle başlamıştı. O günün koşullarına göre önemli ve bence hayli değerli bir dosya hazırlamıştık. Daha sonraki aylar ve yıllar boyunca, evrim konusu dışında çeşitli konularda makalelerim oldu. Beni derginin yazarı olarak tanıyan Ankara dışındaki okuyucularla yüzyüze ve yazışarak dostluklar kurduk. Bu derginin yazarları, çalışanları, yayımcıları ve okuyucuları bir birtiklilik içindedir. Ayrıca hep vurgulayarak belirtmişimdir ki bu dergi, Muazzez İlmiye Çığ gibi bir değeri ve deryayı Türkiyemize tanıttı.

Böyle kıymetli bir derginin 200. sayısının yayımı, onun amatörce bir düşünce ile, akıl ve bilimi rehber edinen yayın politikası nedeniyle. Eğer ülkemizde şimdiye kadar hiç el atılmamış bir konu varsa, bu konunun uzmanlarını arayarak bulacak ve yeni bir dosya hazırlayıp bilimsel içerikle okuyucularına sunacak olan yine Bilim ve Ütopya olacaktır.

"Nice Yüzüncü Sayılara" diyerek başarınızı candan kutluyor, emeği geçen herkese ve yazarlarına teşekkür ediyorum.

Prof. Dr. Bekir Karaoğlu

2003 yılında okul arkadaşım Aslan Kılıç'ın daveti üzerine Bilim ve Ütopya'da yazmaya başladım. O zamana kadar medyada bazı yazılarım çıkmıştı, ama "popüler bilim" türünde hiç yazmamıştım.

Okurlardan olumlu tepkiler gelmeye başlayınca yazıları istekle sürdürdüm. "Bilim Tarihinden Sayfalar" ve "Medya ve Bilim" gibi seri yazıların yanısıra, birçok kapak dosyası da hazırladım.

Bu dönemde yayın kurulunda pek çok değerli bilim adamı, sanatçı ve fikir adamlarıyla tanıştım, onların sohbetlerinden çok yararlandım.

Derginin mutfağını oluşturan Editör ve yardımcıları yokluklar içinde ve amatör bir ruhla çalışıyorlardı. Arşivleri çok sınırlıydı, ama o yıllarda gelişmeye başlayan internet sayesinde bu eksiği kapatıyorlardı.

Fakat, asıl beni mutlu eden şey, özgürce yazabiliyor olmamızdı. Yazdığım hiçbir yazı öncesinde "Şöyle yazabilir misiniz?" veya "Şurayı değiştirebilir misiniz?" türünden bir telkinle karşılaşmadım. Mesela, bazı yazılarım derginin sadık okuyucu kitlesinden tepki gördü. Ama, bilim geleneğinde bu da vardır, gerçeğe ancak farklı görüşlerin çarpışmasından varabiliriz.

Bence Bilim ve Ütopya'yı diğer popüler bilim dergilerinden ayıran en önemli özelliği, çeviriye değil kendi bilim adamlarımızın telif yazılarına dayanıyor olmasıdır. Mesela, TÜBİTAK'ın çıkardığı dergi, tüm albenisine rağmen, çeviri yazılardan ibarettir. Bu açıdan bakıldığında, Bilim ve Ütopya'nın fikir ve bilim dünyamızdaki yeri henüz doldurulamamıştır.

Maalesef son yıllarda dergiye katkı azaldı. Gerek sağlığım, gerekse yeni akademik sorumluluklar sebebiyle yazı veremez oldum. Umarım bu durumu kısa sürede atlattırım, çünkü okurlarla buluşmayı çok arzu ediyorum.

200. sayıyı çıkaran ekibe, geçmişte emeği geçenlere ve dergiyi yaşatan okur kitlesine selamlar, saygılar, sevgiler...

Enis Doko Koç Üniversitesi Fizik Bölümü Araştırma Görevlisi

Türkiye'de aydınlanmanın en önemli silahı bilimi yalın ve gerçekçi bir şekilde kitlelere ulaştıran "dergimizin" bir kilometre taşını daha geride bırakması gurur verici olmasının yanında cesaretlendiricidir de! Bilim ve Ütopya karanlıkta parıldayan yıldız misali içimizi aydınlatıyor ve bizlere umut aşıyor. Ve bu umuda güvenerek diyorum ki bizi aydınlık bir gelecek bekliyor, çünkü Bilim ve Ütopya dergisi daha nice 200. Sayılara imza atacak. Bilim savaşçılarının yenik ayrıldığını tarih göstermemiştir...

Doç. Dr. S. Fehmi Katarcıoğlu

Ulusal bilginin ve bilimin öncüsü, yeni ve güzel dünyaların müjdecisi, Bilim ve Ütopya dergisi 200. sayısında da sonrasında da bilginin merkezine bizleri sürükleyerek toplumu yeniden yapılandırma işlevini sürdürecektir. Bilim ve Ütopya dergisi farklı alanlarda da olsa toplumcu gerçeklik tüm bilim alanlarının aslında tek bir dili konuştuğunu, konuşabilmesi gerektiğini öğretti. Yaşadığımız evreni, içimizde yaşayan sorumluluk sahibi insanı bize derinden sunan Bilim ve Ütopya ailesine daha nice sayılarda buluşmak dileği ile başarılar dilerim.

Feyziye Özberk Bilim ve Ütopya Ankara Temsilcisi

Bilim ve Ütopya yalnızca okurlarını değil ona emek verenleri de aydınlatıyor, düşünce ufkunu geliştiriyor; dergi için yaptığım her çalışmada bunu yaşadım. Bilim insanlarımız, aydınlarımız geleceğimize ilişkin umudumuzu güçlendiriyorlar. Bu birikime sahip olan ülkemizin geleceği de aydınlık olacaktır. İyi ki onlar var, iyi ki Bilim ve Ütopya var!

Yrd. Doç. Dr. Hasan Aydın QMÜ Eğitim Fakültesi Öğretim Üyesi

'Benim için' ve benim gözümde Bilim ve Ütopya

Bilim ve Ütopya dergisiyle ilk tanışıklığım, 1995'li yıllara değin geriye gitmek-

tedir. Değerli öğretmenim Prof. Dr. Mehmet Dağ, anımsadığım kadarıyla eşinin ilgisini çekmesi sonucu birkaç sayısını almış ve bana da okumam için vermişti. O sıralar dergi, Sevgili Muazzez İlmiye Çığ'ın, tek-tanrılı dinlerin kökeninin Sümer mitolojilerine değin geriye gittiğini savunan yazılarını yayınlıyordu. Bu düşünce, hocamla birlikte bizim de üzerinde durduğumuz bir konuydu açıkçası ve Türkiye'de bu konular pek ele alınmıyordu. Üniversitedeki araştırma görevliliğimden ayrılmak zorunda bırakılınca (?), askere gitme kararı almış ve seminer ödevi olarak hazırladığım bir yazımı, Bilim ve Ütopya'ya göndermiştim. Askerdeyken her hafta sonu dışarı çıkamıyorduk, bir hafta sonu Gani isimli bir arkadaşım, elinde bir dergiyle geldi ve bu Hasan Aydın sen misin diye sordu... Bendim ve benim yazım kapak konusu yapılmıştı. Böylelikle ilk yazımın yayımlandığı yer de Bilim ve Ütopya dergisi olmuştu. Bu açıdan Bilim ve Ütopya dergisinin benim için özel bir anlamı ve önemi vardır. Açıkçası, gazete ekinden, bağımsız bir dergi oluş süreciyle biçimsel ve içeriksel tüm dönüşümlerini dergiyle birlikte yaşadım. Öyle sanıyorum ki, zorunlu din dersi köşesindeki yazılarımla birlikte elliye aşkın yazım yayımlanmıştır Bilim ve Ütopya'da... Bu dergideki yazılarım sayesinde, pek çok kişi ile iletişim kurma olanağı elde ettim ve bir okuyucu



kitlem de oluştu diye düşünüyorum... Yazıların yayımlanması ve okuyuculardan geri bildirimler almak açıkçası beni yazmaya daha çok yönlendirdi; kendime özgü bir üslubum oluştu... Bilim ve Ütopya'nın geçmişten günümüze Türk bilim dünyasında, sığ ve bilimi teknolojiye indirgeyen bakış yüzünden önemsenmeyen, ele alınmayan, görmezden gelinen pek çok sorunu tartıştığını ve Türk kamuoyuna taşıdığını ve bir Türk aydınlanması ışığı yaktığını düşünüyorum. Bu yönüyle Bilim ve Ütopya'nın popüler bir bilim-kültür ve siyaset dergisi olarak, akademik dergilere de örneklik ettiği kanısındayım. Ayrıca Bilim ve Ütopya'nın gündemi yakalaması, ele aldığı sorunu kapak dosyasıyla derinlemesine incelemesi, akademik özgeçmişi olan bilim insanlarımızın sesi olması ve farklı bir perspektif sunması da bu ülke için önemli bir kazanç ve açılımdır diye düşünüyorum. Bu arada akademik nitelikli hakemli dergilere, amiyane deyişle taş çıkarttığını da eklemeliyim... Ekonomik olarak sınırlı koşullarına rağmen, Türk aydınlanmasının bir ışığı olarak 200. sayıya ulaşması, onun başarısının bir göstergesi olsa gerektir. Bu başarının, Türk düşün dünyasında yakılacak yeni ışıklara umud olmasını temenni ediyorum.

Yrd. Doç. Dr. İnan Kalaycıoğlu
AÜ DTCF Felsefe Bölümü Bilim Tarihi ABD Öğretim Üyesi

"Bilimin yöntemi evrensel, gündemi yerel olmalıdır"ı şiar edinen ve bu ilke doğrultusunda yayın faaliyetlerini sürdüren Bilim ve Ütopya dergisinin 200. sayısını gönülden kutlarım.

Prof. Dr. İrfan Erdoğan
Gazi Üniversitesi İletişim Fakültesi Öğretim Üyesi

Bilim ve Ütopya dergisi, binlerce yıldır düşlerle, ütopyalarla ve cehaleti besleyerek kitleleri yöneten egemen yapılar karşı, bilimle yanıt vererek mücadele veren ve işlevsel uyduruları popüler bilışten silmeyi amaçlayan bir dergi olma-ya devam etmektedir.

Prof. Dr. Işık Bökesoy

Bilim ve Ütopya Dergisinin kuruluşundan buyana gelişmelerini uzaktan ya da yakından izlemekteyim. Bilimsellik üzerine yatırımın azalması, amaçlı olarak bilimsel düşünce gelişiminin eğitim sistemimizden uzaklaşması, akademisyenliğin, doktoralı insan sayısının artması uğruna yavanlaşması karşısında bize umut veren sayılı dergilerden birisi olarak ciddi yol aldığını görmekten mutluyum ve umutluyum.

Dr. Levent Seçkin

Türkiye'nin aydınlanma birikimine büyük katkılar yapan "Bilim ve Ütopya" dergisinin 200. sayısına ulaşması dolayısı ile emeği geçenleri kutluyor, başarılarınızın devamını diliyorum. Saygılarımla.

Muazzez İlmiye Çığ Sumerolog

Dost Bilim ve Ütopya! 200. sayınız kutlu olsun! Yıllara koyarsak tam 17 yıl. Hemen hemen başından beri onun hem yazarı hem okuru oldum. Çıkmaya başladığı günlerde ortaya attığı konular hiç ele alınmamış konulardı, halkımızı özellikle gençlerimizi aydınlatıyordu. Bugün hemen hemen hep aynı çizgide sürdürüyor yazılarını. Ama son yıllarda o kadar çok dergi çıkmaya başladı ki, ben bile hangisini okuyacağımı şaşıyorum. Bu ortamda Bilim ve Ütopya'nın başlangıçtaki durumu ile yaşayabilmesi, yaşamakta olması son derece takdire şayan.

Sevgili Bilim ve Ütopya!

Yaşamının 200. sayısını ve 17. yılını candan kutlar, daha nice yıllar insanımızı aydınlatma yolundaki başarısının süreceği kanısı ile seni başlatan ve yaşatanları, daha doğrusu seni bugüne ulaştırmakta bütün emeği geçenleri saygı ile selamlarım.

Nurdoğan K. Gülen
Arkeolog

Toplumsal bir kişiliğe sahip olabilmek veya hayatı bencil biri gibi yaşamak; iki anlayışın arasında bulunan farkı ortaya çıkarabilmek için özel bir çaba gerekmez. Yine de kişinin, kendi kalıtsal



özellikleri ve içinde yaşadığı şartlar nedeniyle, sosyal olaylardan etkilenmesinin mümkün olacağını kabul etmemiz konumuza açıklık getirecektir. Böyle bir sebeple ister kadın olsun, isterse erkek olsun, toplumun aydınlanabilmesi için hem doğaya hem de insan doğasına ait bilimsel verilerin, daha okul sıralarında öğretilmeleri bir yana, raflarında bekletilen araştırmaların dahi gün yüzüne çıkarılmalarında yarar bulunmaktadır.

Yukarıdaki birkaç cümleyi kısaca yeniden değerlendirmek istediğimde, bilimsel getirilerden haberi olmayan bir toplumun doğaya ve insana ait bilgi düzeyinin, doğal olarak kulaktan dolma, eksik değerlerle yüklenebileceğinden söz etmem gerekecek. Bilinçlenme şansını yakalamakta geciken kişi ve toplumlar ise arabaya, uçağa binmelerine, televizyon seyrederek cep telefonu kullanmalarına rağmen ister istemez çağın gerilerinde kalacakları gibi başka toplumlar tarafından yönetilmeleri de mümkün olacaktır.

İk paragrafta bilimsel verilerin raflarından indirilmesinden söz ettim: Pek çok araştırmanın halka yansıtılabilmesi için, özel yayım organlarına ihtiyaç bulunur. Araç olarak kullanılan kitaplar veya dergilere basılacak yazıların, sağlam kaynaklara dayanmaları yanında halka uygun bir dil ve yorumla anlatılmaları, hatta çekici özelliklere sahip olmaları



önem taşır. Konu etmeye çalıştığım bu görevi, Bilim ve Ütopya Dergisi'nin uzun bir zamandan bu yana uyguladığını söylemek istiyorum.

Eğer düşüncelerimi desteklemek üzere birkaç örnek vermem gerekiyorsa, kısa bir sıralama yapmam mümkün olacak: Örneğin yıl: 15, Ay: Nisan 2009 ve 178 sayılı Bilim ve Ütopya Dergisi'ne başlık olarak şunlar yazılmış: İsveççe-Türkçe, İskandinavların Türk Ataları. İç sayfada İskandinav Runik yazısının Göktürk Runik yazısından etkilendiğinden söz edilmekte, sonraki yazılarda Türkçe-İsveççenin benzer sözcüklerinden, Türk Mitolojisi ile olan yakınlığından bahsedilmektedir. Kendilerine Kenger adını veren Sumerler'in dili ile Türk dili üzerine yapılan karşılaştırmalar ise bir hayli ilginçtir. Söz konusu yapıtlar Türk bilincinin, hem batı hem de doğu kültürleri aracılığıyla kendi ekseninden çıkarılmaya çalışıldığı günümüzde, Türk olmanın ne gibi anlamlar taşıdığını ele almış önemli çalışmalardan yalnızca biridir.

2004 yılında basılan 123 sayılı Bilim ve Ütopya Dergisi'nde, 2500 Yıllık Uygarlık Harikası: Karız, Orta Asya Tarihi Yeniden Yazılacak denilirken, 2010 yılının 193 sayılı dergi kapağında, M.Ö.2000'de Türkler başlığı ile Türk Tarihi'ne yeni bir sayfa açılmakta, önem verilmesi gereken Beynin Evrimi ile ilgili bilgiler ise 2007 yılının 161 sayılı dergisinde ele alınmaktadır. İç sayfalarda gö-

zümeye çarpan bir araştırma yazısında, "2 milyar yıl önce dünyada yaşam yoktu ve ilk canlılar (tek hücreli) 1.5 milyar yıl önce oluşmaya başladı," denilmek suretiyle bilgilerimizin yeniden yoklanması istenilmektedir.

Dergi programının, zorluklara karşı durmak istemesine insana, doğaya ve bilime saygılı olarak yürütülüyor olması umut verirken, içinde barındırdığı değerli yazılar sebebiyle de saklanması önem taşımaktadır.

Bilim ve Ütopya Dergisi çalışanlarını, 2011 yılının Şubat ayına rastlayan 200. sayısı nedeniyle kutlamaktan sevinç duyuyorum...

Prof. Dr. Namık Kemal Pak ODTÜ Fizik Bölümü Öğretim Üyesi

Bilim ve Ütopya'yı epeyce uzun zamandır izliyorum. Ancak en yoğun izlediğim, hem okuyucu hem de katkı yapıcı olarak, sanırım son altı-yedi yıllık dönem. TÜBİTAK'ı yönettiğim, değişik katmanlarda 13 yıl görev aldığım süreç içerisinde, dikkatimi, görev sorumluluğum bağlamında doğal olarak odaklanmam gereken başka bir yayın organımız vardı. Bilim Teknik, Bilim Çocuk gibi dergilerimize yöneliyordum. O zamanlar ilişkim okuyucu düzeyindeydi. Daha sonraki dönemlerde herkes tarafından iyi bilinen nedenlerle TÜBİTAK'tan ayrılmak zorunda bırakıldıktan sonra, dikkatimi bu dergi üzerinde topladım. Öbür dergi bütün zihinsel enerjimi verdiğim bir dergiyken, belirsiz bir süre için unutulması gereken bir kulvara girmişti. Çünkü bilimsel etkinlikler elitizmi gerektiren ender etkinliklerdir, hem bilim araştırmacılığı hem bilim yazarlığı. Dolayısıyla benim temsil ettiğim elitist grup tasfiye edildikten sonra elitist çizgiden uzaklaşması kaçınılmazdı ve öyle de oldu. Dolayısıyla hem onun boşluğunu doldurmak, hem de daha iyi yapabilmek için bir şeyleri, bir sivil toplum örgütünde bulunmak, sizlerle yakın olmak için toplantılara katılmaya başladım, Bilim ve Ütopya ailesinden hissetmeye başladım kendimi, hem de yazarlık frekansımı da yükselttim desem yeridir. Çok da güzel işler yaptık. Özellikle çağdaş bilimin popüler-

leştirilmesi ve kitlelere ulaştırılması gibi yüce bir hizmet bazında buluştuk Bilim ve Ütopya dergisiyle. Zaten belli başlı kavramları Türk halkına anlatmayı bir borç bilmıştim. 7-8 tane yazı yazdık, hepsi de çok çağdaş kulvarlarlandı. Bunların da Bilim ve Ütopya okuyucuları tarafından kabul görmesi emeklerimizin karşılığı idi. Ciddi bir boşluk dolduruyor dergi. Söyleşiler, kurslar yaptık.

Bilimin ve sanatın elitizmle olduğunu bildiğim için, sanata ve bilme ayrılan zamana aylıklık dersek, Antik Yunan'dan geldiği gibi bu bağlamda elitisttir. Çok kaliteli bir grupla çalıştığımı hissediyordum. Onun için ben Bilim ve Ütopya'daki arkadaşlarıma başarılar diliyorum. Çünkü bu bir gönül bağıyla, aşkla, sevgiyle yapılacak bir iş. Böyle olduğu için de çok kaliteli olduğunu düşünüyorum, bu profesyonelliğin çok ötesinde bir iş.

Özdemir İnce Şair-Yazar

Bilim ve Ütopya'nın Ocak 2011 sayısı şimdi masamın üzerinde duruyor. "Peygamberliğe Reddiye-3: Vahiy mi? Akıl mı? Özgür fikirli bir düşünür: Ebû'l-Alâ El Maarri".

Adonis'in Anne Wade Minkovski ile birlikte Fransızcaya çevirdiği, Abu l Ala Al-Ma'arri'nin şiirlerini ("Rets d'Éternité") derginin yanına koydum. El Maarri'nin şiirlerini okumayalı epeyi oldu, olmuş.

Bilim ve Ütopya yayına başlamasından bu yana gündelik ve entelektüel hayatımın önemli bir parçası. Bana bu yaşım da bir şey öğretmek isteyen inatçı bir dergi. Aynı zamanda Hürriyet gazetesinde yazdığım yazılara zaman zaman kaynak yaptığım çok değerli bir hazine.

Yaşamakta olduğumuz bu kültürel buzul çağında Türkiye'nin Bilim ve Ütopya'ya ihtiyacı var.

Dergiyi ve çalışanlarını saygı ile selamlarım!

Kumru Arapkirlioğlu Bilkent Üniversitesi Kentsel Tasarım ve Peyzaj Mimarisi Bölümü Öğretim Üyesi

Ben Bilim ve Ütopya'ya abone olalı 3- 4 seneyi geçmiştir. Tam olarak bilmiyorum ama abone olduktan sonra da

tüm eski sayılarına da sahip olmam gerektiğini düşünerek onları da özel olarak satın aldım. Bilim ve Ütopya'yı çok değerli buluyorum. Çünkü çok az dergi bu kadar ciddiyetle belli başlı konuları ele alarak onları uzmanlar, o konuda ilgilenen insanlar aracılığıyla bizlere aktarabiliyor... Artık her şey o kadar popülerize olduğu için bu çok önemli çünkü konular çok üstün körü geçiliyor. Bir taraftan bunu düşünüyorum bir taraftan da şuna bakıyorum: Eğer kendi ilgi alanımla ilgili ise çalıştığım konular değil de ilgi duyduğum konularda ise felsefe, psikiyatrinin tarihçesi o kadar güzel yazıyorlar ki... Çok kıstıtlı vaktim olmasına rağmen keyifle okuyorum. Hatta geçenlerde Remzi Hoca'nın bir yazısı vardı o kadar güzel özetlemiş ki teşekkür e-maili gönderdim.

Bilim ve Ütopya'nın benim için başka bir önemi ise bilim ve bilimsel çevresinin kurucu üyelerindenim ben. Bizim tanıtımımızda hem de diğer tüm çalışmalarımızda çok destek vermişlerdir. Feyziye Hanım özellikle... Şu çok önemli: Bilim ve Ütopya Türkiye'de belli çevrelerin çok az tanıdığı insanlarla röportaj yapıp onları günümüze taşıyor.

Bilim ve Ütopya geldiğinde hemen elime alıp vaktimin yettiği kadar inceliyorum, severek okuyorum. Ama daha da iyi olmalıdır.

Farklı kitlelere hitap etmesi için popülerliği ile ilgili bir şeyler yapılabilir mi diye de düşünmedim değil özellikle tasarım alanında. Kallitesini muhafaza ederek Bilim ve Ütopya'nın tasarımı ve kendisiyle ilgili çalışma yapması gerektiğini de düşünmüyorum değilim.

Yrd. Doç. Dr. Gürsen Topses GÜ Emekli Öğretim Üyesi- Ulusal Kibris Üniversitesi

Tarihsel köklerimizden aydınlanma" düşüncesini çekip çıkarmada verdiği uğraşlar,

Doğa ve insan bilimlerinin çağdaş görüşlerini sergilemedeki üst düzey başarıları,

Yaşadığımız dünyada, çilesini ve acısını çektiğimiz kapitalist dünya görüşünü, irdelemesi, sorgulaması açısından son derece önemli bir görev ve işlev yapmaktadır.

Şimdi bu süreci geliştirmek, uzun soluklu sürece dönüştürmek getirmek

hepimizin dileğidir.

Daha çok başarı dileklerimizde, yürekli ve onurlu çabalarınız için saygı ve sevgiler

Hızlan Hıncal Ağuş Moleküler Biyolog

Bilim ve Ütopya Yayınları'nı, Türkiye'nin cesur bilim insanlarının eserlerini ve çalışmalarını "bilgi paylaştıkça çoğalır" şiarıyla halkımızla paylaşan; dünyanın, üye ve erklerinin analitik bilimsel mantıkla açıklanmasını, doğru duruşlarından ödün vermeden ve rantın hegemonyasına kapılıp, gericileşen bazı başka bilimsel (!) yayınlarda gördüğümüz düş kırıklığını yıkıp, bizlere bilimsel tartışma platformları hazırlayan özgür ses frekansları demeti olarak tanımlayabiliriz. İşte Bilim ve Ütopya'nın bu taşıyıcı frekansını inşa eden yapı ve düşünce, yüksek mühendisler, organize çalışma ve paylaşımcılıkla destek vermeye devam ettikçe, daha da büyüyecek ve insanlığa sesini daha gür ulaştırabilecektir. Okur, söz konusu düşüncelerime katılmayabilir, ancak bir şeyi göz ardı etmemek gerekir. Bilim ve Ütopya'nın, bilimsel yayıncılık ilkesini, mevcut statik güçlerin ve gerici şoven zihniyetin "yandaş" mensuplarının, açtıkları hakaret ve tazminat davalarından, sokulan çomağın rahatsızlığından anlayabilmekteyiz. Unutmayalım ki; Galileo, Kepler ve Kopernik, papazların şeytanlarının gözüne çomağı sokmasalardı, hain ilan edilmeyeceklerdi; ancak o zaman da Edison öldürülebilir, Darwin

win cadı ilan edilebilir ve tarih, bilimin tekerine çomak sokabilirdi. Bilim ve Ütopya'nın çomakları olmaktan gurur duyuyoruz. Ancak diyalektik perspektiften baktığımızda çomakların da değişmesi, evrimleşmesi kaçınılmazdır; çünkü şeytanın gözü de açılmıştır. O halde, çomakları, çubukları, çeliği şekillendirmek ve onları ustaca kullanabilecek yeni Darwin'ler, Einstein'lar ve Engels'ler yetiştirmek, en birinci görevimiz olmalıdır.

Türk Dünyası'ndaki ve Dünya'daki gelmiş geçmiş bilim insanlarının ve toplum mühendislerinin çalışmalarını ve tarihsel hakikatlere ışık tutan eserlerini, hak ettiği saygınlıkla deşifre etmeye devam etmesi dileğiyle; Bilim ve Ütopya'nın 200. sayısını ve yayın hayatında 17. yılını içtenlikle kutluyor ve perspektifinin önünde saygıyla eğiliyorum.

Uğur Uzer Avukat

Bilim ve Ütopya dergisini geç fark etmemden dolayı açıkçası çok hayıflanıyorum. Her ay dört gözle yeni sayıyı bekliyorum ve okurken de çok büyük keyif alıyorum. Bununla da yetinmeyip dergimizi çevreme önererek onların da Bilim ve Ütopya'yla buluşmalarını sağlamaya çalışıyorum. Çünkü Bilim ve Ütopya dergisi devam eden aydınlanma mücadelemize önderlik ediyor. Bilim ve Ütopya'ya üstlendiği bu misyon için çok teşekkür ediyorum.

Çansu Yiğit AÜ DTCF Tarih Bölümü Öğrencisi

Tüm medya organlarının üstünü örtmeye çalıştığı gerçeklerin özgürce kaleme alındığı, söylenemeyenlerin yazıldığı Bilim ve Ütopya coğrafyadan edebiyata tarihten fiziğe ve matematiğe, evrime, psikiyatrye her bilim dalının meraklılarına hitap ediyor. Bilim ve Ütopya'nın cesur emekçileri ve yazarları 200 sayıdır bilimi halka ulaştırıyor, ütopyalarını gerçeğe dönüştürüyor. Ortaçağ karanlığına dönmek isteyenlerin mücadelesinin tek meşalesi... Aydınlanmanın dinmeyen ateşi... Bilmenin de hayal kurmanın da sınırı olmadığını her sayısında bizlere bir kez daha gösteren dergimize mücadelemizin asıl şimdi başladığını dile getiriyor ve nice 200 sayılara diyorum.



Barbarlık, açık toplum düşmanlığı, oksidentalizm

Dr. Levent SEÇKİN

Oksidentalizm Doğu'nun (şarkın) sömürgeci Batı'ya (garba) bakış açısıdır. Unutulmaması gereken, insanlığı bir bütün olarak ele almayıp, doğu – batı (geri – ileri) bağlamında ele alan bu yaklaşımın Batılı bir yaklaşım olduğu ve oriental ve oksidental Batılı kavramlar olduklarıdır.

Batı medeniyetinin beşiği olarak kabul edilen antik Yunan'da Yunanlılar kendi dışındakileri "barbar" olarak tanımlarlardı. Batı'nın gelişim sürecinde ikinci aşama olarak Roma'da Romalılar Romalı olmayanlara "gentile" derlerdi. Batı'nın bir sonraki gelişim evresi olan Hristiyanlık'ta, yeni ahit olarak bilinen evrensel müjde (evangelion) muhataplarının, kendi aralarındaki mezhepsel ayrımcılık, eski ahit ehilleri ile olanları aratmayacak düzeyde idi. Yani sözün özü, kendinden olmayana karşı olma olgusu Batı için her zaman çok belirleyici olmuştur. Batı bu feodalite artığı kusuru Rousseau ile "doğal hakları" keşsettikten sonra, Fransız devriminin ünlü üçlemesi "Eşitlik, Özgürlük ve Kardeşlik" ile aşma şansını yakalamıştır. Bunda ne kadar başarılı olmuştur? Bir bakalım!

Bir asrı aşkın süredir özellikle Anglo-saksonlarca "liberal demokrasi" ile özdeşleştirilmeye çalışılsa da, Batı medeniyetinin en belirleyici özelliği; eleştirel akıl ve bu eleştirelliğin mantıklı bir tutarlılığının olmasıdır. Batılı bir yazarın ifadesi ile "Mantık Batı uygarlığının omurgasıdır." Okuyacağınız bu yazının "Batı karşıtı" olarak yaftalanması kolaycılığına kaçmadan, eleştirel akılcılık ve mantıklı tutarlılık gözetilerek okunması özellikle tavsiye olunur. Bu tarz bir yaklaşımın, insanlığa yaptığı katkılarla en ileri medeniyet unvanını hak eden günümüz başat uygarlığının, günümüzde neden çare olmaktan çok sorun olduğu konusuna ışık tutacağı

kanaatindeyim.

Filistin kökenli bir Amerikan vatan-daşı olan E.Said "Oryantalizm" adlı kitabını 1978'de kaleme almıştı. Eser Batı'nın Doğu'ya sömürgeci bakışını eleştirir. Oryantalizm'de Batı (garp) için Doğu (şark), erotik, egzotik ve heyecan verici arzular uyandıran bir kavramdır ve bu alanda Batı'nın ahlaki değerleri ve akılcılığı geçerli değildir. Bu kışkırtıcı alan aynı zamanda tehlikelerle doludur. Batı için Doğu (Orient) tehlikelerle dolu ve yönetilmesi gereken bir alandır. Gelişkin Batı kültürü, sanatı ve teknolojisi ile bu yönetimin en etkili araçları olacaktır. Kolaylıkla anlaşılacağı üzere oryantalizm (şarkiyatçılık) sömürgeci Batı'nın kendinden olmayan Doğu'ya bakış açısıdır.

Tezin antitezini doğurması, günümüz vahşi kapitalizminin neo-liberal gurularının dahi reddetmeye cüret edemedikleri bir gerçekliktir. Ve öyle de olmuştur. Diyalektik bir kez daha hükmünü sürmüş, oryantalizm oksidentalizmi do-

Kendinden olmayana karşı olma olgusu Batı için her zaman çok belirleyici olmuştur. Batı bu feodalite artığı kusuru Rousseau ile "doğal hakları" keşsettikten sonra, Fransız devriminin ünlü üçlemesi "Eşitlik, Özgürlük ve Kardeşlik" ile aşma şansını yakalamıştır.

ğurmuştur. Yani oksidentalizm Doğu'nun (şarkın) sömürgeci Batı'ya (garba) bakış açısıdır. Unutulmaması gereken, insanlığı bir bütün olarak ele almayıp, doğu – batı (geri – ileri) bağlamında ele alan bu yaklaşımın Batılı bir yaklaşım olduğu ve oriental ve oksidental Batılı kavramlar olduklarıdır.

New Yorklu Prof. I.Bruma ve Kudüs İbrani Üniversitesi'nden Prof. A.Margalit tarafından kaleme alınan "Oksidentalizm" 2004 yılında yayımlanmıştır.

Oksidentalizm ve oryantalizm, "Doğu doğudur, Batı da batı. Bu ikisini hiç kimse, hiçbir zaman, hiçbir yerde bağdaştıramaz" diyen R. Kipling'in "manişelist" yaklaşımını haklı çıkaran iki kutbu temsil ederler. Bu iki bakış açısında ortak olan tek şey, herhalde Batı'nın sömürgeciliğidir.

G. Balandier'in ifadesi ile "Avrupa tarihi kararlar verme tekelinin, uzun zaman yalnız kendisine ait olduğuna inandı. Başka uygarlıkların ya hiç var olmadığına



E.Said "Oryantalizm" adlı kitabı Batı'nın Doğu'ya sömürgeci bakışını eleştirir.

ya da bir işe yaramadığına hükmetti. Bunun üzüntü verici bir yargılama hatası olduğu gün geçtikçe meydana çıkıyor”.

Balandier hiç de haksız değildir!

Bilim ve teknoloji, bireysel özgürlük, demokrasi, kapitalizm ve sömürgecilik kavramları ile özdeşleştirilen Batı'nın düşmanlarınca algılanan insaniyetsiz yüzünü betimler oksidentalizm. Ve tüm izimler gibi Avrupa orijinlidir.

Batı'dan nefret etmek için farklı insanların farklı nedenleri vardır. Bununla birlikte Batı karşıtlığı Batı ile bir şekilde ilişkisi olan, Batı'nın nimetlerinden bir şekilde yararlanmış toplumlarda daha sık rastlanılan bir olgudur.

Oksidentalizm Kyotolu bilim adamlarınca yüzeysellik, köksüzlük, kozmopolitenlik, ırkçılık, maddecilik, ruhsuzluk ve paraya taparlıkla suçlanan Amerikancılık, Batı karşıtlığında önemli bir etken olmuşsa da oksidentalizmden farklıdır. Batıcılıkta yukarıda sayılan olumsuzluklara ek olarak kibirli ve günahkâr bir bireycilik, konforculuk (konfortismus), dünyevilik (sekülerizm) ve sömürü belirgindir. Batı ile Doğu arasındaki en temel farklılık; Batı'da dinin devletten ayrılması şeklinde tanımlanan laikliktir. Batı için modernleşme laikleşme (sekülerleşme) ile eşanlamlıdır. N. Berkes dünyevileşme (sekülerizm) için çağdaşlaşmadır der. Latinceye Yunancadan geçen ve ruhban olmayana tanımlayan "laikos" kelimesinden türetme "laiklik" karşıtlığı

Oksidentalizm Kyotolu bilim adamlarınca yüzeysellik, köksüzlük, kozmopolitenlik, ırkçılık, maddecilik, ruhsuzluk ve paraya taparlıkla suçlanan Amerikancılık, Batı karşıtlığında önemli bir etken olmuşsa da oksidentalizmden farklıdır.

olarak Anglosakson literatüründe "sekülerite" yazılır. Kıta Avrupası'ndaki laikliğin Anglosakson karşıtı olsa da sekülerite (dünyevileşme) laiklikten biraz farklıdır. Sekülerite'de de din devlet işlerinden ayrılmışsa da sekülerite daha maddeci, daha ruhsuz ve daha Anglosakson bir kavramdır. Ve bu haliyle Doğu insanı için basbayağı günahkâr bir kavramdır! Sekülerler (dünyevi) toplumda Tanrısal gücün üstünde, insan kaynaklı bir güç vardır: Para! Kutsal Kur'an'da "bakara" olarak tanımlanan buzağı kültü için, "Altın buzağıya tapma İngilizlerin bir hastalığıdır" der T. Fontane.

Romantik Alman ırkçılığında ve Slavofili ile karakterize Rus ruhunda seküler bir oksidentalizm söz konusu iken, Hinduizm, Şintoizm ve İslam'da dini bir oksidentalizm söz konusudur.

Dinci oksidentalistlere göre para Batı'nın Tanrısı, maddecilik de dinidir! Kutsal ruh sahibi inananlar bu putperest materyalistlerle savaşmalıdırlar. Bu şeytana karşı yapılan kutsal bir savaştır ve Batılılar paraya tapan açgözlü putperestlerdir! İranlı Telekani, Mısırlı Kutub ve Pakistanlı Maududi Batı'yı putperest "yeni cahiliye" olarak tanımlamışlardır.

Batı'da kişisel ve kamusal alan ayrımı çok iyi belirlenmiştir. Din ve ahlak bireysel alana giren özgürlüklerdir. Dini oksidentalizmin tipik örneği olan İslam'da ise kolektif (bütüncül) bir ahlak hedeflenmiştir. Bu bağlamda siyasal İslamcılar radikal (köktenci) iken, İslami püritenler fundamentalistler. Radikaller toptan İslam'ın başlangıç koşullarına dönüşmesini savunurken, fundamentalistler bu konularda dayatmacı olmayıp sadece kolektif İslam ahlakını savunurlar. Açıklayıcı bir tanımlama ile radikal-ler Batı'nın azılı düşmanları iken, funda-



Dinci oksidentalistlere göre para Batı'nın Tanrısı, maddecilik de dinidir! Kutsal ruh sahibi inananlar bu putperest materyalistlerle savaşmalıdırlar.

mentalistler Batı'yı şeytan olarak görmeyip sadece Batılı hayat tarzını eleştirirler.

Batı ile İslami oksidental toplumlar arasındaki farkın en temel göstergesi; kadının sosyal (toplumsal) pozisyonudur. Kadını eşit bir birey olarak sosyal yaşama katmış ve yönetenlerin yetkilerini ilahi bir kudretten değil, doğrudan halktan aldıkları Batılı aklı ile büyük bilimsel ve teknolojik ilerlemeler sağlanabilir, büyük ekonomik kazançlar edinilebilir fakat sonuçta Batı ruhsuz bir maki-nedir. İnsanlığın sorunlarını anlayamaz. Bilgilidir ama bilge değildir.

Seküler oksidentalizme gelince, Bruma ve Margalit'e göre Nazizm'le neticelenen romantik Alman ırkçılığından sonra seküler oksidentalizmin en tipik örneği Rus ruhunda vücut bulmuş Komünizm'dir. K. Popper'ın Hegel ve Marks'ı "açık toplum düşmanı" olarak nitelemesi tesadüf değildir. Popper'ın akla iman eden, bireyci ve özgürlükçü diye tanımladığı "açık toplum" doğrudan sekülerizmin ve liberal demokrasinin egemenliğindeki Anglosakson Batı'dır. Bu anlamda "açık toplum düşmanlığı" ile "oksentalizm" birebir örtüşür. Bunlar Batı'nın vaktiyle "barbar" diye tanımladığı, kendinden olmayanlar için kullandığı kavramlardır.

Esasında, tıpkı kapitalizm (liberalizm) gibi Bolşevizm (Marksizm) de, yer-



Aydınlanma'nın büyük filozoflarından Voltaire, ticaret yasalarının seküler (dünyevi) olması dolayısıyla ticaretin özgürlük için olmazsa olmaz olduğunu söylemiştir.

yüzünde Tanrı'nın dünyası yerine insanın dünyasını yaratma ve egemen kılma peşindedir. Farklı olarak Marksizm ekonomik ya da dini olarak değil bilimsel olarak insanı özgür kılmak ister. Bununla birlikte, bilimsel olarak bireyin özgürleşebilmesi için öncelikle ekonomik özgürlüğünü elde etmesi gerekir. Bilimsellik ve aklın öncülüğünde insan, doğa yasalarını (zorunlulukları) keşfederek, doğaya egemen olmak suretiyle özgürleşir. Özgürleşme eskiyerek işlevsizleşenin yerine daha yeni ve işlevsel olanın konulmasını beraberinde getirir. Oysaki liberalizm (özgürlükçülük) ile özdeşleşen Batı'nın özgürlük tanımı farklıdır. Sırasıyla, din ve vicdan özgürlüğü, düşünce ve ifade özgürlüğü ve ticaret serbestisi ve girişim özgürlüğü Batı'nın olmazsa olmazlarıdır. Yani Batı için özgürlük, ekonomik, düşünsel ve dindir. Bilimsel değil!

Aydınlanma'nın büyük filozoflarından Voltaire, ticaret yasalarının seküler (dünyevi) olması dolayısıyla ticaretin özgürlük için olmazsa olmaz olduğunu söylemiştir. Voltaire'e göre, ticaretin yasaları Tanrı tarafından değil, kazıklanmamak ve malı, mülkü korumak amacı ile bizzat insanlar tarafından yapılır. Yani sekülerdir. Tanrının yerine geçirilen

para ırklar ve inançlar arasındaki farklılıklara son verir. Bu nedenle, serbest ticaret (ekonomik liberalizm) kimilerince açık toplumun ve demokrasinin ön şartı kabul edilir. Tanrının yerine parayı koyan bu seküler (dünyevi) inanç, Batı'nın bilimi, teknolojisi ve sanatı ile berber tüm dünyaya yayılır. Tüccarların tek dertleri rahatları için (konfotismus) para yapmaktır. Bunun için de barış ve huzura ihtiyaç vardır. Çıkar tartışmalarının sadece uzlaşma ile çözüldüğü, rekabetçi liberal demokrasi tüccarlar için en iyi sistemdir. Liberalizmin barış, özgürlük, uygarlık gibi konfortist değerleri zamanla ulus ve din gibi ayrılıkçı kavramları yok eder. Günümüzde neo liberalizme evrimleşen liberalizmin küreselleşme (globleleşme) ülküsünün kökenleri Voltaire'e kadar uzanır.

Liberal demokrasilerde çıkar çatışmalarının sadece uzlaşma ile çözüldüğü, liberalizmin barışçı olduğu kocaman bir yalandır. A. İlhan'ın ifade ettiği gibi, son üç yüz yılda yaşanan büyük çatışmalarının hemen hepsinin sebebi Batılılar ve çıkar çatışmalarıdır. Neoliberalizmin zorla sokulmak istendiği ülkelerin tümünde demokrasi gitmek zorunda kalmıştır. Rekabetçilik tekelleşmeyi önlemesi şöyle dursun, bizzat tekelleşmenin nedenidir. Zira Prof. A. Işıklı'nın söylemi ile her yarışın bir tane kazananı olacaktır.

Serbest rekabete dayalı bir liberal demokrasi bir "büyük anlatı"dır. Tanrı'nın yerine parayı koyan ve bunu din ve vicdan özgürlüğü olarak savunan Anglosaksonların otuz yıldır insanlığa yutturmaya çalıştıkları bu "büyük anlatı"nın sonuçları ortadadır: Dünyanın en zengin %20'si toplam gelirin %82'sine sahiptir. Dünyanın en zengin 385 kişisinin geliri, dünya nüfusunun %45'inin gelirin eşittir. Dünya ticaretinin %70'ini 500 çok uluslu şirket (ÇUŞ) elinde tutmaktadır.

Ama püriten mayasında eşitsizlik

olan Batı için bu "iyi" bir şeydir. Sosyal Darwinizm'de olduğu gibi gücünün gücü oranında güçsüzleri sömürebilmesi liberalizmde asla kısıtlanmaması gereken bir özgürlüktür!

Sorun şudur; Tanrı'nın yerine parayı koyan kapitalist sömürüye karşı çıkmak, oksidentalizm midir, açık toplum düşmanlığı mıdır, barbarlık mıdır yoksa insan olmanın gereği midir?

Üçüncü yüzyılda dünyanın efendisi olan Roma İmparatorluğu'nun doğusunda Sasaniler'in hüküm sürdüğü coğrafyada Mani adlı bir hekim yaşardı. Tüm insanları evrensel bir dinde birleştirmek isteyen Mani'ye göre, evrenin ve evrendeki tüm varlıkların yapısı, iyilik-kötülük, aydınlık-karanlık karşıtlığına dayanıyordu. Kendi dışındakileri adam yerine koymayan Batılılar, Mani'yi de anlamadılar. Dünyayı iyi ve kötü, siyah ve beyaz, bizden ve bizden olmayan diye görenleri "manişist" olmakla suçladılar. Suçladıkları anlamda ne denli "manişist" olduklarının farkına varamayanlar, kendilerini akılcı ve eleştirel geleneği olan yüksek bir medeniyetin temsilcileri olarak adlandırdılar.

Şimdi eleştirel ve usçu geleneği olan, yüksek bir medeniyetin temsilcilerine bir kez daha soruyorum; sömürüye karşı çıkmak, çözülemeyeceği varsayıl-sa bile sömürden yana olmamak "manişist" bir yaklaşım mıdır yoksa insanın eleştirel aklı ile vardığı bir insanlaşma kavramı mıdır?

Kaynakça

- 1) Açık Toplum ve Düşmanları K.R. Popper Türk Siyasal İlimler Yayınları. Ankara. 1968
- 2) Critical Theory S.Sim Icon Books Ltd. London. 2009
- 3) Işık Bahçeleri A.Maaloof Telos Yayıncılık. İstanbul. 1996
- 4) Logic D.Cryan, S. Shatil Icon Books Ltd. London. 2007
- 5) Occidentalism I.Bruma, A.Margalit Atlantic Books. London. 2004
- 6) Philosophy D.Robinson Icon Books Ltd. London. 2007
- 7) Yeni Ortaçağ A.Işıklı İmge Kitabevi. Ankara. 2009

Atatürk Orman Çiftliği'nin Sahip Olduğu “Kurumsal Kimlik” Korunmalıdır!

Atatürk Orman Çiftliği Başkent Ankara'nın sahip olduğu toplumsal ve kültürel kimliği temsil eden ve değerlerini yansıtan çok önemli bir alandır. Ne yazık ki bu alan, gelişen ve büyüyen kentin önemli bir rant odağı olarak görülmeye başlamıştır.

Atatürk Orman Çiftliği'nin kuruluş amacı ziraat ve hayvancılıktır. Bunların uzantısı olarak endüstriyel tesisler inşa edilmiş, üretimin değerlendirilmesi amacıyla ticari birimler oluşturulmuştur. Bunun yanı sıra Başkent Ankara'nın sosyal yaşamına hizmet eden tesislere de AOÇ arazisi içinde yer verilmiştir. Atatürk'ün Vasiyeti'nde yaklaşık 52.000 dekar olarak Ankara halkına emanet ettiği AOÇ arazisinin yaklaşık %36'sının satışı / talanı 1950- 1983 yılları arasında çıkarılan 8 ayrı yasa ile gerçekleştirilmiştir. AOÇ'den koparılan bu alanlarda çimento fabrikasından otobüs terminaline, devlet mezarlığından atık su kolektörlerine, kömür depolarından benzinliklere kadar, Atatürk'ün vasiyetinde bulunmayan ve kurulma amaçları dışında kalan birçok kullanım bulunmaktadır. Bunların yanında, arazinin oldukça büyük bir bölümünün de kira, protokol gibi yöntemlerle devri/ tahsisi gerçekleştirilmiştir. Böylece, kamunun malı özel mülkiyete dönüştürülmüş, arazinin bütünlüğüne ve sürekliliğine zarar verilmiş, çok parçalı bir yapıya bürünmesine neden olunmuştur. Arazideki bu durum rant beklentilerinin de gün geçtikçe artmasına yol açmaktadır.

Son yıllarda ise, böylesi parçacı uygulamaları meşrulaştıran ve alanı büttüncül olarak rantta açmayı hedefleyen planlama girişimleri gündeme gelmiştir. Ankara Büyükşehir Belediyesi'nin

AOÇ alanını dilediği gibi kullanmasının önünü açacak yasal düzenleme 2006 yılında bir kanunla yürürlüğe sokulmuş, bunun hemen ardından alanı rantta teslim edecek bir imar planı onaylanmıştır. Meslek Odalarının açtığı dava sonucu iptal edilen bu planın ardından yeni bir plan girişimi geçtiğimiz aylarda bir kez daha gündeme getirilmiş, bu plan da meslek odalarınca yargıya taşınmıştır. Bu dava süreçlerinde ısrarla altı çizilen nokta Atatürk Orman Çiftliği'nin sahip olduğu tüm değerlerle birlikte korunmasının gerekliliğidir.

Başkent'in tam ortasında yer alan büyük bir alan olan AOÇ'de bugüne kadar yaşanmış olan bu olumsuz süreç, kuruluş amacının dışına çıkan kullanımlar ve düzenlemelerden kaynaklanmıştır. Atatürk Orman Çiftliği Müdürlüğü tarafından Çiftliğin “yeni kurumsal kimliği”ni belirlemek amacıyla açtığı logo yarışması da, AOÇ'de geçmişte yaşanan planlama ve karar süreçleriyle benzerlik taşımaktadır. Beklentisinin tam olarak ne olduğu anlaşılmayan bu yarışmanın sürecinde, Atatürk'ün vasiyeti ile topluma mal edilmiş olan Atatürk Orman Çiftliği'nin logosunun değiştirilmesine bürokrasi karar vermiş, katılımcı bir süreç yine işletilememiştir.

Bu değişiklik girişimi, kentin belleğini oluşturan bir simgenin daha silinmesi anlamına gelmektedir. Bu yönüyle girişimin bizzat kendisi simgeseldir ve son yıllarda örnekleri artan ve kentlileri kentlerine yabancılaştıran girişimler dizisinin son halkası olarak değerlendirilmelidir. Kurumun logosunun, herhangi bir şirket mantığıyla, pazarlama gücünü artırmak hedefiyle veya tüketici-leri cezbetmek arayışıyla değiştirilmesi, AOÇ'nin mekânlarının ardından ku-

rumstal niteliğinin de sermayenin mantığına terk edilisinin işaretidir. Bu girişim, tam da AOÇ'nin sahip olduğu kurumsal kimliğin kavranamamışlığının göstergesi olarak anlaşılmalıdır.

Atatürk Orman Çiftliği, kurulduğu günden bu yana kuruluş amacıyla ve varlığıyla başlı başına bir kurumsal kimliktir ve toplumca benimsenmiş bu kimlik değiştirilemez, değiştirilmemelidir.

TMMOB Mimarlar Odası Ankara Şubesi

TMMOB İnşaat Mühendisleri Odası Ankara Şubesi

TMMOB Elektrik Mühendisleri Odası Ankara Şubesi

TMMOB Peyzaj Mimarları Odası
TMMOB Çevre Mühendisleri Odası

Ankara Şubesi

TMMOB Şehir Plancıları Odası Ankara Şubesi

TMMOB Ziraat Mühendisleri Odası Çankaya Kent Konseyi

Mülkiyeliler Birliği Genel Merkezi
Mülkiye Dergisi

Koleksiyoncular Derneği
Bilim ve Ütopya Kooperatifi

VEKAM
Çankaya Filatelik Araştırmalar Derneği

KİGEM (Kamu İşletmeciliğini Geliştirme Merkezi Vakfı)

Ankaralılar Kulübü Derneği
Kavaklıdere Dayanışma ve Güzelleştirme (Kavaklıderem) Derneği

Cumhuriyet Kadınları Derneği
Türk Kadınlar Birliği

Sıhhiye Sivil Toplum Platformu
Türkiye Sakatlar Derneği Ankara

Şubesi
CUMOK Ankara

Aklın Yıkımı*

Felsefi olarak bakıldığında da -bu savaşın Marxçılık karşısında bir yarış haline gelmesinden çok sonra- akıl ve akıl-karşıtlığı, materyalist diyalektikler ve usdışıcılık arasındaki belirleyici yarışın yalnızca emekçi sınıfın kentsoyluluk karşısındaki zaferi, kapitalizmin devrilmesi ve sosyalizmin kurulmasıyla nihai sonuca ulaşabileceğini biz Marxçılar biliyoruz.

Giriş

Sanat ve yazın tarihi gibi felsefe tarihi de asla, kentsoylu tarihçilerin düşündüğü gibi, yalnızca felsefi düşüncelerin ve hatta kişilerin tarihçesi değildir. Felsefe sorunları ve onların hangi yönde çözülebileceğini ancak üretim güçlerinin evrimi, toplumsal gelişmeler ve sınıf mücadelelerinin gelişimi belirler. Herhangi bir felsefenin kesin, temel çizgilerini izlemenin tek yolu bu birincil güçlerin gözlemlenmesidir. Sözde içkin bir felsefi gelişimden yola çıkarak felsefe sorunlarının karşılıklı ilişkilerini saptamaya ve çözme-

ye çalışılması halinde kaçınılmaz bir biçimde meydana gelecek olan şey, en önemli karşılıklı ilişkilerin idealist bir çarpıtılmasıdır. Bu, bir tarihçinin gerekli bilgiye sahip olduğu ve -özel olarak- nesnellik doğrultusunda dürüst bir arzu taşıdığı durumda bile geçerlidir. Kuşkusuz bu bakış açısının karşıtı olarak sözde insancı (geisteswissenschaftlich) tutum, ileri değil ama geri bir adımdır: Çarpıtmaya yol açan ideolojik başlangıç noktası yerinde durmaktadır ama daha da bulaşmış ve ideolojik olarak çarpıtıcı haldedir. Dilthey ve yandaşlarını, Erdmann gibi Hegelcilerin felsefi tarih yazıla-

rıyla karşılaştırmak yeterlidir.

Bunu bu şekilde tartışmak, genelleştirme meraklılarının zannettiği gibi salt felsefi sorunların ihmal edilmesini gerektirmez; tam tersine. Kalıcı anlam taşıyan önemli soranlarla önemsiz, akademik kılı kırk yarmalar arasındaki farkı ancak böylesi bir bağlam net olarak gösterebilir. Toplumsal yaşama önderlik eden, felsefi düşüncelere ger-

Felsefede sorunları ve onların hangi yönde çözülebileceğini ancak üretim güçlerinin evrimi, toplumsal gelişmeler ve sınıf mücadelelerinin gelişimi belirler. Herhangi bir felsefenin kesin, temel çizgilerini izlemenin tek yolu bu birincil güçlerin gözlemlenmesidir.



Alman halkının yazgısı, trajedisi, çağdaş kentsoylu gelişim çizgisine çok geç girmesinde yatar.

* Bu makale, Georg Lukacs'ın Payel Yayınları tarafından basılan ve Ayşen Tekşen Kapkın tarafından çevrilen "Aklın Yıkımı (Cilt 1 ve 2)" adlı yapıtından derlenmiştir. Yapıtın, çeviride esas alınan özgün adı "Die Zerstörung der Vernunft"dur.



Georg Lukacs.

çek genişliğini kazandıran ve en dar felsefi anlamda da olsa onların derinliğini belirleyen şey budur. Bu açıdan bakıldığında tek tek düşünürlerin kendi konumlarının, toplumsal-tarihsel işlevlerinin ne kadar ayırdında oldukları tümüyle ikincildir. Dışarıda olduğu gibi felsefede de oylar tutumlara değil eylemlere verilir — düşüncelerin nesnelleştirilmiş ifadesine, tarihsel açıdan gerekli etkisine. Bu anlamda, her düşünür tarih karşısında kendi felsefesinin nesnel tözünden sorumludur.

Dolayısıyla artık kendini göstermeye başlayan konumuz, felsefe alanında Almanya'nın Hitler'e uzanan yoludur. Yani, bu somut yolun felsefeye nasıl yansıdığını ve Almanya'nın Hitler'e somut gelişiminin entelektüel bir yansıması olarak felsefi formülasyonların süreci hızlandırmaya nasıl hizmet ettiğini göstermeyi amaçlıyoruz. Bu nedenle, kendimizi bu gelişimin en soyut kısmını resmetmekle sınırlamış olmamız asla felsefenin çalkantılı somut gelişmeler bütünü içindeki önemini abartma anlamına gelmez. Ama felsefenin yönlendirici güçlerim hafife almanın da en az o kadar tehlikeli ve gerçeklikten uzak olacağını eklemenin gereksiz olacağına inanıyoruz.

Bu bakış açıları konuyu ele alış biçimimizi de belirleyecektir. Malzeme seçimi söz konusu olduğunda birincil konular toplumsal başlangıç ve işlevdir. Hitlercilikten (dış görünüşte) ne kadar uzak olursa olsun ve bu türden niyetleri (öznel olarak) ne kadar az barındırırsa barındırsın

"Nasyonal Sosyalist görüş" yararına gerçekleştirilen tüm entelektüel ön hazırlıkları aydınlığa çıkarmak görevimiz olacaktır. Bu kitabın temel tezlerinden biri "masum" felsefe diye bir şey olmadığıdır. Böyle bir şey asla var olmadı, özellikle de belirtmiş olduğumuz sorunla ilgili olarak. Bu, felsefi anlamda da tam olarak böyledir: Aklın yanında ya da karşısında yer al-

mak aynı zamanda bir felsefenin özelliğini ve toplumsal gelişmelerdeki rolünü de belirler. Akıl hiçbir zaman politik olarak yansız, tüm toplumsal gelişmelerin üzerine çıkarılmış bir şey olamaz. Her zaman bir toplumsal durumun ve gelişmekte olan bir eğilimin somut ussallığını —ya da usdışılığını— yansıtır, onu kavramsal olarak özetler ve böylece onu destekler ya da engeller. Ancak, aklın içerik ve biçimlerinin bu toplumsal belirleyicisi tarihsel bir görecilik içermez. Çünkü bu içerik ve biçimlerin tüm sosyo-tarihsel oluşumları, herhangi bir durum ya da evrimsel eğilimin ilerliciliği insan bilincinden bağımsız olarak işleyen nesnel bir şeydir. Şimdi, bu ileri adımın ussal ya da usdışı olarak yorumlanması ve biri ya da diğeri olarak onaylanması ya da reddedilmesi felsefede taraf olmada ve sınıf mücadelesinde çok önemli bir etmendir.

Bu toplumsal başlangıç ve işleyişi açığa çıkarmak büyük önem taşır ama tek başına asla yeterli değildir. Evet, ilerlemenin nesnelliği bir görüngü ya da yönelimi gerici olarak mahkûm etmek için yeterli olacaktır. Ama gerici felsefenin gerçek anlamda Marxçı-Leninci eleştirisi bu noktada durmayı kabullenemez. Felsefi yanlışın, temel felsefi sorunların çarpıtılmasının ve felsefenin başarılarının göz ardı edilmesinin vb. bu türden tutumların kaçınılmaz felsefi sonucu olduğunu gerçek anlamda ve felsefi malzeme içinden göstermek zorundadır. Bu noktaya kadar, içkin bir eleştiri haklı ve aslında felsefedeki gerici eğilimlerin betimlenme-

si ve sergilenmesinde vazgeçilmez bir öğedir. Klasik Marxçı yazarlar bu yöntemi sürekli olarak kullanmıştır. Örneğin, Engels Anti-Dühring ve Lenin'in, Empirio-Criticism adlı eserlerinde olduğu gibi. Toplumsal başlangıç ve işleyişi, sınıf özelliklerini, toplumun gerçek doğasının açıklanmasını vb. içeren kapsamlı bir araştırmada bir öge olarak içkin eleştiri reddetmenin felsefi bir mezhepçiliğe, bilinçli bir Marxçı-Leninci için aksiyomatik olan her şeyin okurları için de net olduğu şeklinde bir tutuma yol açması kaçınılmazdır. Lenin, komünistlerin siyasal tavrıyla ilgili olarak şunları söylemiştir: "Ama tüm sorun, bizler için eski moda olan şeyin sınıflar ya da kitleler için de eski moda olarak kabul edilmemesidir." Bu, felsefenin Marxçı bir sunumu için de tümüyle geçerlidir. Çeşitli kentsoylu ideolojilerle diyalektik ve tarihsel materyalizmin başarıları arasındaki karşısav, konuyu ele alış ve değerlendirme biçimimizin gözde görülür temelidir. Ama kişi bunların gerici niteliğini gerçekten somut bir biçimde göstermek istiyorsa her bir felsefenin içsel tutarsızlığını, çelişikliğini vb. gerçeğe dayanan, felsefi terimlerle kanıtlaması gerekir.

Alman usdışıcılık felsefesinin gelişimine ilişkin doğru bir bilgiye ulaşmak istiyorsak konuyla ilgili aşağıdaki etmenleri her zaman akılda tutmalıyız: Usdışıcılığın gelişiminin, Almanya'daki ve tüm dünyadaki ciddi sınıf mücadelelerine —ki bu da doğal olarak "içkin" bir gelişmenin reddedilmesini içerir— bağlı olduğu; savunubilgisel ve demagogik eğilimlerin yükselişini cesaretlendirmesi kaçınılmaz olan, gerçek felsefi gelişim için gerekli alanın sürekli olarak daralmasının yanı sıra içerik ve yöntemlerin birbirine benzerliği ve bunun devamı olarak da felsefi düzeyde sürekli ve hızlı bir düşüş bulunduğu. Hitler'in sağlamca yerleşmiş felsefi tepkinin tüm entelektüel motiflerini demagogik biçimde popülerleştirmeyi, usdışıcılığın gelişiminin ideolojik ve siyasal "taçlandırılmasını" nasıl başardığını ancak şimdi anlayabiliriz.

I. Yızıda Almanya'yı usdışıcılığın beşiği olarak fazlasıyla uygun kılan belli koşulları vermeye çalışacağız. Ama bu,

hem kentsoylu ilerleme kavramına hem de onun sosyalist kavramına açtığı sa-vaşla usdışıcılığın uluslararası bir görün-gü olduğu gerçeğini değiştirmez. Ayrıca, her iki dönemde de toplumsal ve siyasal tepkilerin önemli sözcülerinin çok çeşitli ülkelerden çıktığı tartışma götürmez. Bu, Fransız Devriminin hâlâ gelişme aşama-sında olduğu sırada İngiltere'de Burke ve daha sonra da Fransa'da Bonald, De Maistre ve diğerleri için de geçerlidir. Söz konusu düşünürlerin, tıpkı Almanya'da olduğu gibi, bu amaçla özel ve yeni bir felsefi yöntem kurmaksızın Fransız Dev-rimi ideolojisinin yanlışlığını kanıtlamaya çalıştıkları kesindir. Evet, aslında bu tür-den girişimlerde bulunulmuştu; örneğin, Maine de Biran'ı anımsayalım. Ama anı-lan son ismin bile Schelling ya da Scho-penhauer gibi kalıcı uluslararası yankıla-ra yol açmaktan uzak olduğu tartışılmaz.

Kuşkusuz, Almanya'yla başka bir yer arasındaki bu farkın belirleyici nedenleri yalnızca farklı ülkelerin somut tarihlerin-den çıkarılabilir. Almanya'da "klasik," en gelişmiş biçimleri kazanırken diğer ülke-lerde genellikle yarı yolda kalmış olan belli eğilimleri saptamak için bu türden tarihsel bir araştırma gerekecektir. Doğal olarak, felsefi kaynakları William James, Pareto, Sorel ve Bergson olan Mussolini olgusu akla gelir; ama burada bile ulusla-rarası etki faşizm öncesi Almanya'daki, en önemlisi de Hitler Almanya'sını- daki kapsam ve derinliğe ulaşmamıştır. Dola-yısıyla, usdışıcılığın tüm itici öğelerinin ortaya çıkışını her yerde gözlemleyebili-

riz. Gerçekten de o noktaya kadar ulus-lararası bir görüngüdür, özellikle de em-peryalist dönemde. Ancak, usdışıcılık Al-manya'da olduğu gibi tüm sonuçlarıyla evrensel olarak egemen bir eğilime yal-nızca fazlasıyla ender durumlarda, tek başına epizodik örneklerde ulaşmıştır. O noktaya kadar Alman gelişiminin ege-menliği sağlam kalmıştır.

On dokuzuncu ve yirminci yüzyıllarda Almanya hâlâ usdışıcılığın "klasik" topra-ğıdır; en çeşitli ve kapsamlı biçimlerde geliştiği, bu nedenle de —tıpkı Marx'ın kapitalizmi incelediği İngiltere gibi— en yararlı biçimde incelenebileceği toprak.

Bu gerçeğin Alman tarihinin en yüz kızartıcı sayfalarını oluşturduğuna inanı-yoruz. Almanların bunun üstesinden gel-meleri ve devamını ya da geri dönüşünü engellemeye yönelik güçlü adımlar at-maları için ayrıntılı bir araştırma gerekir. Dürer, Thomas Münzer, Goethe ve Karl Marx'ın ulusu geçmişte o kadar büyük şeyler başarmış ve gelecek için öylesine umutlar barındırmaktadır ki çok tehlikeli bir geçmiş ve onun zarar verici, tehditkâr mirasıyla acımasız bir yüzleşmeden kaç-masına gerek yoktur.

Almanya'nın tarihsel gelişiminin bazı özellikleri

Genel bir deyişle Alman halkının yaz-gısı, trajedisi, çağdaş kentsoylu gelişim çizgisine çok geç girmesinde yatar. Ama bu, önemli ölçüde bir genellemedir ve ta-rihsel olarak somutlaştırılması gerekir. Çünkü tarihsel süreçler olağanüstü kar-maşık ve çelişkilidir ve ne erken ne de geç bir giriş için aslında birinin diğerin-den daha iyi olduğu söylenemez. Yap-mamız gereken tek şey kentsoylu-de-mokratik devrimlere bakmaktır. Bir yan-dan, İngiliz ve Fransız halkları sırasıyla on yedinci ve on sekizinci yüzyıl sonun-da kendi kentsoylu-demokratik devrimle-ri için savaşıyor Almanların çok önüne geçmiştir. Ama öte yandan, Rus ulusu-nun günümüzde Alman ulusunda hâlâ sürmekte olan acı ve çatışmalardan ken-disini öylelikle koruyarak kentsoylu-de-mokratik devrimini bir emekçi devrimine dönüştürmeyi başarması tam da gecik-miş kapitalist gelişiminin bir sonucu-ya. Dolayısıyla, sosyo-tarihsel eğilimlerin so-mut etkileşimini her zaman dikkate alma-mız gerekir; ama bu çekimlerde birlikte



Alman (çağdaş) tarihindeki belirleyici et-menin bu noktada, yani tüm sosyal, poli-tik ve ideolojik sonuçlarıyla kapitalizmin gecikmiş gelişiminde yattığını göreceğiz.

Belli başlı Avrupa halkları çağdaş dö-nemin başında kendilerinden uluslar oluşturdular. Feodal parçalanmanın yeri-ni almak üzere birleşik ulusal alanlar ya-rattılar ve buradan tüm halkı saran ve bir-leştiren bir ulusal ekonomi, tüm sınıf ay-rımlarına rağmen birleşik bir ulusal kültür gelişti. Kentsoylu sınıfının gelişiminde ve onun feodalizmle mücadelesinde, bu bir-leşmenin yönetsel organı olarak geçici varlık kazanan şey her zaman mutlak monarşiydi.

Almanya farklı, zıt bir doğrultuda iler-lemeye işte bu geçiş döneminde başladı. Bu, hiçbir biçimde Almanya'nın Avru-pa'daki genel kapitalist gelişim çizgisinin tüm gerekliliklerinden uzak kalabildiğini ve gerici tarihçilerle, onlardan sonra ge-len faşist tarihçilerin iddia ettiği gibi tü-müyle benzersiz bir biçimde büyüyerek ulus haline geldiğini söylemek değildir. Genç Marx'ın son derece etkili bir biçim-de belirttiği gibi Almanya "bu gelişimin hazırlarını, kısmi doyumunu paylaşmadan yalnızca acılarını paylaştı." Dahası, bu gözlemine kehanetsi tahminini ekledi: "Bu nedenle günün birinde Almanya ken-disini Avrupa'nın özgürlük seviyesine hiç çıkmadan çöküş seviyesine gelmiş ola-rak bulacaktır."

Almanya, belli başlı Avrupa güçleri-nin çatışan çıkarlarının savaş alanı ve



kurbanı haline gelmekle politığın yanı sıra ekonomik ve kültürel olarak da iflas etti. Bu genel bozulma yalnızca ülkenin evrensel olarak yoksullaşması ve yıkılmasında, hem kültürel hem de endüstriyel üretimin geriye dönük gidişatında ve bir zamanlar büyüme halinde olan kentlerin gerilemesinde vs. değil tüm Alman halkının kültürel fizyonomisinde de dış vuruluyordu. On altı ve on yedinci yüzyılların büyük ekonomik ve kültürel yükselişlerinden hiçbir pay almadı; yani ortaya çıkmakta olan kentsoylu aydın sınıfı da dâhil olmak üzere halk kitleleri belli başlı uygar ülkelerin gelişiminin çok gerisinde kaldı. Bunun nedenleri öncelikle maddiydi. Ama aynı zamanda Alman gelişiminin belli ideolojik özelliklerince de belirleniyorlardı. İlk olarak, İngiltere ya da Fransa'yla karşılaştırıldığında küçük Alman dükalıklarında yaşamla ilgili olarak inanılmaz bir küçümseyicilik, dar görüşlülük ve öngörüsüzlük söz konusuydu. İkinci ve bununla yakından bağlantılı olarak vatandaşların hükümdara ve onun bürokratik düzeneğine

bağlılıkları çok daha fazla ve daha somuttu; ayrıca ideolojik olarak düşman ya da eleştirel bir tutum için gerekli olan zemin başka yerde olduğundan çok daha kısıtlıydı. Bir diğer nokta da Lutherçiliğin (ve daha sonra Pietizmin) dış itaatkârlığı bir iç uysallığa dönüştürerek ve böylece Engels'in "kölece" olarak adlandırdığı kaybeden zihniyetini besleyerek bu alanı öznel anlamda da daraltmış olmasındır. Kuşkusuz burada iki yanlı bir etki sergilenmekteydi ama karşı çıkış alanını hem nesnel hem de öznel olarak durmaksızın daraltan bir etkiydi bu. Bu durumda Almanlar'ın (birleşmiş bir Almanya için henüz gerçekleşmemiş) mutlak monarşiyle yönetimi, daha ileri evrelerindeki kapitalizme uygun daha üst düzey bir politik biçimle değiştirmeyi amaçlayan kentsoylu devrimci hareketlerle işi olamazdı. Rakip güçlerin yapay bir biçimde varlıklarını koruduğu küçük eyaletler yalnızca bu güçlerin uşağı ola-

rak var olabilirdi. Dış görünüşte model aldıklarına benzemek için ancak çalışan sınıfın en acımasız ve giderek kötüleyen bir biçimde sömürülmesi sayesinde varlıklarını koruyabilirlerdi.

Doğal olarak, böyle bir ülkeden zengin, bağımsız ve güçlü bir kentsoyluluk ve ona uygun ilerici devrimci bir aydın sınıfı gelişmeyecekti. Kentsoylu ve küçük-kentsoylu sınıflar ekonomik olarak saraylara batı Avrupa'daki herhangi bir yerde

gerçekleşmedi ve kentsoylu sınıfının ekonomik ve kültürel güçlenmesiyle yan yana ilerledi. Ancak, kentsoyluluk ulusal birliğin önündeki engelleri kaldırmak ve hatta bu soruyu ciddi politik terimlerle seslendirmek için bile hâlâ çok zayıftı. Ama geri kalmışlık genel olarak sezilmeye başlamıştı, ulusal bir duygu uyanıyordu ve yerel ölçekte de olsa bu temele dayalı belli programlarla politik birleşmelerin gerçekleşmesi şansı bulunmamasına

karşın ulusal birlik özlemi giderek büyüyordu. Yine de ekonomik kentsoylulaşma gerekliliği feodal mutlakiyetçi küçük eyaletlerde giderek daha güçlü bir biçimde ortaya çıkmaktaydı. Engels'in Almanya'daki statükonun toplumsal damgasını gördüğü o sınıf uzlaşması, 1840'lar kadar geç bir dönemde —ilkinin önderliğiyle— soylulukla küçük-kentsoyluluk arasında şekillenmeye başlamıştı. Bu uzlaşma Avrupa'daki herhangi bir yerde olduğu gibi burada da feodalizmin çöküşünün, kentsoyluluğun politik güç mücadelesinin geçiş biçimi haline gelen bürokratikleşme şeklindeydi. Evet, Almanya'nın bu



Engels'in Almanya'daki statükonun toplumsal damgasını gördüğü o sınıf uzlaşması, 1840'lar kadar geç bir dönemde şekillenmeye başlamıştı.

olduğundan daha fazla bağımlıydı. Bu nedenle de o sıralarda Avrupa ülkelerinde bulunamayacak olan bir kölelik, adi, kötü ve sefil bir ruh orada gelişti. Doğmakta olan çağdaş dönemin devrimlerinde en önemli itici gücünü oluşturan —feodal sınıflar hiyerarşisi dışındaki— avam gruplaşmalar durgun ekonomik gelişim nedeniyle Almanya'da ya çok azdı ya da hiç görülüyordu. Köylü Savaşında Münzer yönetiminde önemli bir rol oynamışlardı; şimdi ise var oldukları ender yerlerde lümpenproletariat'a meyleden kölemsi ve rüşvetçi bir toplumsal katman oluşturmuyorlardı. Elbette, on altıncı yüzyıl başında Almanya'nın kentsoylu devrimi çağdaş yazılı dilde ulusal bir kültür için ideolojik bir temel yaratmıştı. Ama bu köklü ulusal utanç döneminde horlanıp, ilkelleştirilerek bu temel de gerilemeye uğratıldı.

Ekonomik iyileşme on sekizinci yüzyıla, özellikle de onun ikinci yarısına dek

çoğunlukla çaresiz küçük eyaletlere bölünme süreci çok mütevazı biçimler almıştı ve soylulukla küçük kentsoyluluk arasındaki uzlaşmanın özü, ilkinin daha üst düzey ve ikincisinin daha alt düzey bürokratik görevleri üstlenmeleriydi. Ama toplumsal ve politik yaşamın bu kötü ve geri kalmış biçimlerine rağmen Alman orta sınıfı en azından ideolojik anlamda güç mücadelesi için silahlanmaya başlıyordu. Batıdaki ilerici hareketlerden koparıldık-tan sonra İngiliz ve Fransız Aydınlanmasıyla temaslar kuruyor, onu özümüyor ve hatta kendi isteğiyle kısmen güçlendiriyordu.

Alman halkının tinsel ve politik liderliğinin kendi içinde köklü bir kopukluk ve ulusal birlik seferberliğinin amaçları ve yöntemleriyle ilgili olarak yaygın bir ideolojik karmaşa söz konusuydu. Yine de tüm bunlara rağmen ulusal birlik, bu dönemde Alman halkının önemli kesimlerini kapsayan kitle hareketi tarafından —

Köylü Savaşından beri ilk kez— arzulan bir hedef haline geldi. Bunun üzerine ulusal birlik konusu (ilk kez Lenin'in net olarak formüle ettiği gibi) Alman kentsoylu devriminin ana sorunu haline geldi.

On dokuzuncu yüzyıl Almanya tarihini incelersek Lenin'in gözleminin her evrede doğru ve geçerli olduğuna ikna oluruz. Ulusal birlik mücadelesi gerçekten de on dokuzuncu yüzyıl Almanya'sının politik ve ideolojik gelişimine egemen olmuştur. Bu sorunun sonunda çözümlenmiş biçimi 1850'lerden günümüze dek tüm Alman entelektüel yaşamı üzerinde izini bırakmıştır.

Bunun altında Almanya'nın gelişiminin temel benzersizliği yatar ve her şeyin, etrafında çözüm bulunduğu bu eksenin onun gecikmiş kapitalist gelişiminin sonucundan başka bir şey olmadığı kolayca görülebilir. Diğer belli başlı batılı uluslar, özellikle de İngiltere ve Fransa mutlak bir monarşi yönetiminde ulusal birliğe zaten ulaşmıştı yani, onlar söz konusu olduğunda ulusal birlik, kentsoylu ve feodal yaşam arasındaki sınıf çatışmalarının ilk ürünlerinden biriydi. Öte yandan, Almanya'da kentsoylu devrim ilk olarak ulusal birlik için savaşacak ve onun köşe taşlarını döşeyecekti. (Yalnızca İtalya benzer bir gelişim yaşamıştı; dahası, iki ülke arasındaki tüm tarihsel farklılıklara rağmen bu gelişimin entelektüel sonuçları çok yakın geçmişte önemli yankılar yaratmış olan bir benzerlik gösteriyordu.) Şu anda ayrıntılarına giremeyeceğimiz belli tarihsel koşullar Rusya'da bir mutlak monarşi yönetiminde ulusal birliğin gerçekleşmesini de söylüyordu. Dahası, bu ülkede devrimci hareketin gelişimi yani, Rus Devrimi de bu koşullar altında doğacak olan tüm sonuçları, Almanya'da geçerli olanlardan temelde farklı sonuçları gösteriyordu.

Küçük-kentsoylu ve avam kitlelerini üst orta sınıfın uzlaşma amaçlarına karşı harekete geçirmek Almanya'da çok daha zordu. Bunun birincil nedeni kentsoylu devrimin ulusal birlik şeklindeki baş konusunun avam kitlelerde, örneğin, farklı sınıflar arasındaki ekonomik zıtlığın kıyaslanmaya-

cak ölçüde daha belirgin ve dolayısıyla da avam kitlelerin gözüne daha hızlı çarpar biçimde olduğu köylü sorununun gerektirdiğinden, çok daha fazla gelişmiş bir farkındalık ve uyanıklık gerektirmesiydi. Bu görünürde tamamen politik doğa nedeniyle ulusal birlik konusu sorunu çözümlenmenin çeşitli olasılıklarında gizli kalan acil ve doğrudan kavranabilir ekonomik sorunları sıklıkla gözlerden sakladı. Çünkü burada devrimci yurtseverliğin karşı-devrimci şovenizme dönüşmesi diğer kentsoylu demokratik ayaklanmalarda olduğundan daha kolaydı — özellikle de sınıf uzlaşmasına yönelik üst orta sınıf eğilimleri ve 1848'den sonra doğan Bismarckçı Bonapartizm bilinçli olarak bu yöne saparken. Ama kitleler için ulusal birliğin gerçekleşmesinden önce bu türden manevralara ilişkin net bir görüş sahibi olmak bunun yüzyıllardır kesin kabul edildiği devletlerde olduğundan daha zordu. Bu, gizleyici eğilim ulusal birlik mücadelesinin —Almanya'yı oluşturan devletler birleşmeye geçmediği sürece (ve doğal olarak bu, sürecin başlangıcı değil sonuydu)— bir dış ilişkiler sorunu şeklini almasında nesnel bir biçim kazandı. Söz konusu biçim devletlerin karşılıklı ilişkilerinde "dış" politikasını ve Almanya'nın o ana kadarki gelişiminin bir sonucu olarak onun iç işlerine karışma olarak kabul edilen büyük dış güçlerle ilintili dış politikalarını içeriyordu. Bu da, zaman zaman demokratik devrimci görüşlü olanlar da dâhil olmak üzere, kitleleri bu "dış politika" kararlarından uzak tutmak

ve onları kör bir şovenliğe (1870'in Frankofobisi) sürüklemek için görünürde akla yakın bahaneler sağlıyordu.

Haklı ve devrimci bir ulusal heyecanın hızla gerici şovenizme dönmesi bir yandan kitlelerin üst orta sınıf ve monarşi yanlısı Junkerciler tarafından kandırılmasını kolaylaştırdı. Diğer yandan da demokratik devrim en önemli müttefiklerinden yoksun kaldı. Böylece, avam kitleler —yine, Neue Rheinische Zeitung'dan zamanında ve yerinde uyarılara rağmen— buna bir son vermeyi ve Polonyalıları devrimci Almanya'nın doğal müttefikliğinden, hem Alman hem de uluslararası ölçekte gerici güçlere karşı seferberlikte gerçek ortaklara dönüştürmeyi başaramazken 1848'de Alman kentsoyluları gerici şovenist bir ruhla Polonya sorununu sömürmeyi başarmıştı.

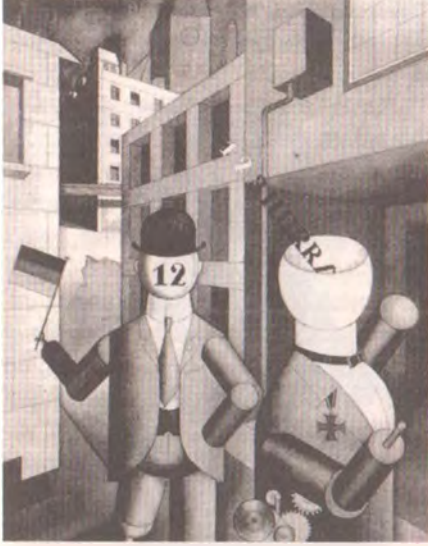
Bu aleyhte koşulları, güncel konunun kentsoylu-demokratik devrim olduğu sırada Almanya'nın kendisini içinde bulunduğu ulusal olarak bölünmüş durum yaratmıştı. Devrimin öznel etmeni söz konusu sürece politik bir hazırlık olmaksızın devrime başlamak kentsoylu, küçük-kentsoylu, avam kitleler ve emekçi sınıfı için bir dezavantajdı. Küçük eyaletlere bölünme, halkın alt kesimlerinin devrimci-demokratik eğitiminin yanı sıra avam kitleleri arasında devrimci demokratik geleneklerin gelişimi için de büyük bir talihsizlikti. Biricik politik deneyimleri yalnızca Kleinstaaten sınırları içinde küçük ve önemsiz yerel mücadelelerden oluşuyordu. Soyut bir biçimde bu mücadelelerin

üstüne çıkarılan ortak ulusal çıkarlar böylece kolaylıkla klişelere dönebilirdi. Önde gelen kentsoylu ideologların gerçekleştirdiği, en kaba biçimiyle Frankfurt Ulusal Kongresinde ifade bulan bu klişeleştirme —bilinçli ya da bilinçdışı biçimde, isteyerek ya da istemeyerek— kolayca gerici kanallara yönlendirilebilirdi.

Almanya'da demokratik geleneklerin başlangıcının önündeki önemli bir ideolojik engel Alman tarihinin giderek artan biçimde ve büyük ölçekte çarpıtılmasıydı. Burada da



"Almanlaştırma", Batı kentsoyluluğunun demokratik ve ilerici gelişimlerinin ilke ve ürünleri Almanlığa aykırı ve Alman "ulusal ruhunun" özelliğine zıt olmakla eleştirildi.



Usdışıcılık ve ilerleme düşmanlığı yan yana gelir. (Çizim: George Grosz)

ayrıntılarına ilişkin bir özet bile veremeyiz. Çok kısa olarak belirtmek gerekirse bu, Alman gelişiminin geri yanlarını idealleştirme ve "Almanlaştırma," yani tam da Alman gelişiminin gecikmişlik niteliğim özellikle güzel ve "Almanya'nın özünü" uyumlu olarak öven bir tarih versiyonu sorunuydu. Batı kentsoyluluğunun demokratik ve ilerici gelişimlerinin ilke ve ürünlerini Almanlığa aykırı ve Alman "ulusal ruhunun" özelliğine zıt olmakla eleştirdi ve reddetti. Alman tarihinde ilerici dönüşlerin tohumları —Köylü Savaşı, Mainz'daki Jakobencilik, kurtuluş savaşları dönemindeki belli demokratik eğilimler, 1848 devrimindeki Temmuz Devrimine avam tepkiler— ya tümüyle örtülmüş ya da okuru korkunç uyarılar olarak etkileyecek ölçüde çarpıtılmıştır. Bundan böyle Alman kentsoylu terminolojisinde 1848 "çığırılık yılı" olarak anılacaktı. Bunun tersine Almanya tarihindeki gerici dönemlerin görkemli ve şerefli görünmesi sağlanmıştı.

Ancak bu yeniden yazma yalnızca tarihsel olgular, bunların seçilmesi ve ele alınmasıyla sınırlı değildi. Sosyal ve tarihsel bilimlerinin yöntembilimini, daha da önemlisi Almanya'daki sosyal ve tarihsel düşüncenin tamamını önemli ölçüde etkilemiştir. Kısaca özetlemek istersek 1848 öncesi dönemin tarih ve toplumun ussal yasalarını kavrama çabalarından sonra (burada yalnızca Hegel'den söz etmek bile yeterlidir) yeni bir sosyo-tarihsel

usdışıcılık dalgasının doğduğunu söyleyebiliriz. Bu, daha Romantik hareket ve onun yan ürünleri zamanında bile güçlü bir biçimde gelişmişti ama yalnızca 1848 devriminin bastırılmasından sonra ege-men bir eğilim haline geldi. Bu noktada söz konusu eğilimin yöntembilimsel ve bilimsel bir nitelemesinden çok —göreceğimiz gibi, emperyalist dönemde usdışıcılığın onunla çok sayıda kesişme noktası bulmasına karşın gene de bu, temelde yeni bir şey sunuyordu— biz onun Almanya'nın toplumsal ve politik yaşamındaki kökleriyle ilgiliyiz.

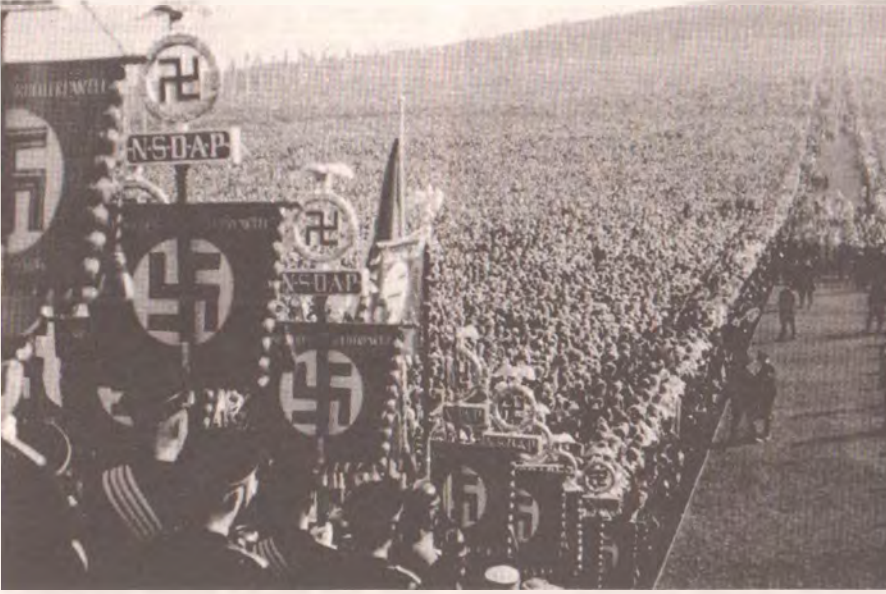
Tüm bunların içindeki en önemli etmen ortalama bir Almanın 1848 devriminden hiçbir biçimde etkilenmemiş olan kaybetmeye mahkûm zihniyeti ve aynı zamanda ne kadar yüceltilmiş olursa olsun entelektüel zihniyettir. Batıda demokratik gelişmelerin temelini oluşturan modern çağın başlangıcındaki önemli ayaklanmaların Almanya'da yüzlerce yıl sürecek küçük Uranlıkların kurulmasıyla sonuçlandığını ve Alman Reformasyonunun bunlara boyun eğme ideolojisi yarattığını belirtmiştik. Ne Napoleon boyunduruğundan kurtulma mücadeleleri ne de 1848 yılı özünde bunu değiştiremezdi. Alman ulusunun birliği devrim yoluyla değil de tepeden inme" bir biçimde ve tarihsel söylenceye uygun olarak kan ve çelik", Hohenzollern'lerin "misyonu" ve Bismarck'ın dehası" sayesinde gerçekleştiğinden Alman zihniyet ve ahlâkının bu yönü neredeyse hiç değişmeden kaldı. Sıklıkla, kısmen ortaçağa özgü küçük kentlerin yerinde büyük kentler gelişti; esnafın, sanatçının ve küçük girişimcinin yerini tüm ajanlarıyla birlikte büyük kapitalist aldı; dünya politikaları mahalle politikalarını gölgede bıraktı — ama bu süreç esnasında Alman halkının "otoriteleme" itaati yalnızca küçük değişimlere uğradı.

Reich'in kurulmasıyla birlikte ve aslında buna uzanan dönem boyunca söz konusu olan sorunların nesnel temelleri daha da karmaşılaştı. Almanya'nın ekonomik geri kalmışlık durumu giderek düzeldi. Tam tersine: emperyalist dönemde Alman kapitalizmi o zamana dek Avru-

pa'da önde gelmekte olan İngiliz kapitalizmini geçmişti; Almanya dünyanın — Birleşik Devletlerden sonraki— en gelişmiş ve en tipik kapitalist alanı haline geldi. Ama görmüş olduğumuz gibi aynı zamanda demokratik olarak geri kalmış toplumsal ve politik yapısının pekişmesi söz konusuydu (tarımsal koşullar, sözde parlamentarizm, İmparatorun "kişisel yönetimi," küçük dükallara bölgesel bölünmenin kalıntıları vb.)

Almanya'da ekonomi ve politika arasındaki bu şekilde sunulan çelişkili ilişkiler Alman kapitalizminin evrimini engellemedi — Almanya'daki "Prusya'ya özgü" kapitalist gelişim yolu burada tamamen somut hale gelir. Bu nedenle, kaçınılmaz bir zorunluluk olarak bir ideoloji ortaya çıktı. Söz konusu ideoloji Almanya'nın ekonomik ve politik yapıları arasındaki çelişkinin demokratik batıya kıyaslandığında daha iyi bir potansiyel içeren, daha ileri bir gelişim evresi olduğu şeklinde entelektüel savunusundan oluşuyordu.

Açıktır ki bu savunma da felsefi desteği usdışıcılıkta aramak zorundaydı. Kuşkusuz, burada her türden kavramın ortaya çıkması ve onları tarihsel ve felsefi açıdan çözümlemek olasıydı; aslında yalnızca onları listelemek bile bu araştırmaların sınırlarını aşardı. Dolayısıyla yalnızca ortaya çıkan bazı tipik kuramları belirteceğiz. Kapitalizm —olumlu ya da olumsuz bir ruhla, istekle, istemeden ya da boyun eğmeyle— "önceden belirlenmiş" olarak görülebilir; yalnızca Treitschke'nin Gümrük Birliğinin kökenine ilişkin açıklamasından söz etmem yeterlidir. Almanya'nın fazlasıyla gelişmiş kapitalizmi böylece usdış bir "yazgı" sınıfına girer ve (yine usdış ama farklı biçimde sınıflandırılmış) diğer ilkenin aracı olan Alman devleti, yönetimde olanın tamamen kişisel (dolayısıyla yine usdış) mizacına dayanarak ekonominin kör "talihine" anlam yüklemeye görevini üstlenir. Ya da (Alman biçimiyle) devlete kapitalist ekonominin temsil ettiği hastalıklı, yaşamı yok eden ussallığa, sağlıklı —usdış— bir karşı denge atfederiz vesaire, vesaire. Tüm bu türden kavramlar batılı demokrasilerdeki evrensel kentsoylu ilerleme düşüncesine karşı bir polemik içerirler. Feodal biçimlerden devletin ve toplumun ge-



Umutsuzluk Nasyonal Sosyalizmi geniş kitlelerle birleştiren toplumsal-ruhsal bir bağdır.

lişmesinin, bunların giderek artan bir biçimde kapitalizmin istemlerine uyum sağlamasının (Herbert Spencer'ın toplumbilimini anımsayalım) ileri bir adım olduğu düşüncesinin reddi anlamına gelirler. Tam tersine, Alman gelişimi eski (ussal olmayan) yönetim biçimlerinin korunmasının bir sonucu olarak ussal yönelimli batı toplumunun ve sosyal düşünüsünün hiçbir zaman çözüm bulamadığı çeşitli sorunları (etik, kültürel vs.) çözebildiği için Alman gelişimi daha üstün olarak değerlendirilmişti. Bunda etkin sosyalizmin savaşımının belirgin bir rolü olduğunu söylemeye gerek yoktur.

Dolayısıyla, usdışıcılık ve ilerleme düşmanlığı yan yana gelişir. Hızla kapitalist alana gelişen bir Almanya'nın toplumsal ve politik geri kalmışlığının etkin bir ideolojik savunmasını bu birliktelik içinde oluşturdular. Alman tarih yorumunun, özetlemiş olduğumuz "felsefi" savlarının yine daha önce sözünü ettiğimiz tarihsel mitlerin uydurulması üzerinde önemli etkisi olduğu açıktır.

Almanya'da, demokrasinin ulusun kendi yararı için dışarı atması gereken "batıdan ithal", zararlı ve yabancı bir cisim olduğu şeklindeki eski önyargı Weimar Cumhuriyeti sırasında kentsoyluluk ve küçük-kentsoyluluğun geniş kesimleri arasında yeniden rağbet görmeye başla-

dı, öznel olarak inanmış pek çok demok-ratta gelenek eksikliğinin bir göstergesi de demokrasinin iddiaya göre "batılı" özelliğini kendi propagandalarının temeli kılmalarıdır. Alman-karşıtı duygularını, batılı demokrasi heveslerini incelişsiz ve taktik olarak yanlış bir biçimde öne çıkararak gericilerin demokrasi karşıtı hikayeler uydurmalarına istemeden yardımcı oluyorlardı. (Bu ideoloji en net olarak Weltbühne çevresinde görülür.) Bir diğer nokta da köktenci kentsoylu aydın kesiminin ulusal utanca yönelik nihilist tutumuydu (soyut pasifizm); değişik biçimlerde de olsa işçi hareketine de uzanan bir nihilizm. (Bu eğilim Alman Bağımsız Sosyalist kampında özellikle belirgindi ama Rosa Luxemburg'un ideolojik hatalarının etkisiyle Alman Komünist Partisi bile gelişiminin başlangıcında bu ulusal nihilizmden uzak kalmamıştı.)

Yine de Hohenzollern monarşisini yeniden kurma yolundaki girişimler sonuç vermedi (1920 Kapp Putsch). Weimar Cumhuriyetinin emekçi-karşıtı, devrim-karşıtı eğilimleri nedeniyle temsilcilerinin sivil ve askeri sistemdeki güçlü konumlarını büyük ölçüde korumalarına karşın eski düzeni yemden kurmayı öneren parti, "Alman Ulusal" hiçbir zaman gerçekten büyük ve etkin bir kitle partisi olamadı. Gericiler ancak 1929'da başlayan büyük krizin bir sonucu olarak büyük kitlelerin düş kırıklığı zirveye çıktığı zaman

"Nasyonal Sosyalist Alman İşçi Partisinde" Hitlerci faşizmde kendine yer bulabildi.

'Uzun bir hazırlık dönemi geçiren ve "Nasyonal Sosyalist dünya görüşünde" mükemmelliğe ulaşan bu usdışıcılığın 1848 öncesi ve sonrasındaki usdışıcılıktan niteliksel olarak farklı olması gereği de ortaya çıkacaktır. Kuşkusuz, Alman kentsoyluluğunun iç savaş sırasında usdışıcılığa açık olması, eski usdışıcı felsefeler sayesinde "eğitilmiş olması" hiç de kötü bir rol oynamaz. Ama yeni, faşist eğilimin büyük kitleler üzerinde güçlü yayılımını sosyal açıdan anlamak istersek birkaç yeni sosyo-ideolojik görüngüye bakmamız gerekir.

Burada karşımıza çıkan ilk şey işçi sınıfındaki bir değişimdir. Bu akıl karşıtı eğilimin çalışan sınıfın önemli bölümleri de dâhil olmak üzere geniş kitleleri ele geçirmesi ve işçilerin daha önce hiç zarar görmeden savuşturdıkları savları şimdi hevesle kabullenmeleri şaşırtıcıdır. Çünkü kitleler söz konusu olduğunda akıl ya da usdışıcılık sorunu, aydın kesim için olduğundan farklı bir biçimde, salt kuramsal bir sorun olmaktan çok yaşamsal bir sorun etkisi yaratır. İşçi hareketlerinin büyük başarıları, durumu düzeltmek için başarılı mücadelelere ve kapitalizmin önceden görülebilir yıkılışına ilişkin beklenti işçi sınıfını kendi yaşamlarında, kendi tarihsel gelişimlerinde ussal ve olması gereken bir şey görmeye yöneltti. Her başarılı mücadeleye, gericilerin her çürütülüğü (örn. sosyalist karşıtı yasalar sırasında) bu görüntüyü güçlendirdi ve gericilerin o sırada ileri sürdüğü derme çatma dinsel-usdışıcı propagandaya karşı sınırsız bir küçümsemeyi akıllara soktu.

Reformizmin zaferi ve reformistlerin Weimar sistemine katılmasıyla birlikte bu durum sert bir biçimde değişti. Usçuluk düşüncesi temelden farklı bir vurgu kazandı. Bernstein, onun yerine liberal kentsoylulukla uzlaşmanın ve kapitalist topluma uyumun yavan ve incelişsiz "realpolitik makullüğünü" önererek sosyalist bir toplum ve "nihai bir amaç" için devrimci mücadeleyi hayali olduğu gerekçeyle küçümsemeye çalışmıştı. Sosyal demokratların yönetime geçtiği andan iti-

G.W.F. Hegel

Vida,
persuamente
e obra

Hegel'in diyalektiği kentsoylu felsefedeki en üst evre, güçlüklerle entelektüel olarak başa çıkma doğrultusunda en enerjik girişimdi.

baren bu "Realpolitik makullük" üyeleri-ne, propagandasına ve hepsinden önemlisi eylemlerine egemen olmuştu. Devrimin ilk yıllarında bu propaganda iç-kin sosyalizasyon demagogik vaatleriyle iç içe geçmişti; komünistlerin izlediği "gerçekdışı felaket politikasının," "akıldışı" maceraların tersine bu "akılcı" biçimde gerçekleştirilecek olan bir sosyalizm. Almanya'da "görelî durağanlık" reformist kuram ve uygulamada Bernstein'ın usçuluğunun mutlak egemenliği anlamına geliyordu. Büyük ekonomik dünya krizi döneminde dümen başında olan reformistler bu "Realpolitik makullük" çizgisini yılmaz bir azimle sürdürdüler. Dolayısıyla, "akıl" uygulamada kitleler için şu anlama geliyordu: ücret indirimi nedeniyle greve gitmemek, ona boyun eğmek; işsizlik ödemeleri azalır ya da giderek daha fazla insan bunları almaktan mahrum edilirse herhangi bir gösteriden, enerjik adımlar atmaktan kaçınmak; en kanlı faşist provokasyonlarından uzak durmak, güvenliğe sığınmak, çalışan sınıfı ve onun geçiş üstünlüğünü savunmamak ama Dimitrov'un doğru olarak nitelediği gibi tehlikeden uzak durmak ve yılanı deliğinden çıkarmaya kalkışmamak.

Böylece reformcu "akıl" yalnızca işçi sınıfım emperyalist kapitalizm ve gücü ele geçirmek için silahlanmakta olan faşizm karşısındaki mücadelelerde pratik

olarak çaresiz bırakmakla kalmadı. Doğru biçimde gerçekleştirilmiş mücadeleler sayesinde işçi sınıfının günlük durumunda bir düzelmeye ve nihai olarak da tam bir kurtuluşuna uzanan tarihsel gelişimlerdeki eski ussallık inancını da tehlikeye attı ve yıktı.

Nietzsche ve Dilthey'den Heidegger ve Jaspers'a kadar usdışı kötümserlikle ilgili olarak konferans platformlarında ve entelektüellerin salonlarında, kafelerinde söylenmiş olan her şeyi Hitler ve Rosenberg sokaklara taşımıştı. İster "Nasyonal Sosyalist Felsefe" yoluyla demagogik kabalastırmaya rağmen ister tam da o nedenle, bu gelişimin özel yöntembiliminin —temel içerikleri anlamında— ne kadarının korunduğunu göreceğiz. Kitle ruhbili-mi rız önüne alındığında başlangıç noktası tam olarak bu kitle umutsuzluğunun yanı sıra ondan kaynaklanan saflık ve mucizelere inançtı; ve bu noktada üstün nitelikli entelektüeller de kitlelere dâhildi. Umutsuzluğun Nasyonal Sosyalizmi geniş kitlelerle birleştiren toplumsal-ruhbilimsel bir bağ olduğu, hareketin gerçek dürtüsünün, kitleleri gerçekten etkilemesinin 1929 ekonomik kriziyle başlamasından bellidir. Giderek daha da somut toplumsal: İçimler alan başlangıçtaki genel felsefi umutsuzluğun bireysel varlığa yönelik büyük bir tehdide dönüştüğü anda başladı — dolayısıyla, daha önce belirtilmiş olan pratik doğrultudaki eğilimlerin felsefi umutsuzluğu gözü dönmüşlerin politikalarının hizmetine sokma olasılığı ortaya çıktığı anda.

Ama toplumsal-ruhbilimsel bir bağ olarak tek başına umutsuzluk yeterli olmazdı. Özellikle pratik niyeti açısından, daha önce sözünü etmiş olduğumuz saflık ve boş inanç öğelerini tam olarak içermesi gerekiyordu. Aslında bu öğeler vardı ve bu bir rastlantı değildi. Çünkü kişisel umutsuzluk ne kadar büyükse, bireysel varlığa yönelik tehdit duygusunu ne kadar çok ifade ediyorsa, —Alman gelişiminin toplumsal, tinsel ve ahlâki koşullarında— saflık ve boş inançlılığa o kadar çok yol açacaktı. Schopenhauer ve özellikle Nietzsche'den sonra usdışı kötümserlik, dışarıda nesnel bir dış dünya olduğu ve onun sınırsız ve eksiksiz bir biçimde algılanmasının umutsuzluktan doğan

sorunlardan çıkış yolunu göstereceği inancını yıktı. Dünya bilgisi artık giderek artan bir biçimde (daha da keyfi) bir dünya yorumuna dönüştürülüyordu. Doğal olarak, söz konusu felsefi eğilim bu kesimin her şeyi "otoriteden" bekleme alışkanlığını arttırdı, çünkü onlara göre yaşam da somut bağlantıların nesnel çözümlemesi sorunu değil nedenleri asla bilinemeyen kararları yorumlama sorunu-ydu. Mucizelere inancın toplumsal-ruhbilimsel kaynaklarından birinin burada yattığı da açıktır: durum ne kadar umutsuz olursa olsun "tanrının gözdesi olan deha"(Bismarck, II. Wilhelm, Hitler) "yaratıcı sezgisi" sayesinde "doğru" bir yanıt bulacaktı. "Güvenliğe" yönelik risk ne kadar büyük ve bireysel varlık ne kadar çok doğrudan bir tehdit altındaysa bu saflık ve mucizelere inancın da o kadar güçlü bir hal alacağı da açıktır. Dolayısıyla ele almakta olduğumuz şey Nietzscheci felsefeyi ve ortalama bir birahane felsefecisinin zihniyetini kucaklayan Alman orta sınıfının eski, geleneksel zaafıdır.

Bize sık sık hayretle büyük Alman halk kitlelerinin nasıl olup da Hitler ve Rosenberg'in ileri sürdüğü çocuksu söylenceyi tartışmasız kabul edebildiği sorulacaktır. Buna tarihi bir soruyla karşılık verebiliriz: Almanya'daki en eğitimli ve entelektüel olarak en üstün kişi Schopenhauer'in mitsel "istencine," Nietzsche'nin Zerdüş bildirilerine ya da batının çöküşü tarihsel mitlerine nasıl inanabilir? Ayrıca, Schopenhauer ve Nietzsche'nin entelektüel ve sanatsal düzeyinin Hitler ve Rosenberg'in kaba ve çelişkili demagogisinden kıyaslanamayacak "ölçüde üstün olduğunu söylemek yeterli değildir. Çünkü, felsefe ve yazın eğitimi olan bir insan Nietzsche'nin Schopenhauer'i yemden ele almasının nüanslarını epistemolojik olarak izleyebiliyor, çöküş eleştirisinin nüanslarını estetik ve ruhbilimsel bir duyarlılıkla takdir edebiliyor ve yine de Zerdüş mitine, üstinsan ve "sonsuz yineleme" mitine inanıyorsa temelde bunu anlamak —ya hiçbir zaman ya da yalnızca geçici olarak parti üyesi olmuş ve stajını tamamladıktan sonra dışarıda bırakılmış olan— az eğitimli, çalışan gençliğin Hitler'in "Alman sosyalizmini" gerçekleştireceğine ilişkin umutsuz inancını



19. yüzyıldan 20. yüzyıla geçişteki sosyo-politik, felsefi ve politik krizi başlatan temel olgu, Fransız Devrimi'ydı.

anlamaktan çok daha zordur.

Toplumsal çılgınlık, boş inanç ve mucizelere inancın uç noktalara taşındığı bu çağlardaki ortak etmen bunların her zaman eski toplumsal düzenin ve yüzyıllardır aşılınmış olan bir kültürün yıkıldığı dönemler ve aynı zamanda yeni doğum sancıları yılları olmasıdır. Alman krizi yıllarında kapitalist yaşamın bu genel belirsizliği, işlerin niteliksel olarak yeni ve özel bir duruma dönüşümüne işaret eden bir yükselişe girdi ve dönüşüm, deliliğe bu yakınlığın talimin edilemeyecek ölçüde geniş kitlelere yayılmasına, neden oldu. Faşizm, bu yakınlığı olası en insafsız biçimde sömürdü.

Çağdaş usdışılığın temelleri

Temelde nesnel gerçeklik, düşüncemizin en gelişmiş kavramlarının olabileceğinden daha zengin, daha çeşitli ve daha geniş olduğundan düşünceyle Varlık arasında resmetmiş olduğumuz türden uyumsuzluklar kaçınılmazdır. Dolayısıyla toplumun nesnel gelişiminin ve bunun sonucunda yeni doğal görüngülerin keşfinin hız kazandığı dönemlerde gizemleştirilmenin yardımıyla bu avantajı geriye dönük bir harekete çevirmek için usdışıcılığa büyük fırsatlar doğar. Kısım Fransız Devriminin ve İngiltere'deki Sanayi Devriminin neden olduğu toplumsal ayaklanmanın bir sonucu ve kısmen de doğal bilimsel düşüncedeki krizlerin

ve çağın jeoloji, paleontoloji vb. alanlarındaki yeni keşiflerine dayalı olarak kimya, biyoloji vb. bilimlerdeki gelişmelerin sonucu olarak on sekizinci yüzyıldan on dokuzuncu yüzyıla geçişte böyle bir durum ortaya çıktı. Yeni ortaya çıkan sorunları tarihsel açıdan da kavrama çabasıyla Hegel'in diyalektiği kentsoylu felsefedeki en üst evre, güçlüklerle entelektüel olarak başa çıkma doğrultusunda en enerjik girişimdi: düşüncenin, gerçekliğin entelektüel yansımasının, bizzat o gerçekliğe böylesi bir yaklaşıklıkım (şimdiye dek olanların en kapsamlısı) güvenceye alabilecek bir yöntem yaratmak. (Hegel'in iyi bilinen idealist sınırlamalarını, idealist gizemleştirilmelerini ya da yöntemle sistem arasındaki karşısavı tartışmayacağız; bunların eleştirileri genel olarak bilinen ve okunmuş olduğunu varsaydığımız klasik Marxçı-Leninçi yazarlar tarafından yapılmıştır.)

Usdışıcılık, entelektüel yansıma ve nesnel asıl arasındaki bu (zorunlu, değiştirilemez ama daima göreceli) uyumsuzlukla başlar.

Uyumsuzluğun kaynağı —hâlâ görüşler, hâlâ çözülmemiş sorunlar oldukları sürece— belli bir örnekte doğrudan düşüncenin karşısına çıkarılan görevlerin ilk bakışta düşüncenin, kavramlar oluşturma gerçeği karşısında yıkıldığı, düşüncenin karşısına çıkan gerçekliğin aklın (şimdiye dek kullanılmış olan kavramsal yöntemin kategori sisteminin ussallığının) ötesinde bir alanı temsil ettiği izlenimi vermesinde yatar. Görmüş olduğumuz gibi Hegel bu durumu doğru olarak çözümlenmiştir. Onun görüngü ve öz, var oluş ve yasa diyalektiği, hepsinden önemlisi de anlama kavramları (Verstandesbegriffe), düşüncenin belirleyicileri ve anlamadan akla uzanan köprü diyalektikleri bu güçlüklerin çözümünün gerçek yolunu net bir biçimde gösterir.

Peki, ama eğer düşünce —ileride ayrıntılı olarak çözümlenecek olan nedenlerle— güçlüklerden uzak durur ve onlardan kaçınırsa ne olur? Her ileri adımda kendisini yinlemek zorunda olduğundan durmaksızın ortaya çıkan kümeyi temelden değişmez kılar mı? Belli kavramların belli bir gerçekliği kapsama yetersizliğini genel anlamda düşünce, kav-

ramlar ve ussal algılamının gerçekliğin özüne entelektüel anlamda egemen olma yetersizliği olarak kabul ederse ne olur? Dünyayı entelektüel olarak kavramak için her şeyi yapmak ve başaramamak "üst düzey bir algılama," inanç, sezgi vb. olarak gösterilirse ne olur?

Açıkçası, bilginin her evresinde, örneğin toplumsal evrimin ve dolayısıyla da bilim ve felsefenin doğmakta olan gerçek sorunlarla başa çıkmak için ileriye doğru bir sıçrama yapmak zorunda kaldığı her keresinde bu sorun ortaya çıkacaktır. Buna bakarak us ve usdışı arasındaki seçimin asla "içkin" bir felsefi sorun olmadığı anlaşılır. Bir düşüncünün yeni ile eski arasındaki seçimini belirleyen şey esas olarak entelektüel ya da felsefi değerlendirmeler değil sınıf durumu ve sınıf bağlılığıdır. Yüzyılların geniş açısından baktığımızda önemli düşüncülerin neredeyse çözülmek üzere olan bir sorunun eşliğinde durmaları ve aslında geri dönüp tam ters yöne kaçmaları neredeyse inanılmaz görünür. Bu türden "bilmeceleri" ancak duruşlarının sınıfsal özelliği aydınlatabilir.

Usdışıcılık yalnızca insan düşüncesinin diyalektik gelişimine bir tepki (hem ikincil ve hem de geriye dönük olmak üzere çift anlamda tepki) biçimidir. Dolayısıyla usdışıcılık tarihi, bilim ve felsefenin bu gelişimine bağlıdır ve onların ortaya koydukları yeni sorulara sorunu bir yanıt gibi göstererek ve sorunun sözde çözümlenmesinin kavrayışın daha üst bir biçimi olduğunu belirterek tepki verir. Bu kaçınmanın, yanıtlamaktan yan çizmenin ve ondan bu kaçışın olumlu bir çözümü ve gerçekliğin "hakiki" bir -yansıyı içerdiği iddiasının yanı sıra belirtilmiş çözümsüzlüğü bir yanıt olarak biçimlendirmek usdışıcılığın kesin bir işaretidir. Bilinmezlik de bu tür soruları yanıtlamaktan kaçınır; ama onları yanıtlanamaz ilan etmekle yetinir ve sözde kesin bir bilimsel felsefe adına onları çözme olasılığını az ya da çok açık bir biçimde reddeder. (Evet, bu yalnızca iki kutbu nitelemektir; güncel felsefede, özellikle de emperyalist dönem felsefesinde —ilkini sık sık ikinciye dönüşmesiyle— bilinmezlikle usdışıcılık arasında her türden bağı görürüz. Sık sık karşılaşacağımız nedenler-

den ötürü neredeyse her çağdaş usdışıcılığın kendisini iyi ya da kötü bilinmezci-lik epistemolojisine dayandırdığından söz etmeye gerek bile yok.)

Dolayısıyla: gerici tarafta, tomurcuklanan ve çürümekte olan güçler arasında sosyal anlamda biçimlenmiş bir mücadele olarak felsefi düşünülerdeki her büyük kriz "usdışıcılık" terimini kullanabileceği- miz eğilimler yaratır. Bu terimin genel kullanımının bilimsel bir amacı olup ol- madığının sorgulanabilir olduğunu kabul ediyoruz. Bir yandan, çağdaş usdışıcılığın gerçekten vermeye çalıştığı gibi, fel- sefe tarihinde tek tip bir usdışıcı çizgi şeklinde bir yanlış izleniminin doğmasına neden olabilir. Öte yandan, belirtmek üzere olduğumuz nedenlerden ötürü çağdaş usdışıcılığın kapitalist üretimin özelliğinden kaynaklanan öyle özel varoluş koşulları vardır ki tek bir terim altında anılması özel farkları kolaylıkla belirsiz- leştirecek ve on dokuzuncu yüzyıllıklerle çok az ortak noktası bulunan eski en- telektüel eğilimleri kabul edilemez bir bi- çimde çağdaşlaştıracaktır. Durum böyle iken, kentsoyluluğun çöküşü sırasında yazılan felsefe tarihinde bu ikinci eğilim fazlasıyla ağırlık taşır; Natorp'un "Kantçı" Platon'unu, Petzold'un "Machçı" Prota- goras'ını vb. anımsayalım. Bunun ardın- dan çağdaş usdışıcılığın çeşitli akımları, Herakleitos ve Aristoteles'ten Descartes, Vigo ve Hegel'e dek tüm felsefe tarihini anlaşılması olanaksız bir "dirimselci" ya da varoluşçu karanlığa indirgemeye baş- ladılar.

Şimdi, çağdaş usdışıcılığın özel nite- liğini oluşturan şey nedir? Esas olarak, kapitalist üretim ve onun özel sınıf müca- deleleri temelinde yükselmiş olmasıdır — önce kentsoylu sınıfının feodalizm ve mutlak monarşiye karşı açtığı ilerici sa- vaş ve sonra emekçi sınıfı karşısında kentsoyluluğun gerici savunma mücade- leleri.

Bilgimizin organik ve inorganik doğa arasındaki somut geçişlere yaklaşmasıyla günümüzde artık tamamlanma süre- cindedir. Kant ve Laplace'ın astronomik savları, jeolojinin buluşları, Darwincilik, Morgan'ın ilkel toplum çözümlemesi, En- gels'in maymunun insanlaşmasında işin rolü kuramı, Pavlov'un şartlı ve şartsız refleksleri ve ikinci sinyal sistemi öğretisi,

Michurin ve Lysenko' nun Darwinciliği daha da ileri götürmesi, Oparin ve Le- peshinkaya'nın yaşamın kökenine ilişkin araştırması vb. bu yoldaki kilometre taş- larından bazılarıdır. Ancak, kentsoylu toplum gelişmeye ne kadar devam eder, kentsoyluluk emekçi sınıfı karşısında gü- cünü ne kadar çok savunur ve gerici bir sınıfa ne kadar çok dönüşürse kentsoylu bilgin ve felsefecilerin zaten var olan bol miktardaki olgudan felsefi sonuçlar çıkar- maya o kadar az hazırlıklı olacaktır; ge- lişme, dünyanın içkin bir açıklamasında, onun kendi önermeleriyle yorumlanma- sında ve kendi hareketinin diyalektiğinin ussal kavrayışında ileri bir adım gerekti- ren noktaya yaklaştığında kentsoylu fel- sefe usdışı çözümlere daha sıkı sarıla- caktır.

Schelling ve Usdışılık

Çağdaş usdışıcılık on dokuzuncu yüzyıldan yirminci yüzyıla geçişte mey- dana gelen önemli sosyo-ekonomik, po- litik ve felsefi krizden yeşerir. Krizde tem- el öğeleri başlatan belirleyici olay doğal olarak Fransız Devrimiydi. Hepsinden önemlisi, daha önceki büyük devrimler- den (Alman ya da İngiliz) oldukça farklı bir anlamda bir dünya olayıydı. Bunlar yalnızca ulusal ölçekte değişimler yarat- mışlardı ve —toplumdaki ve bunun sonu- cu olarak ideolojideki devrimci eğilimler olarak— uluslararası anlamda etki- eri kıyaslanamayacak ölçüde azdı. Yalnızca Fransız Devrimi, 1793 çiçeğinde olmasa da Rhineland'da, Yukarı İtalya'da vb. fe- odalizmin çöküşünü başlatarak pek çok Avrupa ülkesinin toplumsal apışı için önemli yankılar yaratmıştı. Bunun ger- çekleşmediği erde bile feodal-mutlakıyet- çi toplumun yeniden yapılanma gereksi- nimi ajandada değişmez bir madde ola- rak kaldı. Böylece kentsoylu devrimlerini arkalarında bırakmış olan İngiltere gibi ülkeler de dahil olmak üzere her yerde ideolojik bir mayalanma süreci başladı; çünkü İngiliz feodalizminin tasfiyesinin fazlasıyla yetersiz doğası Fransa'daki olayların ışığında ortaya çıkmıştı.

Bu yeni öge öylesine ezici bir güçle ortaya çıktı ki eski yöntemlerle saldırıl- ması ya da savunulması mümkün olmu- yordu. Çağdaş tarihsel hareketin bu ça- tışmalardan kaynaklanması rastlantı de-

ğildi: klasik Alman felsefesinde tarihe di- yalektik açıdan bakılması, restorasyon dönemi Fransız tarihçilerinin tarihsel in- celemelerinin hızla gelişmesi, Walter Scott, Manzoni ve Puşkin'in yazınsal eserlerindeki tarihsel ruh. Aydınlanmanın tarih karşıtı görüşte olduğunun gerici bir masal olmasına karşın şimdi ortaya çı- kan şey Herder'in sağladığı uyarandan çok öteye geçiyordu. Ama eski öğelerin bile artık eski tarzda savunulamayacağı ortaya çıktı. Burke'nin pek de Romantik bir düşünür olmamasına karşın romantik sahte-tarihçilik ondan başlamıştı: sözde derinleşmiş, usdışı kılınmış tarihi geçerli- lik versiyonu adına tarihsel gelişimin ve tarihsel ilerlemenin yıkılması.

Ama aynı zamanda Fransız Devrimi kentsoylu ufukların ötesin de gösteriyor- du. Bunu Gracchus Babeuf ayaklanma- sında doğrudan politik bir anlamda ba- şardı. (Bunun da daha önceki dönemde Thomas Münzer ve Eşitlikçilerin asla bu- lamadığı bir yankı? Olmuştu.) Sistem ve yöntemleri Fransız Devriminin yarattığı global şoktan ayırlamayacak olan büyük ütopyacı sosyalistlerde bunu daha net olarak görebiliriz. En açık, ileriye dönük eğilimiyle ütopyacılar tarafından temsil edilen genel ideolojik kriz Fransız Devri- mindeki çelişkilerden türemiş ve temel gelişim çizgisinin hafif] tamamen kent- soylu olduğu noktada bile temelde yeni bir öge oluşturmıştı. Engels, bu daha somaki krizin ana noktasını etkin bir bi- çimde formüle etmiştir. Devrimin ideolojik hazırlığı rolü Aydınlanma onun sayesinde ve onun içinde "akıl diyarını" kurman çalışıyordu. Devrim başarılı, ardından koşulan akıl diyarı gerçekleştirilmişti



F. W. J. Schelling.

ama: "Artık, bu akıl diyarının idealize edilmiş kentsoyluluk diyarından başka bir şey olmadığını biliyoruz." Ama bu, Aydınlanmanın çok sayıda üyesi ya da çağdaşının —Manieville ve Ferguson'dan Linguet ve Rousseau'ya— önsezili eleştirilerinde açığa vurulan kentsoylu toplumun çelişkilerinin artık somut olgular aracılığıyla ilgi merkezine kaydırıldığı anlamına geliyordu. Kapitalizmdeki çelişkileri en iyi biçimde gösteren ilk büyük ekonomik krizlerin on dokuzuncu yüzyılın ikinci on yılına dek patlamamış olmasına rağmen İngiltere'deki Sanayi Devriminin sonuçları bu deneyimlerin etkisini daha da arttırdı. Tüm bunlar, kentsoylu toplumun önceleri yalnızca kuşku duyulan çelişkili özelliğinin artık oldukça açık bir biçimde ideolojik gelişimin evrensel ana sorunu olduğu anlamına geliyordu. Bu nedenle toplum felsefesi tarihsel ve diyalektik olarak öncekinden tümüyle farklı bir hal aldı. Şimdiye dek yalnızca tahmin edilebilen şeyler artık giderek daha belirgin biçimde bilinçli bir program haline gelmişti: felsefenin ana sorunu olarak tarihsel diyalektik. Hegelci felsefenin öneminin temeli buydu. Onun yöntembiliminde devrimin tarihsel olarak kavranması sorunu önemli bir rol oynuyordu; bunun anlaşılabilirliğinin çözümü (niceliğin niteliğe dönüştürülmesi, bireyler ve türler arasındaki ilişkiye ilişkin yeni bir görüş) bu sorunu çok geride bırakan bir anlam kazandı. Ama bu yeni olgular da sağ kanat eleştirisine yeni bir temel sağladı. Orta Çağa dek geri uzanan köklü ve devrim-öncesi dönemi savunmak üzere Romantik hareket ve "tarihsel hukuk okulundan" Cariyle'e dek uzanan, tümüyle yeni bir savunma hattı ortaya çıktı; tarihin genel usdışılartırılmasından ayrılmaz olan bir savunma hattı.

Doğal bilimsel düşündeki büyük krizin toplumsal krizle yan yana gelişmesinin bir rastlantı olmadığından emin olabiliriz. Esas olarak kimya ve biyoloji alanlarında bir dizi yeni görüngünün keşfiyle birlikte mekanik-metafiziksel düşüncenin eleştirisi giderek daha sağlam biçimde öne çıkmaya başladı. Yalnızca, on yedi ve on sekizinci yüzyıllarda fizik ve astronominin başarılarını borçlu oldukları geometri ve mekanığe dayalı olan düşünün-



Yeni usdışıcılık, kentsoylu ve laik imalarla, en dinsel felsefelerin epistemolojik motiflerini benimsiyordu.

nün yeni görevler ve bütün olarak doğal görüngülerin kavranması konusunda başarısız kalacakları giderek daha kesin biçimde hissediliyordu. Doğal-felsefi düşüncedeki krizin bu büyümesi yalnızca kavram oluşturma sorunlarıyla sınırlı değildi. Burada da tarihsel düşünme biçimi geçerli olmaya başlıyordu. Kant ve Laplace'ın astronomi kuramlarını, jeoloji ve paleontolojinin keşiflerini, evrim kuramının başlangıcını, Linnaeus ve Cuvier gibi büyük mekanikçi sistemcilere karşı yeni başlamakta olan muhalefeti, Goethe, Geoffroy de Saint-Hilaire, Lamarck ve diğerlerini düşünün.

Alman doğal felsefesinin, hepsinden önemlisi de genç Schelling'ininkinin önemi yalnızca bu bağlamda anlaşılır hale gelir. Çünkü bu eğilimleri yöntembilimsel, felsefi olarak tek tip bir biçimde kavrama doğrultusunda ilk girişim burada başlamıştı. Zaten çok bol olan ve sürekli biçimde artış gösteren gerçeklere dayalı malzemede giderek daha net bir biçimde ortaya çıkan diyalektik çelişkilerin artık reddedilmemesi ya da resmi mantık terimleriyle "üstesinden gelinmemesi" de bu noktada başlamıştı aksine bu çelişkiler, onların diyalektik olarak askıya alın-

maları ve sentezi vb. yeni diyalektik yöntemin merkezine taşındı. Engels, on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında neredeyse tüm doğa bilimcilerin yaptığı gibi bu doğal-felsefi kuramları ve yöntemleri yalnızca onların sıklıkla saçma buluşları açısından değerlendirmem; konusunda dikkatliydi. Görüşünü şöyle ifade etmiştir: "Doğa felsefecileri bilinçli diyalektik doğa bilimleriyle, ütopyacıların çağda komünizmle olduğu kadar ilgilidir."

On yedinci yüzyılın büyük sistemleri bu dönemin büyük keşiflerinden türemiş yeni buluşlarının entelektüel bir kavrayışın (temelde) statik-geometrik bir yöntem sayesinde başardılar. Ana artık insan-öncesi ve sosyo-insan dünyasını tek tip tarihsel bir süreç olarak yorumlama doğrultusunda bir girişim başlamıştı. Bu süreçteki idealist merkezi figür olan "ruh" aynı zamanda sürecin bir sonucu olarak görüldü. Bu nedenle Schelling felsefenin doğuşundan, şimdiye dek kendi farkındalık başarısının bilincinde olmadan işlemekte olan akim artık kendi yerini, gerçekliğini, tüm farkındalığını ele geçirdiği "ruhun serüvenli yolculuğu" olarak söz eder. Schelling'in diyalektik yöntemine yol açan şey doğa bilimlerinde kargaşa dönemindeki Fransız Devriminden sonra bilimsel ilerlemenin temel sorunlarını entelektüel olarak ele alma doğrultusunda ki bu çabaydı. Bu fazlasıyla çeşitlilik gösteren sorunlara felsefi yanıtlar bulmaya ve felsefeyi çağın düzeyine yükseltmeye çalıştı. Kaçınılmaz olarak, Almanya'nın toplumsal geri kalmışlığı felsefi yöntemin ana sorunu olarak diyalektiğe bu güçlü dönüşün yalnızca idealist anlamda başarılabileceği anlamına geliyordu. Bunun büyük ölçüde Almanya'da gerçekleşmiş olması Rusya'nın 1840'dan sonra yaptığı gibi Fransa'nın on sekizinci yüzyılda kentsoylu felsefede öncü olmasından daha rastlantısal değildi. Bu türden önerme ve yanıtların ardındaki duyulanım ve kararlılık yalnızca demokratik devrime hazırlık döneminde bu devrim için ideolojik hazırlığı gerçekleştirmiş olmasını kentsoylu düşüncenin toplumsal bir gerçeği kılar.

Ama idealist, tarihsel yönelimli diyalektiğin ilerici kanadın felsefe yöntemi haline gelmeye başlaması nedeniyle fel-



Schopenhauer'in felsefesi usdışıcılığın Schelling'inkinden daha ileri bir evresidir.

safi gericiliğin de artık başka silahlar kullanması gerekiyordu. Burke'deki İngiliz deneyselciliği uzun erimde Alman destekçilerini de dış kırıklığına uğrattı; felsefi olarak Burke'nin ötesine geçine ve onun kuramlarını usdışıcı bir biçimde "derinleştirme" gereği doğdu. Fransa'da da resmi restorasyon düşünürlerine yönelik olarak benzer bir tutum söz konusuydu. Diyalektiğe yönelik eğilim tüm felsefi tempoyu dikte etti, önermeleri belirledi ve gericileri yeni felsefi ilkeleri çarpıtmaya zorladı. Dolayısıyla, özellikle Almanya'da çağdaş usdışıcılığın felsefi mantıksal temeli yeni diyalektik mücadelesi —karşı mücadele— temelinde gelişti.

Kuşkusuz, başlangıçta diyalektik ve usdışıcılık arasındaki bu düşmanca ilişki fazlasıyla karmaşıktı. Başlangıçta doğa ya da toplumda —koşullara bağlı olarak— önünde sonunda bağdaşık ama tamamen aynı olmayan dolayısıyla da zihinsel olarak ayrılabilir eğilimler yürürlüktedir. Başlangıçta o noktadan yola çıkarak diyalektiğin genel bir kuramını yaratmış gibi görünmesine rağmen genç Schelling esas olarak doğal süreçle ilgiliydi. Kurmuş olduğu sistem aynı zamanda doğa felsefesi diyalektik yönteminin felsefi zirvesini de işaret etmesine rağmen Hegel'in yola çıkış noktası ve diyalektiğindeki temel vurgular toplumsaldı. Ama bu dönemde başka yerlerde sıklık-

la, fazlasıyla paradoksal karmaşalar ortaya çıkar. Evet, Öken, doğa felsefesi diyalektiğinde çağın en somut ilericiliğini gösterir ve aynı zamanda toplumsal, politik ve felsefi düşüncesinde köktencidir. Ama örneğin Baader felsefe ve tarihteki restorasyon ve gericilik figürleri içinde en önde gelenlerden biriyken diyalektik doğa görüşünü destekliyordu. Schelling'in etkisi altında sıklıkla benzer durumlar söz konusuydu.

Bu belirsizliğin merkezi bizzat genç Schelling ve temel kaynağı da onun kişiliğiydi. Marx, 1840'larda onunla ilgili olarak Feuerbach'a şunları yazdı: "Schelling'in düşüncesi, gerçekleşmesi için düşten başka aracı, kibirden başka enerjisi, afyondan başka uyarı ve dişil bir alıcılığın hassaslığından başka organı olmayan —rakibimize kibarlık olsun diye— gerçek bir genç düşüncesidir." Bu özellikler yalnızca görünürde paradoksaldır: Schelling'in nesnel idealizmi başlatan kişi —belirsiz bir başlatıcı— olmasını önceden belirleyen şey tam da bu mizaçtı. İş yarı bilinçsiz olarak ele almaya başlamıştı. Gençliğinde Hegel ve Hölderlin'in Fransız Devrimine yönelik heyecanlarını paylaşmış olmasına karşın toplumsal karmaşanın felsefi boyutuna ilişkin farkındalığı hiç gelişmemişti. Daha sonra —yeni nesnel idealizm okulunun halk lideri olarak— toplum ve tarihi sisteme yerleştirdiğinde restorasyon ve Thermidorian sonrası gericiliğin onun üzerindeki etkisi çok önemliydi.

Her felsefi usçuluk, özellikle de demokratik bir ayaklanmaya ideolojik ön hazırlık olarak kendisine iyi kötü bilinçli bir biçimde bakan Aydınlanmanın usçuluğu için gerçeğe ilişkin bilginin gerçeklere dayalı ön gerekliliklere (bilgi parçalarına vs.) sahip olan herkes için ilkesel olarak erişilebilir bir şey olduğu açıktı. Hegel, felsefenin büyük bilimsel geleneklerini izleyerek verdiği diyalektik felsefe mantıksal temelini, diyalektik mantığının da ilkede herkesin ulaşabileceği bir şey olduğundan eşit biçimde emindi. Evet, diyalektik düşünce "sağlam sağduyu" için her zaman paradoksal ve karmaşık bir şey olarak görünmüştür ama

Hegel tam da bu nedenle yeni diyalektik felsefenin en belirgin görevinin bu noktadan ileriye uzanan yolu felsefi olarak açıklamak ve onu öznel ve pedagojik açıdan da sağlam kılmak olduğuna inanıyordu. Bu ilk dönemin başyapıtı olan Aklın Görüngübilimi'nin diğerlerinin yanı sıra bunu da amaçladığı ve bu amacın hiç de önemsizlerden biri olmadığı genel olarak kabul görür.

Ama epistemolojisinin aristokrat doğası da dâhil olmak üzere Schelling'in karşısına Görüngübilim'in getirilmesinin nedeni de tam olarak budur. Schelling'in "gerçek anlamda felsefeden öğrenilemeyen ama eğitimle uygulanabilen şey bu öğretinin sanat yanı ya da bizim gerçekten diyalektik olarak adlandırabileceğimiz şeydir. "Sonucuna varacak kadar ileri gittiği doğrudur. Ama Schelling söz konusu olduğunda diyalektiğin en fazla otantik felsefeye bir hazırlığı oluşturabileceğini zaten biliyoruz. Ancak —olumsuz da olsa— bu bağlantı zaten var olduğundan Schelling "diyalektin de öğrenilemeyecek bir yanı olduğunu ve sözcüğün özgün anlamıyla felsefenin şiiiri olarak adlandırabileceğimiz şeyden daha az olmamak üzere yaratıcı yeteneğe dayalı olduğunu" kanıtlanmış bir şey olarak kabul etti. Dolayısıyla, diyalektik gerçekten felsefi Kant'ın ötesine uzanan bir şey olduğu ölçüde herkes tarafından "öğrenilebilir" bir şey olmaktan çıkar. Bu, herkes tarafından bilirine olanaksızlığının, doğuştan "seçilmiş" olanlarla sınırlı olmanın entelektüel sezgi için daha da büyük ölçekte geçerli olduğunu söylemeye gerek bile yok.

Böylece yeni usdışıcılık, kentsoylu ve laik imalarla, en dinsel felsefelerin epistemolojik bir motifini benimsiyordu: Tanrısal Varlığın algılanması yalnızca Tanrının seçmiş olduğu kişiler için olasıdır. Bu görüş, tarihcisi büyü ayinlerinde papazlık sınıfının ayrıcalığı olarak zaten ortaya çıkmıştı; Doğu dinlerine, hepsinden fazla da Brahmançılığa egemen olmuştu ve belli değişikliklerle Orta Çağ'da da hüküm sürüyordu. Bu temanın Pascal'da pek de rol oynamamasının nedeninin Rönesans ve Reformasyonla başlayan kentsoyluluk sürecinin güçlü etkisi olduğu kuşku götürmez. Aristokrat bireyciliğine rağmen



Schopenhauerci kötümserliğin restorasyon döneminin ideolojik bir yansıması olduğu açıktır.

Jacobi bile kendi sezgiciliğinin, dolaysız bilginin" aristokrat özelliğini pek önemli bulmadı. Aristokrasinin epistemolojide tekrar merkezi bir yer tutmaya başlaması yalnızca, restorasyon döneminin yarı-tarihsel, yarı-diyalektik felsefesinde ve Fransız devriminin felsefesi olan Aydınlanma felsefesine çarşı güçlü gerici tepkide görülür.

Almanya'da bu eğilimi büyük bir kararlılıkla savunan kişi Franz von Baader'di. Baader'de söz konusu eğilimin restorasyon özelliği Schelling'de olduğundan çok daha açıktır. "Tanrı olmadan Tanrıyı kavrama dileği"nin saçma olduğu nidasıyla Descartes'dan sonraki tüm felsefeye karşı silaha sarıldı. Algılanan şeyin isteğinin tersine bir algı, kaçınılmaz olarak eksik bir algıdır. Ve şu sonucu çıkardı: felsefeye Tanrıyla başlamamak Tanrıyı reddetmekle eşanlamlıdır. Burada, yalnızca Tanrının seçmiş olduğu bir insan Tanrıyı kavrayabilir; Baader'e göre felsefi bilgi, Tanrının seçmiş; olduğu aristokrat kurtarıcı-figürlerin ayrıcalığıdır.

Daha ileri yaşlardaki Schelling'in usdışıcılığı 1848 sonrası gelişimden daha ileri gitti. Bu da onun felsefe çalışmasının tarihsel durumuyla bağlantılıdır. Tüm restorasyon felsefecileri gibi usdışıcılığıyla Ortodoks dininin entelektüel saygınlığını kurtarmaya çalıştı. Bu durumun yöntem-bilimsel sonuçlarını biraz önce tartışmış-tık. İçerikler açısından sonuç, Schelling'in tüm dogmaları ve mitleriyle Hristi-

yan dinini kendi usdışıcılığının gerçek tözü olarak göstermek ve bunu felsefi olarak "kanıtlamak" zorunda kalmasıydı. Bu konuda hâlâ usdışıcılığın ilk dönemine, yarı feodal restorasyon çağıma bağlıydı. Kentsoylu usdışıcılık bunun tam tersine, kendisini pozitif dinlerden giderek daha güçlü bir biçimde ayırma ve usdışıcı anlamda ortaya yalnızca genel bir dini içerik koyma eğilimindeydi: Schopenhauer ve Nietzsche'den sonra "dini ateizm" giderek artan biçimde egemen eğilimi haline geldi. Ama —özellikle ikincisinde belki de yaşlı Schelling'inkinden daha güçlü bir dini bağlılığın yüzeydeki izlerini görebileceğimiz— Schleiermacher ya da Kierkegaard gibi düşünürler bile yöntemleri ve temel içeriği vurgulamaları açısından yalnızca genel anlamda soyut dindarlığa değil dini ateizme bile çok daha fazla eğilimliydi. Kierkegaard'ın zamanımızın ateist varoluşçuları üzerindeki etkisinin olduğu gibi, Schelling'in 1848 devriminden sonra giderek artan bir biçimde göz ardı edilmesinin önemli bir nedeni bu eğilimdir.

Dolayısıyla, tümüyle farklı koşullarda ve farklı bir felsefeyle de olsa Schelling daha ilerideki yıllarında gençliğinde olduğundan çok daha fazla bir geçiş figürüydü. Kuşkusuz, daha önceki etkinliği yeni doğmakta olan diyalektikten çağdaş usdışıcılığın başlangıç ve temellerine geçişi belirtiyordu. Ama şimdi, nesnel idealist diyalektik krizi sırasında, bu krizin diyalektikte daha üstün bir evreye yol açmasını engelleme amacıyla söz konusu diyalektiklere usdışıcı-gerici direncin ana bir figürü olarak geçici bir etkinlik içindeydi.

Schelling'in baş saldırısını Hegelci felsefeye yöneltmesi bu durumdan kaynaklanır. Felsefi olarak bu saldırı şimdi benzeri eski çabalarından çok daha anlaşılabilir bir bağlama yerleşmişti. O zamanlar nefret ve küçümsemesi yalnızca Locke döneminden sonraki Aydınlanmaya kadar uzanıyordu. Şimdi, Descartes'dan Hegel'e çağdaş kentsoylu felsefenin tüm gelişimi doğru yoldan büyük bir sapma olarak damgalanıyor ve Hegel bu yanlış eğilimin zirvesi olarak ele alıyordu. Öylelikle Schelling, dolaysız ön-faşist ve faşistlerin desteklediği ileri usdışıcılık

dönemi boyunca felsefi tarih yorumunda egemenlik kazanacak olan bir doğrultuda yola koyulmaktaydı. Bununla birlikte nesnel olarak bakıldığında reddetmiş olduğu entelektüel gelişimin önemli bir bölümünü oluşturmaya rağmen kendi ilk felsefesi tamamıyla reddedilmeyecekti ki bu da biraz önce sözünü etmiş olduğumuz eksikliği, geçiş özelliğini ifade eder.

Schelling'in burada kullandığı yapı —kuşkusuz önemli değişikliklerle— usdışıcılığın evrensel şemasıydı: usçu felsefe ya da negatif olarak adlandırılan felsefe de bir bilgi aracı, aslında toplam bağlamında vazgeçilmez bir araçtı; yalnızca, Descartes'dan Hegel'e uzanan felsefede olduğu gibi olası tek ve hakiki gerçekliği kavrayabilecek güçte olan bilgi değildi. Schopenhauer'den somaki genel usdışıcı çizgi buydu: bilinmezci bir epistemoloji, hem felsefi materyalizmin hem de nesnel idealizmin sahip çıktığı nesnel gerçekliğin algılanabilirliğine ilişkin tüm iddiaları reddeder ve bu alana erişimi yalnızca usdışıcı sezgiye bahşeder. İki olguya bakıldığında geç dönem Schelling'in konumunun epistemolojik olarak karmaşıktan daha öte bir şey olduğu görülür. Bir yandan, (nesnel olarak, çıkarımlarının bu noktaya çok fazla yaklaşmış olmasına rağmen) ilk konuyla ilgili olarak kökten bir biçimde bilinmezci olmak istemezken öte yandan (sonuçlarına bakıldığında çıkarımlarının saf bir usdışıcılığı ele vermesine rağmen) yeni sisteminin pozitif felsefedeki zirvesinde kesin bir akıl karşıtlığı belirtmekten kaçınmak istedi.

Schopenhauer

Schelling'den Schopenhauer'a uzanan yol geriye dönük bir yol olarak görünür; zamandinsel olarak kuşkusuz öyledir. Schopenhauer'ın başyapıtı, İstenç ve Tasarım Olarak Dünya (1819) Schelling'in son ortaya çıkışından uzun süre önce yayımlanmıştı. Ancak, tarihsel olarak —her şey dikkate alındığında— Schopenhauer'ın felsefesi Schelling'e kıyasla usdışıcılığın daha gelişmiş bir evresini gösterir. Aşağıdaki incelemeler bu iddiayı doğrulamayı amaçlar.

Schopenhauer'ın felsefesi neden usdışıcılığın Schelling'inkinden daha ileri

bir evresidir? En doğrusu: çünkü usdışıcılığın tamamen kentsoylu versiyonu ilk kez Schopenhauer'da ortaya çıkar — yalnızca Alman felsefesinde değil uluslararası ölçekte de. Schelling'de usdışıcılığın daha somaki biçimleri için büyük önem kazanan bir dizi düşüncenin izini bulmak olasıydı. Ancak, bütün olarak sistemi söz konusu olduğunda emperyalist dönemin usdışıcılığı üzerindeki etkisi asla belirleyici değildi. Daha geç döneminin etkisi 1848'den sonra ortadan kalktı; Schelling'in kısmen başlatmış olduğu şeyi belirgin değişikliklerle yalnızca Eduard von Hartmann ve okulu devam ettirdi. Emperyalist dönemde klasik Alman felsefesinin gerici bir "rönesansı" başladığında —uygun bir usdışıcı yeniden yorumlamayla— Hegel'in etkisi Schelling'inkini sildi. Genç Schelling'in etkisi yalnızca Hegel'i Romantik düşünceye yaklaştıracak zihinsel araçları sağlamış olmasıyla sınırlıydı. Aşırı gerici Romantizm, faşizm öncesi ve faşizm döneminde en önemli miras haline geldiğinde Schelling, Görres ve Adam Müller'in yanında ikinci derece bir rol oynadı.

Schopenhauer'ın etkisi söz konusu olduğunda durum oldukça farklıydı. Alman gerici felsefesi, 1840'larda pek çok açıdan değişmiş bir biçimde de olsa, restorasyon çizgisini izlediği sürece o neredeyse tamamen unutulmuş bir yabancıydı. 1848 devriminin yenilgisi Almanya'da ideolojik anlamda da köklü biçimde değişmiş bir durum yarattığında Schopenhauer, kentsoylu sınıfların ideolojik lideri Feuerbach'ı yerinden atarak ani bir şöret kazandı.

Schopenhauer'ın özgünlüğü, bu sıradan savunubilgileri biçimlerinin bırakınız kentsoylu düşüncede önde gelen bir eğilim olmayı henüz tam olarak gelişmemiş olduğu bir sırada kapitalist savunubilgilerinin daha somaki, daha üst düzey versiyonunu zaten bulmuş olmasıdır: dolaylı savunubilgileri.

Özünü, kısa ve net olarak nasıl formüle ederiz? Doğrudan savunubilgileri kapitalist sistemdeki çelişkileri gözden kaçırmak, onları safsatayla çürütmek, onlardan kurtulmak için çaba gösterirken dolaylı savunubilgileri —bir yandan bu çelişkilere kapitalizmi doğrulamaya yar-

dımcı olan bir yorum katarken— onların varlığını ve olgular olarak çürütülemezliğini kabul ederek tam da bu çelişkilerden yola çıkar. Doğrudan savunubilgileri kapitalizmi düzenlerin en iyisi, insan evriminde son, üstün bir zirve olarak betimlemeye çalışırken dolaylı savunubilgileri kötü yanları, kapitalizmin canavarlıklarını kabaca ayrıntılandırdı ama onları kapitalizmin değil tüm insan yaşamının, genel olarak var oluşun nitelikleri olarak açıkladı. Zorunlu olarak bunu, söz konusu canavarlıklara karşı bir savaşımın daha başından yenilgiye mahkûm olmakla kalmayıp bir saçmalık, yani temelde insani olan şeyin öz-yıkımı anlamına gelmesi izler.

Bu, bizi Schopenhauer'ın felsefesinin merkezine, onun kötümserliğine götürür. Schopenhauer'ın on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısının önde gelen düşünürü haline gelmesinin doğrudan nedeni bu kötümserlikti. Onun sayesinde yeni tür savunubilgilerini kurdu. Kuşkusuz, temelleri atmaktan fazla bir şey yapmadı. Daha ileride ve özellikle de Nietzsche'yi ele alırken Schopenhauerci dolaylı savunubilgileri biçiminin bu felsefi türün yalnızca başlangıç evresini temsil ettiğini göreceğiz. Bunun baş nedeni sonucunun —(anlamsız görülerek) tüm sosyal etkinliklerden ve toplumu değiştirmeye yönelik her türden çabadan sakınma— yalnızca emperyalizm öncesi kentsoyluluğun gereksinimlerini yanıtlamaya yeterli olmasıydı; evrensel ekonomik patlama nedeniyle politik etkinliğin bu şekilde reddedilmesinin sınıf mücadelelerinin durumuna ve yönetici sınıfın gereksinimlerine uyduğu bir dönemde yeterli olmasıydı. Bu eğilimin tümüyle yok olmaktan uzak olmasına rağmen gerici felsefenin emperyalist dönemde başlatmış olduğu toplumsal görev daha da ileri gitmişti; şimdi görev, emperyalizm için etkin desteği harekete geçirmektir. Daha olgun bir evrede bir dolaylı savunubilgici olarak, yöntembilimsel anlamda öğrencisi ve devamı olarak kalmasına rağmen Nietzsche bu konuda Schopenhauer'ı geçti.

Bu durumda, kötümserlik esas olarak tüm politik etkinliğin saçmalığının felsefi bir mantıksal temeli anlamına gelir. Dolaylı savunubilgilerindeki bu evresinin

toplumsal işlevi buydu. Bu sonuca varmak için gerekli olan en önemli şey toplumu ve tarihi felsefi olarak değersiz kılmaktır. Doğada bir evrim varsa ve bu evrim insanda ve onun kültüründe (dolayısıyla toplumda) zirveye varıyorsa kaçınılmaz olarak bunu, en bireysel eylemin ve en bireysel tutumun anlamının bile insan ırkının bu evrimiyle bir biçimde bağlantılı olması zorunluluğu izleyecektir. Bu bağlantı ideolojik olarak ne kadar çarpıtılmış ve tamamen ideolojik olan etkinliklerle(düşünce, sanat) ne kadar yoğunlaşmış olursa olsun anlamlı etkinlik yine de insanın toplumsal ve tarihsel yaşamıyla



Schopenhauer felsefesi her biçimiyle yaşamı reddeder ve felsefi bir bakış açısı olarak hiçlikle ona karşı çıkar.

ayrılmaz biçimde (ve ikincisi aracılığıyla bir tür ilerleme kavramıyla) bağlantılı olacaktı.

Schopenhauerci kötümserliğin restorasyon döneminin ideolojik bir yansıması olduğu açıktır. Fransız Devrimi, Napoleon dönemi ve kurtuluş savaşları geçmişte kalmış ve onlarca yıl boyunca tüm batı dünyası sürekli ayaklanmalarda can çekmiş ama sonunda her şey eskisi gibi kalmıştı; en azından işlerin doğrudan görünen yüzünde. Bu büyük olaylar sırasında ve sonrasında Alman kentsoyluluğu tıpkı eskiden olduğu gibi sınıf bilincinden yoksun biçimde yaşamıştır. Bu toplumsal sefaletten zorla çıkarılma dışında insan evrimine ilişkin bir perspektiften yoksun olan biri tüm tarihsel çabaların verimsiz olduğuna kolayca inanabilirdi;



Janssen'in fırçasından Kierkegaard.

özellikle de soruna kentsoylu bireyin bakış açısından yaklaşır ve "tüm bunlar benim kişisel yaşamımı nasıl etkiler?" sorusunu püf noktası haline getirir. Ayrıca, Fransız Devrimi sırasında uluslararası bakış Alman Sefaletinin çok ötesine işaret eden bir perspektif sağlayabiliyorken şimdi insan yaşamının tarihsel bir değişiminin boşunalığı evrensel bir yazgı olarak sunuluyordu. Böylece, Herder ve Forster, Hölderlin ve Hegel Almanya'yı —olasılıkla kınayıcı ama perspektifler sağlayan biçimde— değerlendirmek için uluslararası görüşten bir kılavuz elde etmeyi başarırken Schopenhauer'ın kozmopolit alanı Almanya'nın kötü durumunun felsefi anlamda genelleştirilmesine yol açtı; bunun kozmik alana izdüşümü kötümserliğinin önemli, temel bir kesimiydi. (Schopenhauer'da Alman klasisizminin dünya vatandaşlarının tersine, inişteki evrendeşçiliğin ilk öncüsünü görmek tarih hatası değildir.)

Kişisel sınıf köklerini belirlemiş olduğumuz kötümserliğin bir diğer parçası kentsoylu-bireyci bencilliktir. Benciliğin önemli bir rol oynamadığı kentsoylu bir ideoloji olamayacağı açık ve herkes tarafından bilinen bir şeydi.

Schopenhauerci ahlâk bu benciliğin üstüne çıkıyor ve onu reddediyormuş gibi görünür. Ama terk edilmiş olan geleneksel, kozmik olarak şişirilmiş kentsoylu bencilik Schopenhauer'da toplumdaki ruhsal olarak kopmuş bireyde tekrar kurulur ve hatta bu kopuşun daha da yükselemesine işaret eder. Schopenhauer'ın

örnek alınacak tek ahlâki tutum olarak benciliğin de üstüne çıkmasında estetik hazdan aziz sofuluğuna dek bireyin kendine yeterliliği giderek daha fazla onaylanır. Kuşkusuz bu "yüceltilmiş" benciliğin, normal benciliğin tam tersine, yanıltsamadan ve geleneksel benciliğin başarısız olduğu "maya örtüsünden" (yani, toplum yaşamı) bir uzaklaşma olarak görünmesi amaçlanıyordu. Bireyleşimin yalnızca bir yanıltsama, bütün olarak yaşamın birliğini gizleyen bir yanıltsama olduğu içgörüsünden doğan, yaratılmış her şeyle duygudaşlık kurabilen bir şey olarak sunuldu.

Schopenhauer'ın iki bencilik arasında çizdiği bu zıtlık onun dolaylı savunubilgilerinin en incelikli özelliklerinden biridir. Öncelikle, avamların dünya görüşlerine körü körüne bağlılıklarının tam aksine bu tutuma aristokrat anlayış onayı yükler. İkinci olarak bu, normal benciliğin üstüne yükseltile "ulvi," mistik-kozmik genellemesi nedeniyle hiçbir yükümlülük getirmez: toplumsal yükümlülükler kulak asmaz ve yeri geldiğinde topluma karşı en büyük suçlarla uzlaştırılabilecek boş, duygusal kışkırtmaları, aşırı duygusalıkları bu yükümlülüklerin yerine koyar. Eşsiz Sovyet filmi Çapayev'de hayvansı acımasızlığa sahip karşı devrimci General, Schopenhauerci ahlâkın tüm "ulvi" emirlerini yerine getirerek elinde bir kanarya tutar —gerçek Schopenhauer ruhuyla— kendini onunla kozmik olarak birleşmiş hisseder ve boş zamanında Beethoven sonatları çalar. Schopenhauer'ın daha önce tartışmış olduğumuz kendi tutumu da bu kategoriye girer.

Schelling'in yaptığı gibi Schopenhauer de bize gerçekliği anlamının birbirine taban tabana iki zıt biçimini sunar: gereksiz bir gerçeklik (nesnel gerçeklik) ve hakiki, gerekli bir gerçeklik (gizemli usdışıcılık). Ama görmüş olduğumuz gibi genç Schelling bu birliğe yalnızca kavramsal (gidimli) gerçeklik bilgisiyle karşı çıktı. Entelektüel sezgisiyle, karmaşık gizemli bir biçimde de olsa aynı gerçekliğin özünü, tüm gerçekliğin ardındaki evrensel bir ilke olarak güdücü evrim güçlerini kavramaya çalışıyordu. Schopenhauer bunun tam tersine tüm bilimsel bilgiyi

otomatik olarak bir yana bıraktı ve görün-güsel dünya bilgisiyle kendinde-şey arasında Schelling'in negatif felsefeye pozitif olanla karşı çıktığı geç döneminde yaptığından bile çok daha derin bir gedik yarattı. Burada iki farklı tür gerçekliği ya da daha doğrusu gerçeklikle gerçeklik olmayanı ele almaktayız ve bunlar arasındaki fark iki biliş türünde yansıma bulur.

Bu, kısmen onların farklı epistemolojileriyle bağlantılıdır. Schelling nesnel ve Schopenhauer öznel bir idealistti. Bunun sonucu olarak, gizemci usdışıcılık sayesinde giderek daha çarpıtılmış biçimde de olsa Schelling için gerçekliğin nesnelliği bir biçimde yine de mevcuttu. Schelling'in özellikle ilk, özdeş özne-nesne kavramı bir yandan insan bilincinin doğal evrimin ürünü olduğu ve diğer yandan da entelektüel sezgide bu özdeşliği kurmanın bir bilgiyi yani, bu nesnel doğal sürecin öz-bilince yükseltilmesi anlamına geldiğini ifade etmenin şaşırtıcı bir biçimidir. Ancak, Schopenhauer'da özneye nesne arasındaki birlik daha başından farklı bir biçimde oluşturulmuştur. Schopenhauer'ın bu konuyla ilgili açıklamalarını daha önce alıntılarımız: bunlar, özne olmadan nesne olamayacağı ve gerçeklik olarak adlandırdığımız şeyin (görüntü dünyası) düşüncelerimizle özdeş olduğu savıyla sonlanır. Dolayısıyla kendisini Berkeleyci Esse est percipi'yle (var olmak algılanmış olmaktır —çev.) özdeşleştirir.

Bunun sonucu olarak Schopenhauer için —daha ileride Mach, Avenarius, Poincaré vb. için de olduğu gibi— dış dünyanın insan bilincinden bağımsız gerçek bir nesnelliği olamaz; bu biliş "varoluş mücadelesinde", birey ve türlerin korunmasında yalnızca pratik bir önem taşır —bu da Machcılığa uyar. Schopenhauer "Dolayısıyla, ussal ve yalnızca sezgisel olan da dahil olmak üzere genel olarak bilgi önce istençten gelişir ve her bedensel organın olduğu kadar bireyin ve türlerin korunmasının da bir aracı, bir mekhan (makine —çev.) olarak nesnelleştirilmesinin daha üst evrelerinin özüne aittir. O halde, aslında istence hizmet etmek ve onun amaçlarını gerçekleştirmek üzere tasarlanmış olduğundan neredeyse sürekli olarak istencin hizmetinde kalır: hayvanlarda ve hemen hemen bütün in-

sanlarda durum budur." der.

Schopenhauer'ın yerine getirdiği toplumsal görev nedir? Başka biçimde sormak gerekirse; yaygın ve kalıcı etkisinin ardında ne yatar? Tek başına kötümserlik yeterli bir yanıt değildir çünkü öncelikle, kötümserlik daha önce vermiş olduğu muza ek olarak daha fazla somutlaştırmayı gerektirir.

Schopenhauer felsefesi her biçimiyle yaşamı reddeder ve felsefi bir bakış açısı olarak hiçlikle ona karşı çıkar. Ama böyle bir yaşamı sürdürmek olası mıdır? (Bu arada Schopenhauer'ın varoluşun anlamsızlığı karşısında bir çözüm olarak —ilk günah sorunda olduğu gibi bu konuda da Hristiyanlıkla aynı çizgide— iniharı reddettiğini belirtelim.) Schopenhauer'ın felsefesini bir bütün olarak ele alırsak yanıt kesin olarak evettir. Çünkü yaşamın boşunluğu her şeyden önce bireyin, Schopenhauer'ın varlığını bile kabul etmediği, tüm toplumsal yükümlülüklerden ve insanoğlunun ileriye doğru gelişimine ilişkin tüm sorumluluklardan kurtulması anlamına gelir. Ayrıca, açıklamış olduğumuz Schopenhauer etiğine göre kötümser bir bakış açısı, bir yaşam ufuğu olarak hiçliğin bireyin hoş, düşünceli bir yaşam sürmesini engellemesi ve hatta bu konuda cesaretini kırması pek olası değildir. Tam tersine: hiçliğin karanlık

uçurumu, varoluşun boşunalarının kasvetli zemini bu hoşluğa daha da fazla tat katar. Onu daha da arttıran şey Schopenhauer felsefesinin güçlü bir biçimde vurgulanan aristokrasinin kendi yandaşlarını toplumsal koşulların düzeltilmesi için savaşmak ve acı çekmek için yeterince öngörüsüz olan zavallılar gürhunun (düşlemede) çok üstünde bir yere çıkartmasıdır. Böylece, iyi tasarlanmış ve mimari olarak ustalıklı biçimiyle Schopenhauer'ın sistemi hiçliğin, boşunaların ve uçurumun kıyısında çağdaş lüks bir otel gibi yükselir. Dahası, yemekler ya da sanatsal işlerin keyfi arasında uçurumun görüntüsü insanın bu zarif konfordan aldığı hazı yalnızca arttırabilir.

O halde bu, Schopenhauer usdışıcılığının görevini yerine getirir: entelektüel kesimin aksi durumda tatminsiz olan kesiminin "yerleşik düzenden" yani, var olan toplumsal düzenden hoşnutsuzluğunu belli bir zamanda yürürlükte olan kapitalizme çevirmesini engelleme görevini. Böylece —Schopenhauer'ın bunun ne kadar farkında olduğu hiç önemli olmaksızın— bu usdışıcılık ana hedefine ulaşır: Kapitalist sosyal düzenin dolaylı bir savunubilgisini sağlamak.

Kierkegaard

Kierkegaard'ın felsefesi Hegelciliğin çöküşü süreciyle yakından bağlantılı olmasıyla Schopenhauer'inkinden tarihsel olarak farklıdır. Restorasyon döneminde tam bir saçmalık olduğu gerekçesiyle Hegelci diyalektiklerle mücadele etmek ve onlara Berkeley usulü "sadeleştirilmiş" Kant'la, metafizik ve açık biçimde diyalektik karşıtı bir öznel idealizmle karşı çıkmak Schopenhauer için olasıydı. İdealist kısıtlamalarını tamamen aşan en üst düzey diyalektik biçimlerin —yani Marx ve Engels'in materyalist diyalektiklerinin— ortaya çıktığı idealist diyalektik düşüncenin en büyük krizi döneminde Kierkegaard'ın yeni, daha ileri bir usdışıcılık adına Hegel'e meydan okuyabilmesi için bu usdışıcılığı sözde üstün bir diyalektik, "niteliksel diyalektik" kisvesi altında gizlemesi gerekiyordu. Göreceğimiz gibi bu, usdışıcılık tarihinde tipik bir girişim olan, dönemin gerçekten ileriye dönük sorununu tersyüz ederek

diyalektiğin daha fazla gelişmesini engelleme, diyalektiği yanlış yola saptırma ve tersyüz edilmiş önermeyi mitleştirici-gizemleştirici bir biçim içinde somut sorunun yanıtı olarak sunma girişimiyle ilgiliydi.

Hegelci mantıktaki gerçek kusurları aşmanın tek yolu budur: mantık devrinde yansıtılan o gerçek devrinin bilimsel olarak anlaşılması. Bu nedenle Hegel mantığında devrim haklı olarak gizemleştirilmiş olmakla eleştirilebilir ama eğer yansıtılanla yansıma arasında doğru ilişki kurulursa bu eleştiri yalnızca evrimi Hegelci evrenin ötesine taşıyacaktır. Bu, idealist temeller üzerinde gerçekleştirilemez. Diğerleriyle birlikte Trendelenburg'da, sıklıkla saçmalığa saparak da olsa, zaman zaman keskin bir zekâyla Hegelci diyalektiklerde idealist hatalar buldu. Ama onların eleştirisinin sonucu ya diyalektiklerin evrensel bir reddi ya da öznelci bir sahte diyalektiğin kurulması olabilirdi.

Kierkegaard'ın usdışıcılık tarihindeki rolü ikinci eğilimi kökten bir sonuca taşımaya dayalıdır; öyle ki emperyalist dönemdeki dirilişi sırasında zaten açıklamış olduklarına eklenebilecek yeni çok az şey vardı. Hegelci diyalektikleri yıktı ve esasında Schopenhauer gibi tam olarak ortadan kaldırdı; aradaki tek fark Schopenhauer diyalektiklerin toptan "boş laf" olduğunu yazarken Kierkegaard'ın görüşünde onlara üstünlük iddiasındaki farklı bir diyalektikle, sözde bir niteliksel diyalektikle karşı çıkmasıydı. Ancak, diyalektik yöntemi oluşturan tüm anahtar koşullar bu diyalektikten köklü bir biçimde çıkarılmıştır.

Dolayısıyla, "niteliksel" diyalektikler her şeyden önce nicelikten niteliğe değişimin bir inkârı anlamına gelir. Kierkegaard bu Hegelci kuramın saçmalığına ironik bir göndermeyle yetinerek konu üzerine ayrıntılı bir tartışma geliştirmeyi zahmete değer bile bulmadı. "Bu nedenle sürekli bir nicel belirleme yoluyla yeni bir nitelik doğabileceğini düşünmek mantıktadır dalalettir ve insan, Hegel'in yaptığı gibi hepsinin pek de doğru olmadığını gizlemek- sizin onu mantıksal devrinde dâhil ederek bu önermenin mantıksal içkinliğin tamamı için önemini saklarsa bu,



Kierkegaard'ın attığı, Schelling ve Schopenhauer'ı geride bırakan ve usdışıcılığın daha ilerideki tarihinde büyük yankıları olan en önemli adımdır.

konunun kabul edilemez biçimde yumuşatılması anlamına gelir. Yeni nitelik şaşırtıcı olanın tazeliği, sıçrayışı ve aniliğiyle gelir."

Bir şey kanıtlamadan yalnızca beyansal olduklarından bu düşüncelerin fazla anlamı yoktur. Ama Kierkegaard'ın diyalektik sorunlara yönelik tutumunun tipik özelliği gösterirler. Burada Trendelenburg'un Hegel'in hatasının böyle bir sorunu mantık başlığı altında ve özellikle de bir devrim sorunu olarak ele almak olduğu şeklindeki eleştirisini tekrarlar ve bu eleştiriye eklenen bir notta bu sorunun tarihçesini açıklığa kavuşturmaya çalışır. Kendisinden önce Trendelenburg'un yaptığı gibi Kierkegaard da başka yerlerin yanı sıra burada da kendiliğinden Yunan diyalektiklerini tek ve kendi zamanına da uyan bir model olarak ileri sürmeye yani, klasik Alman felsefesinde diyalektiklerin gerçekleştirdiği tüm ilerlemeleri, özellikle de Hegel'inkini tarihsel düzlemde de bozmaya çalışıyordu. Schelling'in farkları niceliksel olarak açıklamaya eğiliminden söz ettikten sonra Hegel'le ilgili şunları yazdı: "Hegel'in talih-sizliği yeni niteliği geçerli kılmak istemesi ama yine de bunu istememesidir çünkü bunu mantıkta geçerli kılmak ister. Ama bu anlaşılır anlaşılmaz ikincisinin kendine ve anlamına ilişkin oldukça değişik bir farkındalık kazanması gerekir."

Kierkegaard burada açık bir ifade sunmaz ve yalnızca diyalektiklerin gelişimini antikite evresinin çok ötesine taşımış olan çok önemli bir özgün ilkeye karşı çıkmakla kalmayıp aynı zamanda Hegel'e göre devrimi gerekli bir tarihsel öge olarak deneysel anlayışının (Fransız Devrimiyle uzlaşmasından kaynaklanan) entelektüel aracı olan ilkeyi de reddettiğinin bilincine varıp varmadığı da doğrulanamaz. Niceliğin niteliğe değişimi düşüncesinin Hegel'in Berne döneminde tam da bu bağlamda ortaya çıkması rastlantı değildir. "Büyük, dikkat çekici devrimlerin öncesinde çağın ruhuna uygun sessiz, herkes için görünür olmayan gizli bir devrim olmalı. Tinsel dünyadaki bu devrimleri bilmemek sonuçta sürprize neden olacaktır." Nicelik-nitelik sorununun devrimin entelektüel algısıyla bu bağlantısı kendini Hegel'in daha sonraki gelişimin-

de de gösterir ve doğa ve tarihteki değişim, büyüme ve bozulmanın gerekli bir ögesi olarak sıçrama evrensel tanımını (mantıkta) alır.

Kierkegaard'ın zihinsel dünyasıyla daha yakından bir tanışıklık iki şeyi gösterecektir. İlk olarak, en önemli öge olan bu evrim ögesinin yadsınmasının Kierkegaard için —mantıksal temelini Hegel için olduğu kadar— ana bir felsefi sorun olmasıydı. İkinci olarak, tıpkı güncel durumun devrimden çıkarılmasının Hegel'in merkezini oluşturması gibi devrim karşıtı savaşın Kierkegaard'ın dünya görüşünün merkezini oluşturmasıydı. Kierkegaard'dan alıntılanmış olduğumuz yukarıdaki parça yalnızca bu durumun aşırı sonuçlarını gösterir; tüm kapsamını değil. Burada temel kaygısı bir yandan dinsel-ahlâki alan ve ondaki sıçrama (yeni niteliğin ortaya çıkışı) ve diğer yandan yavaş, ölçülebilir ortaya çıkış süreci arasında keskin bir ayrım yapmaktır. Bu nedenle niteliksel sıçramayla ilgili olarak "şaşırtıcı olanın aniliğini" vurgular yani, usdışının özelliğini. Sıçramanın niceliğin geçişinden ayrılmış olması nedeniyle usdışı özelliği bir gereklilik olarak ortaya çıkar.

Böylece, yalnızca Kierkegaard'ın dünya görüşündeki küçük bir parçacıkla, tek bir sorunla uğraşıyormuşuz gibi görünürken Trendelenburg'da olduğu gibi bu yadsıma mantıksal bir çıkarıma yayılır ve sivri köşelerinin seçmeci bir yumuşatılması söz konusu olmazsa diyalektik ilkelere (devrim ve yasaları, niceliğin niteliğe dönüşümü) yadsınmasının nasıl da kesin bir kaçınılmazlıkla usdışıcılığa yol açtığı şimdiden açıkça görülür. Dolayısıyla, —tartışmamız sırasında giderek daha belirgin olarak görüleceği gibi— Kierkegaard'ın niteliksel diyalektikleri Hegelci diyalektiklere karşısav olarak kurulmuş yeni ve farklı bir diyalektik kümesi değil diyalektiklerin bir reddidir. Ayrıca, zamanının en gelişmiş diyalektik biçimini tartışmakta olan Kierkegaard'da bu, diyalektik biçimlerinde, kategorilerinde ve terminolojisinde rastlantısal olarak gerçekleşmediğinden ortaya bir sahte-diyalektik çıkar ve usdışıcılık sahte diyalektik biçimler altında gizlenir.

Bu, Kierkegaard'ın attığı, Schelling



Kierkegaard özneliği sürdürmede eylem ve hareketin rolünü vurguladı.

ve Schopenhauer'ı geride bırakan ve usdışıcılığın daha ilerideki tarihinde büyük yankıları olan en önemli adımdır. Schopenhauer diyalektiği tam bir saçmalık olarak sunar; onun olguculuk dönemindeki evrensel başarısı buradan kaynaklanır. Schelling kendi zamanının en ileri diyalektik biçimine daha ilkel olan bir diğeriyle karşı çıktı ama bu bile çarpıtılmıştı. Bu nedenle Hegelciliğin çöküşünün kendisine yönelik bu yanıtı da aynı uçuruma sürüklemesi kaçınılmazdı. Doğal olarak, olguculuğun egemenliği Kierkegaard'ın uluslararası etkisini onlarca yıl boyunca engelledi. Ancak onun emperyalist "dirilişi" sırasında Hegelci diyalektikler usdışıcı bir sahte diyalektiğe dönüştürüldüklerinde; diyalektiğin gerçekten en üstün biçimine karşı yürütülen kampanyanın, Marxçı-Leninci görüşlerin baskılanması ve gözden düşürülmesinin kentsoylu felsefenin ana görevi haline geldiğinde Kierkegaard "çağa uygun" bir diyalektikçi olarak uluslararası boyutta tekrar ortaya çıktı. Bu açıdan bakıldığında Kierkegaard'ın ana felsefi sorununun, Hegel'e karşı kampanyanın çok daha az önem taşıması anlamlıdır. Artık giderek daha kardeşçe ve sevimli bir biçimde ikisi omuz omuza durmaktadır; aslında "çağdaş" Hegel yorumu giderek daha fazla varoluşçu-usdışıcı Kierkegaard motifleri içeriyordu.

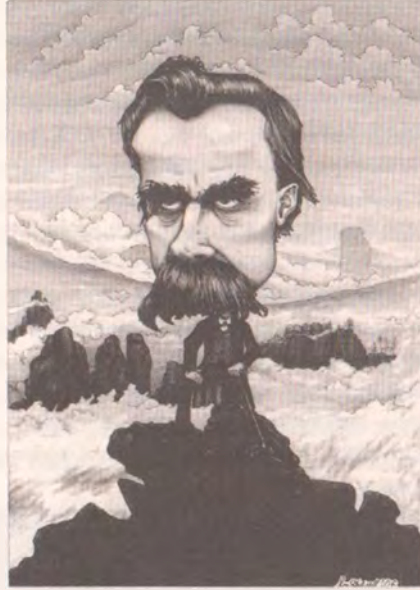
Eğer şimdi sahte diyalektik terimini

kullanıyorsak bunun nedeni (herhangi bir usdışıcılığın belli bir asgari düzeyde olması gerektiği gibi) mantıksal sorunlar söz konusu olduğunda her usdışıcılığın diyalektik mantığın tersine yapısal mantığa başvurusudur. Schopenhauer'da bu oldukça açık bir şekilde gerçekleşti. Kierkegaard'da gerçekleşmekte olan değişim bu yapısal mantığa ve metafizik düşünceye başvuruyu bir niteliksel diyalektik, bir sahte diyalektik olarak maskeleyen oluşuyordu.

Schopenhauer ve Kierkegaard'ın konumları arasındaki benzerlik her ikisinde de tarihin ya da bilinebilirliğin reddedilmesinin derin bir kötümserliği içermesinde de dışa vurulur: Eğer tüm olaylar tarihten ve tüm insan topluluğundan zihinsel olarak ayrılmış bireyin kendi yeteneklerine bırakılmış olarak kalırsa bu onun yaşamını yalnızca (soyut olarak düşünüldüğünde gizemci iyimserlik biçiminde de ortaya çıkan) genel anlamda usdışı değil tam bir boşunalık ve saçmalık anlamında da usdışı kılacaktır. Dolayısıyla —kuşkusuz çok farklı bir vurgulamayla— her iki durumda da umutsuzluk tüm insan davranışlarının temel kategorisidir.

İkisi arasında usdışıcılığın gelişimi açısından önemli olan bir fark vardır. Bu, Schopenhauer'ın açık biçimde diyalektik karşıtı olan tarihçilik karşıtlığının yerine Kierkegaard'da niteliksel diyalektikle, gizemleştirilmiş bir sahte tarih ortaya çıkmasıdır. Kierkegaard'da tarihsel öge yalnızca tüm tarihi ikiye bölen usdışıcı bir uçurumdur: tarihte İsa'nın ortaya çıkışı. Buna göre, onun tarihsel geçerliliği çelişkili bir paradokstur: bir yandan, her türden insan davranışının amacı, içeriği, biçiminde vb. bir değişiklik anlamına gelir (Yaşamdan Bir Kesifte öğretmen olarak Sokrates ve İsa arasındaki kıyaslamayı düşünün). Dolayısıyla, daha ileride Dilthey ve diğer Geisteswissenschaft (insan bilimi) taraftarlarının yaptığı gibi burada tarihsel dönemlerin farklı ve aslında zıt özelliği belli başlı entelektüel tiplerin, etik davranışların vb. yapısal değişiminden türetilmelidir. Öte yandan bu, olayların gerçek tarihsel akışının tam bir açıklamasına yol açmamıştır. Aksi durumda

hareketsiz olan bir "tarihin" ortasına tek, ani bir sıçrayıştır. Çünkü Kesit'in felsefi noktası ruhsal insanın İsa'yla ilişkisi söz konusu olduğunda —Kierkegaard'a göre biricik temel ilişki— aradan geçmiş olan iki bin yılın hiçbir anlam taşımamasında ve daha soma yaşamış olanlar için hiçbir biçimde aracılık yapamamasında yatar. Şunları yazmıştır: "Birbirinden farklı öğrenciler yoktur. Temelde ilki ve sonuncusu aynıdır; tek fark yalnızca, daha sonraki kuşak çağdaş tanıklığın raporunda ikna olurken İsa'nın çağdaşlarının onun doğrudan eşzamanlılığında ikna olması ve bu konuda başka bir kuşağa borçlu bulunmamalarıdır. Ama bu doğrudan eş-



Nietzsche'nin çağdaş usdışıcılığın gelişimindeki özel konumunu belirleyen şey ortaya çıktığı zamanın tarihsel durumu ve olağanüstü kişisel yetenekleriydi.

zamanlılık yalnızca iknadır." Dolayısıyla tarihle ilgili olarak Kierkegaard'a önemli görünen bir nokta, yani insanın İsa'nın ortaya çıkışı sayesinde kurtuluşu açısından da bakılsa, tarih yine yoktur.

Tarihsel geçerliliğin bu niteliksel-diyalektik inkârı Kierkegaard düşüncesinin felsefi özü için büyük önem taşır. Schopenhauer'da hakiki gerçekliğin sezgisel deneyimi uzayın, zamanın ve nedenselliğin; bireyleşim ilkesinin ötesine yerleşmiş doğrudan Hiçlikten Kierkegaard'da bireyin, en yüksek ve biricik hakiki gerçeklik evresine, paradoksa ulaşabilen

aşın uçlara gelişmiş özneliğidir. Bu niteliksel-diyalektik sahte-tarihsel geçerlilik paradoksun özünden ayrılmaz. Kierkegaard "Ebedi hakikat zamanda oluşmuştur, paradoks budur" diye yazdı.

Kierkegaard burada "basit tarihsel olguyu" hem, benzer biçimde ama oldukça farklı bir anlamda tarihsel olarak kabul edilen "mutlak olgudan" hem de olayların tarihsel akışının tam dışında duran "ebedi olgudan" ayırdı — ve bu, usdışıcılığın daha somaki gelişimi için çok büyük önem kazandı. Bu, Bergson'un soyut zaman ve gerçek süre arasındaki zıtlığından Heidegger'in "otantik" ve "bayağı" tarihsel geçerlik arasındaki zıtlığına kadar tüm daha sonraki usdışıcı ayrımlar için yontembilimsel modelin oluşturulmasına işaret eder ve Kierkegaard'dan soma gelen tüm usdışıcılar için "otantik" zaman ya da tarih her zaman özeldir ve yalnızca nesnelin zıttı olarak yaşanır. Kierkegaard'a göre mutlak gerçeğe ancak "Taminin sınavından geçmiş" biri ulaşabilir ve İsa'nın öğrencisi olabilir. Bunun tam tersine, basit tarihsel olgu için "yaklaşık" bir bilgi hem olası hem de gereklidir.

Bu ayrımın, Kierkegaard'ın niteliksel diyalektiği üzerinde büyük bir etkisi vardır. Ancak, onu tam olarak değerlendirmek için önce içinde doğduğu tarihsel ortamı dikkate almamız gerekir. D. F. Strauss, Bruno Bauer ve Feuerbach'ın yazılarının yayımlandığı on yıllar ve dolayısıyla da —özellikle ilk ikisi söz konusu olduğunda— İncil geleneğinin bilimsel-tarihsel çözümlemesi çağıydı. Kierkegaard İsa'nın İncil geleneklerini de içeren olgusal tarihsel geçerliliğinin artık pek de bilimsel olmayan bir tarih incelemesi temelinde savunulamayacağını net olarak gördü. Dolayısıyla, bilimsel bir nesnellik anlamında bu tarihsel geçerliliği kurtarmak için Strauss ya da Bauer'in kuramlarını doğrudan tartışmadı ama bu türden buluşlara yol açmış olan her türden tarihsel bilgiyi felsefi bilişsel değeri açısından kötülemek ve gözden düşürmek için felsefi yontembilimini genişletti. İncil'de çizilen İsa figürünün tarihsel gerçekliğinin bilimsel bir tartışma temelinde tamamen dağıldığını net olarak gördü. Bu nedenle tartışmasını "hakiki" gerçeklik ve "varolu-

şa" ilişkin bu sorunlarda tarihsel sına-
ma biçiminin yeterliliğine yöneltti.

Bir bütün olarak tarihsel sürecin bili-
nebilirliğinin genel reddini zaten biliyor-
duk. Şimdi, Kierkegaard'ın niteliksel di-
yalektiğinin nicelikten niteliğe geçişini ku-
ramda reddettiğini ve böylece ussal diya-
lektikler yoluyla bir sıçrama sonucu çıkar-
ıldığını ve dolayısıyla da bilimsel olarak
açıklandığını anımsamalıyız. Kierkega-
ard'ın —İsa'nın tarihsel ortaya çıkışının
bilinebilirliği sorununa indirgenen— tarih
karşısındaki tutumunun "epistemolojik
mantıksal temeli" talimine dayalı her bil-
ginin değerine yönelik genişletilmiş bir
tartışmada tamamlanıyordu. Bu da nite-
liksel diyalektiğin gerçek diyalektiklerin
temel öğelerini nasıl kökten bir biçimde
yok ettiğini gösterir.

Kierkegaard olgusunda dinsel ateiz-
min Schopenhauer'da olduğundan daha
ileri bir biçimiyle uğraşırız. Kierkega-
ard'da biraz önce göstermiş olduğumuz
çelişkiler onları yeni bir açıdan kıyaslama
yoluyla ayrıntılandırabilir: Eylemle ilişki-
leri açısından. Schopenhauer'ın kötüm-
ser usdışıcılığı eylemden tamamen çileci
bir geri çekilmeyle doruğa ulaşır. Kierke-
gaard bunun tam tersine öznelliği sürdür-
mede eylem ve hareketin rolünü vurgula-
dı; aslında Alman idealizminin saf tefek-
küründeki hayali öğeye karşı tartışmayı
sürdürdü ve bu nedensiz değildi. Olduk-
ça doğru olarak, Schelling ve Hegel tara-
fından ileri sürülen özde özne-nesneyi
bir hayal olarak adlandırdı.

Schopenhauer'le Kierkegaard ara-
sındaki bu karşısav yine tarihsel gelişim-
lerin, kentsoylu sınıfın sosyal varlığında
tırmanmakta olan krizin bir sonucuydu.
Restorasyon döneminin bataklığında
sosyal eyleme katılmaktan gerici sakın-
manın ve dolayısıyla aydınların gerici
"etkisizleştirilmesinin" tipik biçimi olan ve
yine 1848 devrimi yenilgisinden soma
evrensel anlamda tipik biçim haline ge-
len şey, kriz vurgunu 1840'larda artık ye-
terli olamazdı. Nesnel olarak bakıldığın-
da Kierkegaard gerici bir "etkisizleştirme"
başardı, tıpkı Schopenhauer'ın yaptığı
gibi sosyal eylemden gerici bir sapma.
Ama sosyal eyleme, tefekkürsel bir ya-

şamdan uzaklaşma biçimiyle değil belirt-
miş olduğumuz gibi tüm sosyal belirleyi-
cilerden özenle temizlenmiş ve dolayı-
sıyla gerçeklikte yalnızca eylem-benzeri
bir şey de olsa "otantik", "varoluşsal" bir
eylemle karşı çıktı. Buna eylemin "iç"
özelliklerinin katıldığından ve kavramsal
tanımlamasının en farklı etkin ruhsal ey-
lemleri içerdiğinden emin olabilirsiniz. Bu
nedenle, eylemi gerçekten eylem kılan
her şeyden, yani, sosyal yaşamın nes-
nelliğinden yoksun olmasına rağmen ey-
lemin bizzat kopyası olduğu yanılsama-
sını yaratır.

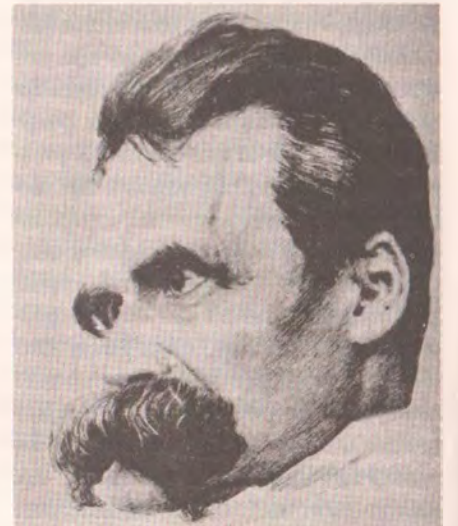
Etiklerdeki dolaylı savunubilgilerinin
görevi bir yandan tüm entelektüel ve ah-
lâki gösterişlerini koruyarak entelektüel-
leri, kimi zaman isyankâr olanları, kent-
soyluluğun gerici gelişim yoluna geri gö-
türmekti. Bu türden yöntemler icat etme-
de Schopenhauer ve Kierkegaard öncü
rolleri oynadılar. Onların ikinci kuşak
yandaşları (eğilimi militan tepkiye taşıdı-
ğında Nietzsche onlardan biri değildi)
yeni olan hiçbir şey getirmediler. Yalnızca
bu yöntemleri emperyalist kentsoylunun
giderek artan biçimde gerici gereksinim-
lerine uyarladılar. Schopenhauer ve Kier-
kegaard'ın kısmen de olsa gösterdiği tu-
tarlılık, güven kalıntısını her gün biraz
daha reddederek yalnızca kentsoylulu-
ğun çöküşünün savunubilgicileri haline
geldiler.

Emperyalist dönemde usdışıcılığın kurucusu: Nietzsche

Marx ve Engels'den tek bir satır oku-
madığı açık olduğunda Nietzsche'nin
tüm yaşamını adadığı işin Marksizm ve
sosyalizme karşı sürekli bir polemik oldu-
ğunu nasıl ileri sürebiliriz? Her felsefenin
içerik ve yönteminin kendi çağının sınıf
mücadeleleriyle belirlenmiş olması nede-
niyle iddianın yine de mümkün olduğuna
inanıyoruz. Felsefecilerin —bilginler, sa-
natçılar ve diğer ideologlar gibi— bunu
anlayamamalarına ve kimi zaman bun-
dan tamamen habersiz kalabilmelerine
rağmen yine de sözde "nihai sorunlara"
yönelik tutumları bu şekilde biçimlenir.
Engels 'in avukatlar için söyledikleri fel-
sefe için daha da sert anlamda geçerlidir:
"Ekonomik koşulların yasal ilkelere yan-
sıması temsilcilerin farkındalığını etkile-

meden işler ve avukat a priori tezlerle ça-
lıştığını sanır oysaki bunlar yalnızca eko-
nomik yansımalarıdır..." Bu nedenle her
ideoloji "öncelleri tarafından aktarılmış
olan özel bir entelektüel kumaşa" bilinçli
olarak bağlıdır. Ama bu geleneksel iplik-
lerin seçiminin, insanın onlara yönelik tu-
tumunun ve onları işleyiş yönteminin, on-
ların eleştirisinden elde edilen sonuçların
son erimde ekonomik koşullar ve yol aç-
tıkları sınıf mücadeleleri tarafından belir-
lendiği gerçeğini değiştirmez. Felsefeciler
neyi savunacaklarını ve düşmanın
nerede gizlendiğini içgüdüsel olarak bilir-
ler. Çağlarının "tehlikeli" eğilimlerini içgü-
düsel olarak sezip felsefi olarak yenme-
ye çalışırlar.

Nietzsche'nin çağdaş usdışıcılığın
gelişimindeki özel konumunu belirleyen
şey kısmen onun ortaya çıktığı zamanın
tarihsel durumu ve kısmen de olağanüs-
tû kişisel yetenekleriydi. İlkile ilgili ola-
rak, bu dönemin en önemli sosyal olayla-
rına zaten değindik. Bir diğer —onun ge-
lişimi için olumlu— yan etmen Nietzs-
che'nin etkinliğini emperyalist dönem ari-
fesinde tamamlamış olmasıydı. Bunun
anlamı, bir yandan Bismarck döneminin
gerçekleşmesi yakın çatışmalarını her
açıdan kafasında canlandırmış olması-
dır. Alman Reich'inin kuruluşuna, ona
bağlanan umutlara, bunların düş kırıklı-



Nietzsche'nin felsefesi kentsoylu aklını "kurtarma" ve "rahatlatma" toplumsal görevini yerine getirdi.

ğına dönüşmelerine, Bismarck'ın düşüşüne ve II. Wilhelm'in açık biçimde saldırgan bir emperyalizmi başlatmasına tanıklık etti. Aynı zamanda Paris Komününe, emekçi kitlenin büyük partisinin doğuşuna, sosyalistlerin yasadışı kılınmasına ve işçilerin buna karşı kahramanca mücadelesine de tanıklık etti. Ancak, öte yandan Nietzsche emperyalist dönemi görece kadar yaşamadı. Böylece izleyen dönemin temel sorunlarını —gerici kentsoyluluk açısından— mitsel bir biçimde tahmin etmek ve çözmek için uygun bir fırsat bulmuştu. Bu mitsel biçimin Nietzsche'nin etkisini arttırmasının nedeni yalnızca emperyalist dönemde bunun egemen bir felsefi ifade biçimi haline gelecek olması değildi. Ayrıca, durumdaki değişiklikler ve bunların karşısında benimlenen gerici taktikler ne olursa olsun emperyalizmin kültürel, etik ve diğer sorunlarını her zaman gerici kentsoyluluğun önde gelen felsefecisi olarak kalmasını sağlayacak biçimde ortaya koymasına olanak sağladı. Nietzsche birinci emperyalist dünya savaşından önce bu konuyu zaten elde etmişti ve ikincisinden sonra da korudu.

Ama Nietzsche'nin önemli yeteneğinin tuhaf özellikleri olmasaydı nesnel olasılığını biraz önce belirtmiş olduğumuz kalıcı etki asla gerçekleşemezdi. Neyin onu içsel olarak harekete geçirecek ve rahatsız edeceği ve hangi yanıtının onu yatıştıracağı konusunda asalaksal aydın kesiminin emperyalist dönemde gereksinim duyacağı özel bir altıncı hisse, önceleyici bir duyarlılığa sahipti. Dolayısıyla, bastırmakta olan sorunları akıllıca özdeyişlerle aydınlatmayı ve asalaksal aydın sınıfının engellenmiş, aslında kimi zaman isyancı içgüdülerini büyüleyici ve aşırı ilerici görünen jestlerle doyurmayı ve kültürün her alanını kapsamayı başarabilmişti. Aynı zamanda tüm bu sorunları, kendisinin tüm inceliklerinden ve ince nüanslarından emperyalist kentsoyluluğun güçlü ve gerici sınıf nişanlarının ortaya çıkmasına olanak verecek biçimde yanıtlatabiliyor ya da en azından yanıtları işaret edebiliyordu.

Nietzsche'nin felsefesi kentsoylu aklıncı "kurtarma" ve "rahatlatma" "toplumsal görevini" yerine getirdi. Kentsoylulukla

bozuşma ve hatta ciddi bir çatışma gereksinimini önleyen bir yol sundu. "Yüzeysel" ve "dışsal" bir sosyal devrime karşı olarak ayartıcı bir biçimde tasarlanmış olan "daha kapsamlı" bir "kozmetik biyolojik" devrim önerilirken hoşnutsuzluk verici isyankârlık duygusunun sürdürülebileceği ve hatta şiddetlendirilebileceği bir yol. Yani, kentsoyluluğun ayrıcalıkları tamamen koruyacak ve asalaksal, emperyalist aydın kesiminin ayrıcalıklı varlığını öncelikle ve sonsuz olarak tutkuyla savunacak bir "devrim." Kitlelere yöneltilmiş ve ekonomik, kültürel anlamda ayrıcalıklı olanların örtülü bencil korkularına duygulanım ve saldırganlık birleşiminden oluşan bir ifade kazandıran bir "devrim." Nietzsche'nin gösterdiği yol bu sınıfın entelektüel ve duygusal yaşamında artmakta olan çöküşten hiçbir zaman ayrılmadı. Ama yeni bulunan kendilik bilgisi onun yeni bir ışık altında görülmesini sağladı: insanoğlunun gerçek, kapsamlı bir yenilenmesinin hakiki ilerici tohumlarının çöküşte yattığı varsayıyordu. Bu "toplumsal görev" kendisini Nietzsche'nin yetenekleri, en derindeki entelektüel eğilimleri ve ilmiyle deyim yerindeyse önceden hazırlanmış bir uyum içinde buldu. Çalışmasının hedef aldığı toplum kesimleri gibi Nietzsche de öncelikli olarak kültürel sorunlarla ilgiliydi, özellikle

de sanat ve bireysel ahlak. Politika her zaman soyut, mitleştirilmiş bir ufuk olarak görüldü ve Nietzsche'nin ekonomi konusundaki cehaleti çağdaş ortalama bir entelektüelinki kadar fazlaydı. Mehring, onun sosyalizm karşıtı savlarının Leo, Treitschke vb. düzeyini hiçbir zaman aşmadığına dikkat çekmekte oldukça haklıydı. Ama Nietzsche'nin konu malzemesini ve açıklama biçimlerini emperyalist aydınlar için bu kadar baştan çıkarıcı kılan şey tam da kaba, tatsız bir sosyalizm karşıtlığının incelikli, ustalık ve hatta kimi zaman doğru bir kültür ve sanat eleştirisiyle (örneğin Wagner ve Doğalcılık eleştirileri) bu birleşimiydi. Tüm emperyalist dönemde aydınların ne kadar büyük olduğunu görebiliriz. Etkisi Georg Brandes, Strindberg ve Gerhart Hauptmann'ın kuşağından başlayarak Gide ve Malraux'a kadar yayıldı. Asla da aydınların gerici kesimiyle sınırlı kalmadı. Bütün olarak çalışmalarının özünde kesinlikle ilerici olan Heinrich ve Thomas Mann ya da Bernard Shaw gibi yazarlar eşit ölçüde bu etkiye kapıldılar. Aslında, bazı Marxçı entelektüeller üzerinde bile güçlü bir etki bırakmayı başarmıştı. Mehring bile —bir süreliğine— aşağıdaki iddiaları ileri sürdü: "Nietzsche kültürü başka bir açıdan sosyalizm için çok daha yararlıdır. Hâlâ kentsoylu sınıf içinde büyü-



Nietzsche'ye göre işçilerin izlemesi gereken davranış biçimini yönetici sınıf ideologları belirleyecekti.



Nietzsche'nin eski dönemlerdeki köleliğe ilişkin heyecanı onu felsefi çalışmasının değişmez bir motifi olarak kalmıştır.

mekte olabilecek ve başlangıç olarak kentsoylu sınıf önyargıları altında çalışan yazınsal yeteneğe sahip az sayıda genç insan için Nietzsche'nin yazılarının içinde tuzaklar olduğu kuşku götürmez. Ama bu türden insanlar için Nietzsche sosyalizme uzanan yolda yalnızca bir geçiş evresidir."

Ancak, Nietzsche'nin etkisinin yalnızca sınıfsal temellerini ve yoğunluğunu açıkladık; süresinin uzunluğunu değil. Bu, onun kuşku götürmeyen felsefi yeteneklerine dayalıdır. Julius Langbehn'den (Rembrandt asi Erzieher in yazarı) günümüzde Koestler ve Burnham'a kadar gerici kanadın standart broşürçüleri kentsoyluluğun taktiksel gereksinimlerini iyi kötü ustalıklı demagojilerle doyurmaktan başka bir şey yapmamıştır. Ama ileride daha ayrıntılı olarak göreceğimiz gibi Nietzsche emperyalist döneme, dünya savaşları ve devrimler dönemine yönelik gerici tutumların en önemli kalıcı özelliklerinden bazılarını çalışmalarında saygın bir yer ayırabilmiş ve bunları formüle edebilmişti. Bu alandaki duruşunu anlamak için yalnızca onu çağdaşı Eduard von Hartmann'la kıyaslamak yeterlidir. İkincisi, bir felsefeci olarak 1870'den somaki dönemin alışıldık, gerici kentsoylu önyargılarını, "sağlıklı" (yani, doyurulmuş) kentsoyluluk önyargılarını özetledi.

Başlangıçta Nietzsche' den daha fazla başarı kazanmasının ve aynı zamanda emperyalist dönemde tam bir unutulmuşluğa terk edilmesinin nedeni budur.

Belirtmiş olduğumuz gibi Nietzsche'nin her şeyi mitleştirici bir biçimde başardığı kesindir. Tek başına bu, onun ağırlıkta olan eğilimleri anlamasını ve tanımlamasını sağladı çünkü kapitalist ekonomi hakkında bilgisi olmadığından yalnızca üstyapının belirtilerini gözlemleme, tanımlama ve ifade etme durumundaydı. Ama aynı zamanda mit biçimi, emperyalist gericiliğin önde gelen felsefecisi Nietzsche'nin emperyalizmi görece kadar yaşamamış olmasından da kaynaklanır. Tıpkı 1848 soması kentsoylu gericilerin felsefecisi Schopenhauer gibi gelecek olanın yalnızca filiz ve tomurcukların beslemekte olan bir çağda yazdı. Gerçek, doğuşsal güçleri görme yetisine sahip olmayan bir düşünür için bunlar yalnızca ütopyik, mitsel bir biçimde resmedilebilirdi. Görevinin hem etkileyici mit biçimiyle hem de özelliklerini birazdan tartışacağımız özdeyişsel biçimle daha da kolaylaştığı doğrudur. Bunun nedeni kentsoyluluğun dolaysız çıkarlarına ve ideologlarının çabalarına dayanan bu türden mit ve özdeyişlerin çok farklı ve sıklıkla taban taban zıt biçimlerde düzenlenebilmesi ve yorumlanabilmesidir.

Ama sürekli olarak Nietzsche'ye —her keresinde "yeni" bir Nietzsche'ye— geri dönme bunun altında kesin bir süreklilik yattığını gösterir. Bu, gerici kentsoyluluğun kalıcı çıkarlarının bakış açısından, asalaksal kentsoylu aydın kesiminin kesintisiz gereksinimlerinin ışığı altında bakılan ve yorumlanan, bütün olarak emperyalizmin temel sorunlarının sürekliliği idi.

Nietzsche'nin düşüncesindeki iki nokta özel olarak vurgulanmayı hak eder. İlk olarak, tüm "işçi sorununu" tamamen ideolojik bir konu olarak kabul etmesi: işçilerin izlemesi gereken davranış biçimini yönetici sınıf ideologları belirleyecekti. Nietzsche sorunun nesnel ekonomik temelleri olduğu gerçeğini fazlasıyla göz ardı etti. Ona göre, tek belirleyici etmen "efendilerin" sorun karşısında nasıl durduğuydu; yeterince kararlı olurlarsa her şeyi başarabilirlerdi. (Burada Nietzsche Hitlerci görüşün doğrudan bir habercisiydi.) İkinci olarak, bu parça farkında olmaksızın Nietzsche'nin bu ana sorun üzerine görüşlerindeki tutarlı ve tutarsız öğelerin tarihsel bir özetini sağlar. Hem çağdaş koşullara uyum sağlamış bir köle tipinin "yetiştirilmesinin" onun değişmez sosyal ideali olduğu hem de düşmanlığının bu gelişimi engellemekte olanlara —sosyalistlere— yönelik olduğu kesindir. Ama tutarsız öge de eşit ölçüde nettir: eğer Nietzsche kendi sınıfından olan diğerlerine karşı keskin eleştiriler getiriyorsa aynı zamanda kendi insanca, Pek insanca döneminin öz-eleştirisini yapmakta ve yanılsamalarını aşmaktadır.

Her durumda, "demokratik" yanılsamalarının paramparça olmasından beri Nietzsche büyük savaşlar, devrimler ve karşı devrimler çağını ön görüyordu. Ülküsü yalnızca bunun sonucu olan kaostan doğabilirdi: uysal olan bir sürü, uygun biçimde sindirilmiş köleler üzerinde "dünya efendilerinin" mutlak yönetimi. Nietzsche'nin Ahlâkın Soykütüğü zamanındaki notlarında şunları buluruz: "Sorun — şimdi nereye gidiyor? Gerek duyulan şey yeni bir terör saltanatı." Güç İstenci'nin önsözünde barbarlar ve gelecekteki de-

rebeyleriyle ilgili olarak şunları söyler: "Açıkgası ancak büyük sosyalist krizlerden sonra ortaya çıkacak ve kendilerini sağlamlaştıracaklar." Daha ilerideki Nietzsche'nin iyimser bakış açıları geleceğe (emperyalizme) ilişkin bu vizyondan kaynaklanıyordu: "Günümüz Avrupa'sının görüntüsü bana umut veriyor: Fazlasıyla zeki kitle sürülerinin geniş temelleri üzerinde gözü pek bir efendi ırkı oluşturulmakta." Bu hedeflerin ve onlara ulaşan yolun hayallerini kurarken zaman zaman, içeriği doğrudan Hitlerci destanı önceleyen imgelerde geleceği tasarladı: "Kokuşmuş egemen sınıflar yöneticinin imgesini bozmuştur. Çünkü —bir kriter olarak hizmet edebilecek büyük adamdan yoksun olduğundan— yetkiyi kullanacak olan devlet korkaklıktır. Sonunda o kadar çok belirsizlik vardır ki insan emirler veren eski herhangi bir istenç gücüne yaltaklanacaktır."

Nietzsche'nin sosyo-politik çizgisinden tamamen emin olmak için geriye yalnızca Bismarck'a yönelik tutumuna biraz ışık tutmak kalıyor. Bu konuyla ilgisiz bir sorun değildir; aslında, hem Sol yönelimli çevreler üzerindeki etkisi hem de faşist ideolojideki rolü açısından temel bir sorundur.

Sol, sorunu şöyle gördü: Nietzsche Bismarck'ı çok sert bir biçimde eleştirdi —dolayısıyla olasılıkla bir gerici değildir. Bu, sol eleştirisiymiş gibi anlaşılan sağ eleştirisi olduğundan Nietzsche-Bismarck ilişkisini somut bir biçimde ele almamız bu sorunu onun Bismarck'ı her zaman sağ-kanadın bakış açısından eleştirdiği ve Bismarck'ı yeterince kararlı olmayan bir emperyalist gerici olarak gördüğü anlamında sözsüz olarak yanıtlayacaktır.

Nietzsche'nin felsefesinin ardında yatan hem bütünlüğü hem de çeşitli değişimleri ancak daha önce sözü edilenler temelinde anlayabiliriz. Baş düşmanın yani, çalışan sınıf ve sosyalizmin etkin bir reddini içeriyordu. Sınıf mücadelesi güçlendikçe ve bir yanılsama diğerini un ufak ettikçe kapitalist evrimde emperyalist aşamanın entelektüel öncelemesine genişledi. Nietzsche sosyalist tehlikeye karşı yeterince güçlü savunmayı yalnızca belirgin biçimde saldırgan gerici tona

sahip bir emperyalist kentsoylu devlette bulabilirdi: yalnızca böyle bir gücün ortaya çıkması onda işçi sınıfını etkisizleştirmeyi başarma umudunu uyandırdı. Zamanının Almanya'sıyla ilgili sertliği onun bu önlemi benimseyememesinden ve bunu yapmada sürekli kararsız kalmasından kaynaklanıyordu.

Bu eğilimler en çok Nietzsche'nin eriklerinde görülür. Sınıf durumu, ekonomi konusundaki cehaleti ve etkinliğinin emperyalizmden önce gerçekleştiği göz önünde tutulduğunda doğal olarak Nietzsche ekonomik ve sosyal anlamda emperyalizmin habercisi olacak konumda değildi. Çalışmalarında kentsoyluluğun tutarlı emperyalist ahlakını çok daha net olarak belirtmesinin nedeni budur. Aslında burada gelişmelerin doğru gidişatını kuram olarak önceledi. Etik üzerine açıklamalarının çoğu Hitler rejiminde korkutucu bir gerçek haline geldi ve günümüz "Amerikan çağında" eriklerin bir anlatımı olarak da geçerliliklerini korudular.

Nietzsche'nin etikleriyle Aydınlanmanın, Fransız ahlakçılarının vb. etikleri arasındaki bağ hepsinin de "kapitalist" bireyin bencilliğinde sosyal yaşamın ana görünüşünü sezmiş olmalarıdır. Ancak, farklı dönemlerde yazmış oldukları için sınıf mücadelesinin tarihsel gelişimi, içerikte niteliksel farklar ve aslında yönelim ve değerlendirmede birbirine zıt öğeler yaratmıştır. Kentsoylu demokratik devrim uzanan dönemin ilerici ideologları olarak uçuk kentsoylu toplumu ve en önemlisi bencilliğin sosyal işlevlerini ülküselletirmek zorundaydı. Bu ideologlar çoğunlukla klasik İngiliz ekonomisi hakkında hiçbir bilgiye sahip olmadan ve sıklıkla onlar henüz ortaya çıkmamışken etiklerinde Adam Smith'in bireyin ekonomik olarak yalnızca kendi çıkarını gözetten eylemlerinin üretim güçlerinin —son erimde kaçınılmaz olarak toplumun ortak çıkarlarının uyum sağlamasına uzanan— gelişiminin baş etkeni olduğu şeklindeki temel ekonomik öğretisini dile getirdiler. (Burada, Aydınlanmanın büyük temsilcileri arasında yeşeren "yarcılık kuramının," "ussal bencilik" etiklerinin yattığı karmaşık paradoksları özetlemek için bile yerimiz yoktur.) Ancak, Adam



Lenin'in göstermiş olduğu gibi felsefi idealizm büyük bilimsel buluşları yalanladı ve sakattı.

Smith öğretisinin kapitalizmin gerçek olguları karşısında sakatlanmasından sonra bu yalnızca ekonomide (Say'la başlayarak) popüler ekonomi biçiminde, etikle sosyolojide ise kapitalizm için (Bentham'la başlayarak) doğrudan savunulabilirliği biçiminde korunabilecekti. Olguların (pozitivistlerin) kasvetli zekilikleri ve seçmencilikleri, diğer etmenlerin yanı sıra, bencilik sorununda kaçamaksız bir çizgi tutturamamalarında da dışa vurulur. Konuları genellikle şaşırtıcı bir "bir yandan... Diğer yandan'a karşılık gelir. Eğer Nietzsche dolaylı savunulabilirliğini savunurken bir kez daha bencilliği övme sorununu ele almışsa —ve gençliğinde bu politikanın agon ve "iyi Eris'in" mitsel çağdaştırmasında önemli bir rol oynadığını biliyoruz— onun durumunda bu artık yükselen, hâlâ ilerici ve aslında devrimci bir kentsoylu toplumun ülküselletirilmesi değildi. Tam tersine, çöküş durumundaki kentsoylulukta onun yaşadığı sırada tomurcuklanmakta olan ve emperyalist dönemde gerçekten evrensel olarak yaygınlaşan bencilik eğilimlerini ülküselletiriyordu. Yani, tarih tarafından mahkûm edilmiş olduğundan kendi mezar kazıcılarıyla, emekçi sınıfıyla umutsuz mücadelesinde insanoğlunun tüm barbar içgüdülerini harekete geçiren ve "etiklerini" bu içgüdüler üzerine kuran bir sınıfın bencilliği idi.

Egemen sınıf içinde estetik, ahlaksal ve kültürel incelik, "yabancı öğeye" yani, bastırılana ve bastırmak istediklerine yönelik vahşilik, acımasızlık ve barbarlık görürüz. Gördüğümüz gibi Nietzsche'nin eskil dönemlerdeki köleliğe ilişkin heyecanı onu felsefi çalışmasının değişmez —aslında sürekli yükselen— bir motifi olarak kalmıştır. "Kâhinimsi" emperyalist dönem önceleme- sine romantik bir öğenin bu şekilde girdiği kesindir. Çünkü Nietzsche'nin prototipinde, örneğin köle sahibi ve kültürel olarak incelikli Perikles beceriksiz bir biçimde Hitler ve Göring, McCarthy ve Ridgway gibi insanlara uyum sağlar. Savunubilgisi amaçları bir yana iki çağ arasındaki sosyo-ekonomik farklara ilişkin bilgisizliği bu romantik idealizme yol açmıştır. Nietzsche'nin bu özel alanda romantik akılsızlığa gömülmesi elbette rastlantı değildir; önünde sonunda, felsefesindeki ana sorun budur. Nietzsche'nin kültürel kaygısı yalnızca çöküşteki aydın kesimi için olta olmakla kalmadı yaşamında, duygularında ve düşüncelerinde her zaman merkezde bir yer işgal etti. Kültürel çöküş meydan okur ve gelecekteki bir canlanmaya öncü olmaya çalışırken —aşırı gerici bir sınıfsal bakış açısından içten de olsa— kendine göre içten olduğu kesindi. Bu ışık altında kültürel olarak çok gelişmiş ve aynı zamanda vazgeçilmez bir barbarlığı tem-

sil eden egemen tabaka romantik düşü özel bir renk alır. Ayrıca bu sahte peygamberliğin öznel içtenliği Nietzsche'nin emperyalist dönemin asalaksal aydın sınıfı için çekiciliğinin önemli bir kaynağıydı. Nietzsche'nin yardımıyla korkaklığını, emperyalizmin en çirkin biçimlerine rıza göstermesini ve emekçi sınıfı devriminden duyduğu ölümcül korkuyu bir "kültür kaygısı" maskesinin ardına gizleyebildi.

Ama bu konuyu bırakabilir ve yine de kendimizi Nietzsche'nin felsefesinin beşiğinde bulabiliriz. Yüzeysel yorumlar onun "Üstinsanı" insanın biyolojik olarak daha gelişmiş biçimi olarak yorumlamıştır; Zerdüş'teki belli ifadelerini destekleme eğiliminde olduğu bir görüş. Ama Nietzsche Hristiyanlığa Lanet'te böyle bir yorumu kesin olarak reddeder: "Şimdi ileri sürdüğüm sorun biyolojik dizilerde inşam geride bırakacak şeyin ne olduğu değil (insan bir sondur) ne tip bir insan yetiş tûmeliyiz ki var olmaya istekli, yaşamaya daha layık ve gelecekte daha emin üstün bir varlık olsun sorunudur. Bu üstün tip aramızda yeterince sık olarak bulunmuştur ama hiçbir zaman istençli bir şey olarak değil talihin iyi bir oyunu, bir istisna olarak." Ama bu durumda "Üstinsan," "dünyanın efendileriyle" ve barbarsı ah-lâklarım biraz önce incelemiş olduğumuz "sarışın hayvanla" özdeşleşir. Nietzsche onun yetiştirilmesini egemen sınıfın sos-

yal istencinin odak noktası kılmaya çalışarak, bu tipin tekrar tekrar var olduğunu belirtir.

Nietzsche bu tasarımla hem Hitler faşizmini hem de "Amerikan çağının" ahlâk ideolojisini olası en somut biçimde öncelidi. Benzer biçimde, barbarlık ve hayvansılığın böyle bir "üstinsanın" özü olduğu Güç İstenci'nde de açık olarak belirtilmişti: "İnsan bir vahşi ve üst-vahşidir, üst düzey insan ise canavar ve Üstinsandır: dolayısıyla ikisi birlikte ilerler. İnsan ne zaman kendi büyüklüğüne ve saygınlığına katkıda bulunsa alçaklık ve korkaklığını da artırmış olur. Biri olmadan öbürü istenemez — ya da daha doğrusu birini ne kadar çok isterseniz diğerini o kadar çok elde edersiniz."

Nietzsche'nin en başından en sonuna dek insan eşitliği düşüncesini entelektüel olarak olumsuz kılmaya ve onu silmeye çalıştığını göstermek için doğrudan alıntılara gerek yoktur: tüm kariyeri boyunca onun temel hedefi buydu. Nietzsche'nin hiçbir zaman eşitliği genel etik kaygılar nedeniyle reddetmediğini bir kez daha belirtelim; tutumu, Hristiyanlık egemenliğinin zorunlu meyveleri olarak gördüğü demokrasi, devrim ve sosyalizmle ilgili duruşunun doğrudan bir sonucuydu. Şunları yazdı: "Hristiyanlıktan politikaya uzanan o uzun yolu emekleyerek geçen yazgıyı küçümsemeyelim! Bugün artık hiç kimsenin özel haklar ya da yönetim hakları ya da kendine ve kendi gibi olanlara yönelik saygı duygusu için cesareti yoktur — bir uzaklık duygulanımı... Politikalarımız bu cesaret yoksunlğundan rahatsızdır! Ruhların eşitliği yalnız çok sinsi biçimlerde aristokrat görüşün altını oymuştur; 'çoğunluğun yetkisi' inancı devrimler yapar ve yapacakken her devrimi bir suça ve kan dökmeye dönüştüren şey Hristiyanlık —bir hata olmasın— ve Hristiyan yargılardır! Hristiyanlık tüm yaltaklanan yaratıkların saygınlığı olan her şeye isyanıdır: 'aşağı olanın' incilinin aşağılığı katkısı..." Ayrıca, bu açıklamaya bir tür tarihsel-tipolojik ek olarak bir süre soma şunları yazdı: "Algısının patolojik sınırlılığı inanan bir insanı güçlü aklın, özgür kalmış aklın tersi tip olan bir fanatiğe döndürür — Savonarola, Luther, Rousseau, Robespierre, Sa-



Nietzsche, Schopenhauer'i izleyen epistemolojisinde daha en başından itibaren bağlantı noktalarını ortadan kaldırdı.

int-Simon. Ama bu hasta akılların, bu entelektüel saralıların bıraktığı görkemli tavır izlenimi geniş kitleler üzerine etkili olur— fanatikler resim konusu olmaya elverişlidir ve insanoğlu tartışmaları dinlemektense mimikleri görmeyi yeğler..." Temel düşünce açıktır: Hristiyanlıktan Fransız devrimi, ondan demokrasi ve ondan da sosyalizm ortaya çıktı. Dolayısıyla Nietzsche konumunu ateist olarak belirlediğinde hakikat, onun sosyalizmi ortadan kaldırmak için ortaya çıktığıdır.

Usdışıcılığın yükselişi sırasında epistemolojik sorunlar felsefede belirleyici bir rol oynadı. Örneğin, idealist diyalektiklerle usdışıcılık arasında, "entelektüel sezgi" ile Schelling'in "olgucu felsefesi" üzerine önemli fikir ayrılıklarının gerçekleştiği nokta burasıydı. Bunların sonucu, tarihin yorumu gibi somut sorunları —felsefi olarak— belirledi. Nietzsche'de bu sorun tamamen tersine çevrilmiştir. Onun felsefesi —felsefi kuram alanında bile— hiç tanımadığı bir düşmana, sosyalizmin dünya görüşü ve bilimsel yöntemi olan o düşmana karşı çıkar. Nietzsche diyalektik ve tarihsel materyalizmin felsefi sorunlarına ilişkin bir ipucuna sahip değildir. Onunla canlı biçimde yüzleşebileceğini düşündüğü her yerde sosyalizme karşı çıktı: Sosyal, tarihsel, ahlâksal olarak. Dolayısıyla bu felsefi alanların somut içerikleri onun sisteminde önceliklidir. Ona göre epistemoloji yalnızca, özellik ve doğası hizmet ettiği amaçlar tarafından belirlenen bir araçtı.

Bu durum da yalnızca Nietzsche'nin değil çöküşü döneminde tüm kentsoylu felsefenin tipik bir özelliğiydi. Buna uygun olarak, etkisi feodal ideolojiye karşı savaş ve kentsoylu ideoloji içindeki yön çatışmaları tarafından belirlenen yükseliş dönemi çok çeşitli epistemolojik eğilimleri açığa vurur; idealizm ve materyalizm, öznel ve nesnel idealizm, metafizik ve diyalektik üstünlük için birbirleriyle yarışmıştır. Kentsoylu sapkınlığı büyük ölçüde demokratik devrimin "kahramanlık hayalleriyle" beslenen nesnel idealizm bu dönemin sona ermesiyle birlikte hızla ortadan kayboldu. Fransız Devriminden sonra mekanik materyalizm daha önceki

evrenselliğini yitirdi; Feuerbach'ın ele aldığı konu on yedinci ve on sekizinci yüzyıldaki atalarınınkinden çok daha dardı. (Rusya'daki gelişmeler buna bir istisna oluştururken Rusya dışındaki çağdaş düşünürler bunları bilmiyordu.) Doğru felsefesinde kısa bir yükseliş döneminden sonra mekanik materyalizm bu alandaki önder konumunu da yitirdi. Lenin'in göstermiş olduğu gibi her gerçek bilim adamının eylemi kendiliğinden bir biçimde materyalist kalmış olmasına rağmen felsefi idealizm büyük bilimsel buluşları yalanladı ve sakatladı. Dolayısıyla, öznel idealizmin bu dönemin kentsoylu felsefesi üzerinde neredeyse eksiksiz egemenliğinin bir sonucu olarak epistemoloji çok aşığılara düştü. Kabul edelim ki yüzeysel olarak bakıldığında epistemoloji felsefe yapmanın içerik ve yöntemi üzerinde eskisinden çok daha fazla etkiliydi; sanki felsefe ondan başka hiçbir şey içermiyordu. Ama gerçekte akademik bir skolastisizm gelişmekteydi ve büyük felsefi çatışmaların yerini önemsiz nüanslar üzerine profesörce kavgalar alıyordu.

Bu çöküşün yolunu çok enerjik bir biçimde emperyalizm öncesi dönem döşemişti. Bu noktada öznel idealizmin kentsoylu felsefe üzerinde toptan denetiminin sosyal zeminleri de açık olarak ortadadır. Ayrılmaz biçimde bağlantılı olduğu bilinmezlikle birlikte bu idealizm, kentsoylu

ideologun bir yandan değişen dünya resmine ilişkin bir tutum takınmaktan çekinirken diğer yandan bilimsel ilerlemeden ve özellikle de doğal bilimlerden kapitalizmin çıkarma hizmet eden her şeyi almasına olanak sağladı. Engels'in çok haklı olarak bu dönemin bilinmezliğini "utangaç materyalizm" olarak adlandırmasının nedeni budur.

Nietzsche'nin özel konumunu belirleyen şey onun Machçılıkla aynı zamanda epistemolojiye yeni bilinmezci yöntemi sokmuş olmasıdır. Ama bunu yaparken çağdaşlarından çok daha ileriye gitti. Bilinmezçiliğin mit alanına yayılmasını önceleterek kendi mit oluşturma eyleminde genel kentsoylu gelişimlerin ancak birinci emperyalist dünya savaşı sonunda —Spengler'in eserinde olduğu gibi— göze alabildikleri bir cesaret gösterdi. Dolayısıyla Nietzsche epistemolojisinde de asla özgün değildi; tek tek sorunları ele alış biçimi tamamen Machçılığın genel düzeyindedir. Gerici kentsoylu eğilimleri en uç noktalarına dek düşünmedeki ve bunların sonucunu kaba ve paradoksal bir biçimde belirtmedeki kararlılığında özel bir ton olduğu kuşku götürmez. Bu, Nietzsche'nin felsefi sisteminin bağlayıcı merkezini barındıran bir tutumla, sosyalizm tehlikesine karşı aralıksız ve tutkulu açık savaşıyla ilişkilidir. Düşüncesinin tüm ana içeriklerini bu savaşın gereksinimlerine tabi kıldı; her zaman içeriği bu gereksinimlerin belirlenmesine izin verdi.

Nietzsche yalnızca epistemolojik açıklamalarla yetinmedi. Ona göre tüm epistemolojisi sosyalizme karşı ana savaşında yalnızca bir araçtı. Bunun ardından, aynı eserinde "içinden" ne anladığının sosyal anlamda somut bir tanımını vermesi geliyordu yani yalnızca —epistemolojik olarak— düşünceler dünyası değil genel felsefi düzlemde ondan ayrılmaz olan, belli bir zamanda toplumun güncel durumu: somut ifadeyle kapitalizm. Ve bu "içkinliğin" ötesine bir adım atan herkes onun gözünde felsefi açıdan kötü bir gericiydi. Daha önceki kesimlerde belirtmiş olduğumuz gibi burada da Hristiyanlar ve sosyalistlerin felsefi ve ahlâki olarak ayıplanacak durumda görünmeleri sağlanmıştı çünkü "aşkınlığı" temsil ediyorlardı ve dolayısıyla gericiydi-



Dirimselcilik olgusunda sürekliliği belirleyen şey Fransız Devrimi'nden bu yana yönetici sınıfların ilerlemeye karşı olan gerici düşmanlıklarıydı.

ler. Nietzsche şöyle yazdı: "Ama bir Hristiyan, 'dünyayı' suçlasa, karalasa ve kınasa bile bunu toplumu suçlayan, karalayan ve kınayan sosyalist bir işçiyle aynı içgüdüyle yapar: bizzat 'Kıyamet' tatlı bir intikam sunmaya devam eder —sosyalist işçinin beklediğiyle aynı devrim; yalnızca biraz daha ileri götürülmüş şekli... Bizzat 'Öte'— bir Ötenin bu dünyayı karalama aracı olmaktan başka ne yararı olabilir?.." Son çözümlemede, emperyalist kentsoylu felsefedeki tüm "içkinlik" şu hedefe yöneliktir: kapitalist toplumun "sonsuzluğunu" epistemolojiden çıkartmak. Nietzsche özellikle önemliydi çünkü emperyalist felsefedeki bu ortak düşüncüyü toplum önünde açık paradokslarda dile getirdi. Bu nedenle, epistemolojik alanda da militan gericiğin önde gelen ideologu oldu.

Nietzsche'nin Schopenhauer ve Kierkegaard'a kıyasla usdışıcı geleneği nasıl sürdürdüğü şimdi daha da netleşir. Bu yazarlar kentsoylu ilerleme kavramının en üst biçimi olarak idealist diyalektiklere karşı çıkarken diyalektik Varlık ajitasyonuna da karşı çıkmak ve mitsel, yalnızca sezgisel olarak kavranabilir Varlığa geri çekilmek durumundaydı. Ama Hegelci diyalektiklere karşı polemikleri yalnızca kentsoylu felsefe içinde bir yönelim anlaşmazlığı olduğundan diyalektikleri gerici, usdışıcı bir ruhla daraltma ve çarpıtmayla yetinebilirlerdi. (Schelling'in "pozi-

tif" ve "negatif felsefe ayrımı, Kierkegaard'ın "aşamaları".) Sonuçta ortaya çıkan "üst" ve "alt" Varlık tipleri ayrımlarının bilimsel olmayan bir karakter ve yapıya sahip olduğu doğrudur ama —en azından Kierkegaard'ın "sıçramasına" dek— biçimsel olarak belli bir mantıksal düzen alanı içinde kalırlar. Hegel'den yanlış anlaşılmuş bir biçimde alınan bölük pörçük diyalektik parçalarının Schelling ve Kierkegaard'a bir nebze ussal tutarlılık görünümlü kazandırdığı söylenebilir. Ancak Nietzsche, Berkeley, Schopenhauer ve Mach çizgisini izleyen epistemolojisinde daha en başından itibaren bağlantı noktalarını ortadan kaldırdı. Çalışmasında mantıksal-felsefi bir düzenden söz edebildiğimiz kadarıyla bunun yalnızca bir anlamı olabilir. Bir kavram ne kadar kurgusal ve kökeni ne kadar öznelciyse mitsel değerler cetvelinde o kadar üstte yer alır ve o kadar çok "doğrudur." Bilincimizden bağımsız bir gerçeklikle ilişkinin en silik izlerini bile taşıdığı sürece Varlık kavramının yerini Oluş (eşittir düşünce) almalıdır. Ancak, bu zincirlerden kurtulduğu ve tamamen bir kurgu, güç istencinin bir ürünü olarak görüldüğü zaman Varlık Nietzsche için Oluştan da üstün bir duruma gelebilir: mitin sezgisel sahtesnelliklerinin bir ifadesi olur. Nietzsche'ye göre Oluş ve Varlığın bu türden bir tanımlamasının özel işlevi, onun dolaylı savunubilgileri için yaşamsal değer taşıyan sahte-tarihsel geçerliliği desteklemek ve onu yok etmekle eşzamanlı olarak tarihsel Oluşun yeni ve kapitalizmi aşan bir şey üretemeyeceğini felsefi olarak doğrulamaktır.

Yanılsamalar olmadan yapamaması kentsoylu düşüncenin özüdür. Eğer Rönesanstan Fransız Devrimine dek insanlar bir model olarak bu türden yanılsamalarla dolu olan Yunan polisinin imgesini yansıtıyorsa bunun çekirdeği yine de gerçek evrimci akımlardan, yükselmekte olan bir kentsoylu toplumun gerçek evrimci eğilimlerinden ve dolayısıyla da onun kendi sosyal yaşamının öğelerinden ve onun kendi somut geleceğine ilişkin perspektiflerden oluşuyordu. Ama Nietzsche söz konusu olduğunda onun tüm

içerikleri kendi sınıfının düşüşünden duyduğu —mite sığınan— korkudan ve düşmanla entelektüel anlamda boy ölçüşecek yetenekte olmamasından doğar. Önünde sonunda felsefesinin içeriğini belirleyen şey "düşman toprağının" malzemesi, sınıf düşmanının dayattığı sorunlar ve sorulardır. Her örnekteki saldırgan ton ve itici yaklaşım alttaki bu yapıyı güç bela gizler. En uç usdışıcılığı benimsemek için epistemolojik başvuruya, dünyanın ve aklın bilinebilirliğini tümüyle reddetmeye eşlik eden tüm barbarsı ve hayvansı içgüdülere ahlâki bir başvuru bu durumun—bilinçdışı— bir itirafıdır. Nietzsche'nin sıradışı yeteneği emperyalist dönemin eşiğinde on yıllar boyunca böyle bir etkiyi sürdürebilecek bir karşı-mit tasarlayabilmesinde dışavurulur. Bu açıdan bakıldığında özdeyişsel ifade biçimi sosyo-tarihsel duruma uygun biçim olarak görünür. Tüm sistemin içsel çürüklüğü, boşluğu ve sahteliği kendisini bu alacalı ve biçimsel olarak kopuk düşünceler yamalı bohçasına sarıp sarmalar.

Emperyalist Almanya'nın egemen ideolojisi: Dirimselcilik

Dirimselcilik ya da Lebensphilosophie Almanya'da tüm emperyalist dönem boyunca egemen ideolojydı. Ama etkisinin derinlik ve genişliğini doğru değerlendirebilmek için bu felsefenin yeni-Kantçılık ya da görüngübilim gibi bir ekol ya da net olarak tanımlanmış bir konu bile olmayıp neredeyse tüm ekolleri kapsayan ya da en azından onları etkileyen genel bir eğilim olduğunu akılda tutmalıyız. Ayrıca, etkisi de sürekli olarak artıyordu. Örneğin savaş öncesi dönemde dirimselciliğin bilinen tek yandaşı yeni-Kantçılardan Simmel'ken savaş soması döneminde hem yeni-Hegelcilik hem de ileri evresindeki Husserl ekolü tamamen dirimselciliğin peşinden gidiyordu.

Dirimselcilerin etki alanını tam olarak betimlemek için terimin dar anlamıyla felsefenin ötesine geçmeliyiz. Dirimselciler bir yandan, başta tarihsel bilimler (yazın ve sanat tarihi) olmak üzere ruhbilimden toplumbilime kadar tüm sosyal bilimler üzerinde etkiliydiler. Diğer yandan, etkileri üniversite yerleşkesinin çok ötesine geçiyordu; özellikle bağımsız felsefecile-



Wilhelm Dilthey emperyalist dirimselciliğin Nietzsche'den sonraki en önemli ve etkili öncesidir.

rin daha geniş yankılar yaratan yazıları en başından beri dirimselciydi. Bu durum yalnızca Nietzsche'nin geniş yazın çevrelerinde giderek artan etkisinden kaynaklanmıyordu; görece olarak daha erken tarihlerde Weininger'de Dilthey'in, Rathenau'da Simmel'in ve Stefan George ekolünde her ikisinin benzer yankılarını buluruz. Savaş sonrası dönemde, geniş çevreler tarafından okunan kentsoylu felsefe yazımının neredeyse tamamı dirimselciydi.

Dirimselciliğin evrensel etkisinin nedeni ancak emperyalist Almanya'nın sosyal ve ideolojik durumunda aranabilir. Doğal olarak dirimselcilik emperyalist dönemin genel bir ürünüydü ve farklı ülkelerde önemli temsilcilere sahipti (Fransa'da Bergson, Anglo-Sakson ülkelerde pragmacılık vb.)

Emperyalist dönemde felsefi bir konu olarak ortaya çıkan ve gelişen dirimselcilik bu çağın özel bir ürünüydü: sosyal evrimin, yeni sınıf mücadelesi biçimlerinin ortaya çıkardığı sorunları emperyalist kentsoyluluk ve onun asalaksal aydın sınıfının bakış açısından felsefi olarak çözme doğrultusunda bir girişim. Söz konusu felsefecilerin usamlamalarını kendileriyle aynı doğrultuda düşünceleri dile getiren ve önemli gördükleri daha uzak geçmişte kalmış düşünürlerin buluş ve yöntemleriyle destekledikleri açıktır. Bu daha da güçlendiren bir etmen de —sıklıkla niteliksel— tüm değişikliklere rağmen felsefi önerme ve yöntemlerin ortaya çıktığı sosyal koşulların, doğal olarak ideolojik anlamda da yansıtılması gereken, belli bir süreklilik gösterecek olmasıydı. Dirimselcilik olgusunda sürekliliği belirleyen şey Fransız Devrimi'nden bu yana yönetici sınıfların ilerlemeye karşı olan gerici düşmanlıklarıydı.

Dirimselciliğin özü bilinmezciğin gizemcilğe, öznel idealizmin mitin sahtenesnellğine dönüştürülmesinde yatar.

Ardında daima bir öznelci-bilinmezci epistemoloji yatan bu mitsel "nesnelcilik" emperyalist gericiğin felsefi gereksinimlerini tam olarak karşılıyordu. Hüküm sürmekte olan genel duygu, iç ve dış büyük tarihsel kararlar döneminin yaklaşmakta olduğu şeklindeydi (bu duyguyu ilk kez Nietzsche açık olarak seslendir-

di). Sosyal gelişmeler, tarih ve toplum hakkında tözlü ve olumlu bir şey, felsefi bir şey söylemenin yani, yeni-Kantçı biçimciliği aşma gereksiniminin kaynağı budur.

Aydın kesiminde kapitalizm karşıtı tutumların sürekli olarak arttığı hissedilebiliyordu. Son Bismarck krizinde sosyalizm karşıtı yasaların kaldırıldığı dönemde Alman yazınında doğalcı mayalanma gerçekleşirken genç ve yetenekli aydınların büyük çoğunluğu sosyal demokrat kampın üyesiydi. Dolayısıyla, aydın kesimin sosyalist eğilimleriyle, normal gerici ideolojinin yapabileceğinden daha etkin bir biçimde savaşmak için bu eğilimlerin felsefi dünya görüşüne uydurulması gerekiyordu. Canlı ve ölü, taşlaşmış ve mekanik arasındaki zıtlıklarıyla dirimselci felsefe tüm somut sorunları "derinleştirme" görevi üstlendi; korkulan sosyal sonuçlardan büyük bir sapma yaratacakları ölçüde derinleştirme.

Ama Almanya'da gerici güçleri tehdit eden atmosfer hiçbir biçimde kendini sosyalizmle bir duygudaşlık içinde sınırlamadı. Emperyalist dönem arifesinde Bismarckçı uzlaşma Alman Reich'i iskeletinin neredeyse her ekleminde çatlatmaktaydı. Yeniden yapılanma gereksinimi sol tarafından olduğu gibi sağ tarafından da evrensel olarak yaşanıyordu. Gerici tarihçi ve sosyologlar ikinci Reich'in geri politik yapısını tarihsel olarak önemli, yeni ve batılı demokratik biçimlerden üstün olarak göstermek için zorlu bir çaba içindeydi ve bu çabalar aydın sınıfının geniş kesimlerinde büyük başarı kazandı.

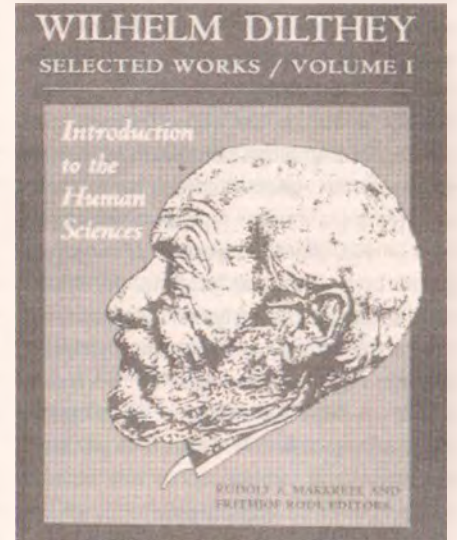
Felsefi olarak yardımlarına koşan şey dirimselcilikti. Bu felsefenin göreceliği, tarihsel ilerlemeye inancın ve dolayısıyla Almanya'nın kökten demokratikleşmesi olasılık ve değerinin altını etkin bir biçimde oydu.

Emperyalist dirimselciliğin kurucusu olarak Dilthey

Wilhelm Dilthey emperyalist dirimselciliğin Nietzsche'den sonraki en önemli ve etkili öncelidir. Ama Nietzsche saldırısını tarihsel ilerlemenin yeni temsilcisi olan emekçi sınıfına yoğunlaştırarak ve böylelikle her bilimsel yönetime açık sal-

dırıcı erkenden başlatarak dirimselciliğe kesin dönüşünü gerçekleştirirken Dilthey çok daha doğru anlamda bir öncel, bir geçiş figürüydü. Başlangıç noktası altmışlı ve yetmişli yılların olgucu yeni-Kantçılığıydı. Yeni bir felsefede bunu yeniden düzenlemek istiyordu. Öznel olarak, Kantçılık ve özellikle de bilimlerle bir kopuş yaşamadan her zaman bilimsel bakış açısına bağlı kaldı. Nesnel olarak ise, bilimsel felsefe yöntemini pek çok geri tepmeler yaratan bir biçimde sarsmak için yola çıktığı tartışma götürmez ve uzun erimde bunun Nietzsche'nin doğrudan saldırıları kadar etkin olduğu kanıtlanmıştır.

Dilthey'in başlangıç noktası ruhbilimsel ve tarihseldi. Yaşamını adadığı çalışma aslında "Tarihsel Aklın Eleştirisi" olmayı amaçlıyordu; Kant çağdaş gereksinimlere uyarlanacak ve felsefesi insan bilimleri ve esas olarak tarihin temellerini oluşturmaya elverişli bir biçimde geliştirilecekti. (Kentsoyluluğun ilerici dönemindeki anlamda değil Ranke ya da Jakob Burckhardt anlamında tarih olduğunu söylemeye gerek yok.) Olgucu biçimde anlaşılmış Kant'ın altında yatan özellikler —bilinmezcilik, görüngücülük— değişmeden korunacaktı; tüm çağdaş Kantçılarda olduğu gibi Dilthey'de de ustanın materyalizmle ilgili belirsizlikleri Ding an sich —kendinde şey— öğretisinde tama-



Sosyal bilimler söz konusu olduğu sürece usdışıcılık Dilthey'in felsefesinin merkezine taşındı ve neredeyse tüm çalışmasını kuşattı.

men giderilmişti. Ama Dilthey'in Kantçı ortodoksluğuna rağmen felsefesi dirimselci usdışıcılık doğrultusunda Kantçılığın ötesine önemli bir adım atmıştır. Felsefesi yalnızca esas dirimselciliğin yükseleşini pekiştirmekle kalmadı onunla yakından bağlantılı olarak Kant sonrası felsefelerin (yeni-Romantizm, yeni-Hegelcilik) yeniden doğmasını da destekledi. Aynı zamanda dirimselci ilerlemelerini herkesten çok Dilthey'in önelediği ve etkilediği görüngübilimsel ekolle ve Almanya dışındaki ülkelerin pragmacılığı ve Bergson'la yan yana ilerledi. Doğal olarak bu eğilimlerin Dilthey'de mutlak bir netlikle ortaya çıkması ancak yavaş yavaş gerçekleşti.

Dilthey'in büyük keşfi, dış dünyanın gerçekliğine inancımızın dış dünyadaki insan ve şeylerle istencimizin kontrol ettiği ilişkilerimiz tarafından dayatılmış olan direnç ve engelleme deneyiminden kaynaklandığıdır. Bu, (Maimon'dan Marburg ve Güney-Batı Alman okuluna dek tüm yandaşları için engel oluşturan) "kendinde şey" sayesinde öznenin duygulanımı şeklindeki Kantçı kavramın dirimselci anlamda yeniden canlandırılmasıdır. Ama dirimselcilik onu ilk materyalist niteliğinden yoksun bıraktı. Dilthey görüşlerini şu şekilde ileri sürdü: "Şey ve onun kavramsal formülü olan töz, anlamanın bir yaratısı değil tinsel güçlerimizin bütününe bir parçasıdır." Dolayısıyla, dış dünya insan bilincinden bağımsız değildir ama onun "yapımcısı" anlama ya da akıl olmayıp —dirimselci biçimde kavranmış— insan aklının bütünüdür. Dilthey'e göre temel epistemolojik sorunların bu şekilde açık olarak genişletilmesi, entelektüel olarak ele alınması halinde bilinci aşan, çözümsüz biçimde paradoksal bir kavramı ortaya çıkaracaktır. Ama görüşlerini bu kategorilerin temelini "istencimizin ve ortak duygularımızın deneyiminde" yattığını söyleyerek sürdürür; "Tüm duygular ve düşünce süreçleri deyim yerindeyse bu çıplak deneyimin üstünü örter." Deneyimlerin birikmesiyle orantılı olarak "o gerçeklik özelliği imgelerin bizim için taşıdığı anlama gelişecektir. Bizi tamamen kuşatan... bir güç haline gelecektir. Yaşam bizzat budur. Daima kendisinin kanıtıdır."



Heidegger ve Karl Jaspers Kierkegaard felsefesinin yeniden doğuşunu ilan ettiler.

"Buluşuna" ve yeni terminolojisine rağmen temel epistemolojik sorunda yeni-Kantçılığın bilinmezci tekbenci özelliğinin ötesine ne kadar da az geçmiş olduğunu iyice netleştirmek için Dilthey'i biraz daha ayrıntılı biçimde alıntıladık. Ama tüm çağdaş idealistler gibi epistemolojisinden çıkarılan sonuçlara, kendi konumunun öznel bir idealizm ve bilinmezcilik olarak yorumlanmasına karşı çıktı. İlk sorundan somut açıklamalara ilerledikçe giderek daha güçlü bir biçimde sanki bilinçten bağımsız bir dış dünyayı kabul ediyormuş gibi davrandı. Bir keresinde doğal bilim yasalarının ve onların olgulara ilişkin varsayımlarının tüm kuşkuculuğu altüst ettiğini belirtti. "Görünümlerin ardında, bizden bağımsız ve kendi yasalarına sahip nesnel bir düzen olduğunu net olarak gösterirler. Bu, bizden bağımsız olarak var olan büyük gerçekliğin ifadesidir." Ve ekledi: "Hiçbir zaman bizzat gerçekliği algılamadığımız kesindir," yalnızca simgeler, işaretler vs.

Kantçı temel epistemolojik sorunun bu dirimselci çarpıtması kaçınılmaz olarak ruhbilimini felsefenin ilgi merkezine taşıdı. Bu da Kant ve Dilthey'in ilk eğilimlerinin olgucu yenilenmesinin genel bir özelliğidir. Ama Dilthey kendi Özel görüşlerini geliştirdikçe burada niteliksel olarak yeni bir şey ortaya çıkar: özel türden bir ruhbilimi için bir program. Bunun anlamı daha önceki (nedensel olan ve yasalar arayan) "açıklayıcı" ruhbilim ve "betimsel" ya da "anlama" ruhbilimi arasında bir



karşısavdı. Bu yeni bilimin başta tarih olmak üzere tüm "insan bilimlerinin" (Dilthey'in sosyal bilimlere verdiği adla Geisteswissenschaften) temelini oluştura- cağı düşünüldü.

Dilthey'in epistemolojisi açısından doğanın (aynı zamanda görüngücü de olsa) düzenli nesnelliğinin bu kabulündeki bir tutarsızlığı belirtmemiz gerekir. Eğer Kantçı "kendinde şeyin" yerini gizemleştirilmiş yaşam alırsa doğanın bir istisna oluşturmaması için bir neden yoktur. Bu nokta Dilthey'in yaşam ve deneyimi ne kadar içgüdüsel biçimde özdeşleştirdiğini gösterir. Çünkü deneyim açısından bakıldığında ikiye bölünme aynı zamanda tamamen öznel de olsa mantıksaldır. Bu nedenle, daha ilerideki gelişmelerin Dilthey'in öznel-usdışıcı yaşam ve deneyim eşitliğine doğayı da dâhil etmeye varan mantığa aykırılığını doğrulamış olması raslantısal değildir.

Böylece, en azından sosyal bilimler söz konusu olduğu sürece usdışıcılık Dilthey'in felsefesinin merkezine taşındı ve neredeyse tüm çalışmasını kuşattı. "Anlama" sürecinin özünü şöyle tanımladı: "Yaşamın kendisinin usdışı olması gibi tüm anlamada usdışı bir öge bulunur; bu mantıksal süreçlerle ulaşılmış formüllerle gösterilemez. Bu yeniden deneyimlemede (Nacherleben) yatan tümüyle öznel olmakla birlikte nihai kesinlik, anlama sürecini temsil edebilecek akıl yürütme zincirinin bilgi değerinin sınavında bir yerine-geçen bulamaz. Kendisinin man-



Heidegger tüm sosyal uğraşlardan bir geri çekilme vaazı veriyordu.

tıksal olarak ele alınmasına bu sınırları koyan şey bizzat anlamanın doğasıdır." Dilthey, daha sonraki açıklamalarında bunu daha da sıkıştırılmış biçimde özetledi: "Yaşam, aklın yargı makamının önüne getirilemez."

Bunun kaçınılmaz sonucu aristokrat bir epistemolojiydi. Dilthey burada da tutarlı bir biçimde sonuna kadar gitti. Yorumbilgisiyle, "anlamanın" sistematik uygulamasıyla ilgili olarak bunların "varsayımsal ve asla kanıtlayıcı kesinlik üretmeyen" özellik taşıdığını söyledi. Diğer parçalarda "sanatsal biçimde kotarılan (kunstmassig) üretken anlama olarak" yorumun her zaman bir parça deha içermesi gerekliliğini vurguladı. Dolayısıyla, Dilthey'e göre yeni ruhbilim tanım olarak, özel bir estetik-tarihçi tinsel aristokrasinin ayrıcalıklı, gizli öğretisidir.

Belirtmiş olduğumuz gibi Dilthey'in emperyalist dönemin kentsoylu aydın kesimi arasında derinlere kök salmış bir ideolojik gereksinimi ifade eden önermeleri açısından bakıldığında sezginin bu yöntembilimsel olarak merkezi konumu kaçınılmaz bir sonuçtur. Umutsuz durumlar umutsuz çareleri gerektirir. Felsefe tarihinde her zaman olduğu gibi bir çare arandığında ve bir salto mortale'da bulunduğu inanıldığında "çözümün" gerçek epistemolojik ve yöntembilimsel ön koşulları sorgulamadan kurtuldu. "Bir çözüm" gereksinimi olası tüm kuşkuları örtecek kadar güçlü olduğundan yandaş-

ları en kaba yöntembilimsel guid pro guo'yu (karşılıklı alışveriş) gözardı etti.

Dilthey'in çalışması boyun eğmenin ve umutsuzluğun son notasına basıyordu. Yaşamının sonunda inançlarını açık olarak ifade etmekten çekinmeyen, hiçbir bilimsel vicdan azabının caydıramadığı Rousseau ya da Carlyle gibi insanları derinden kışkandığını çok samimi bir biçimde belirtti. Daha geniş anlamda bu bilim ve felsefe ikilemi Dilthey'in felsefi çabalarının iflası açısından da fazlasıyla tipikti. Bu ikilem nedeniyle yeni-Kantçılık her türden dünya görüşü sorununu (görünürde bilimsel) felsefesinden uzak tutmuştu. Daha sonraki dirimselcilik, usdışıcılık adına bilimi ve bilimsel felsefeyi reddetti. Dilthey emperyalizm öncesi kentsoylu felsefenin bu iki ucu arasında bir geçiş figürüydü. Arkadaşı Graf Yorck von Wartenburg'u anımsarken şunları eklemesi boşuna değildi: "Onunki gibi bir yaşamla kıyaslandığında benim tarihsel bakış açım kısır bir kuşkuculuk değil midir?" Ama bu noktada bile —bir Weltanschauung arayışı için yararı olmayan— bilimsel tabanlı bir dünya görüşüne bağlılığını belirtmiştir: "Sonra, düşünce karşısında ayakta kalmayan bir inanç yoluyla mutluluğu bile aramamaya karar verdim."

Dolayısıyla bu açıdan Dilthey, kendi uslamlamasının anlamını sürdüren ve genişleten düşünürlerden kesin olarak farklıdır. Dilthey'de bile teslimiyet yanılsamalarından arınmış değildi: "Tüm metafizikleri ve dinleri açınsayan tarihsel görecilik neşteri çareyi de bulmalıdır. Çok dikkatli olmalıyız. Felsefeyi felsefenin nesnesi kılmamız gerekir." Bu yalnızca yöntembilimsel olarak değil tarihsel gerçeklik açısından da bir yanılsamaydı: izlemiş olduğu yoldaki ilerlemeler onun kafasında canlandırdığı türden yeni, bilimsel temelli bir dünya görüşü yaratmıyacaktı. Bir yandan, Dilthey'in köklü olduğu kadar yaygın da olan büyük etkisi onları nihilist kuşkuculuğa yaklaştırarak hem ruhbilimsel hem de tarihsel göreciliği genişletti. Diğer yandan, giderek uç noktalara kayan sezgi ve usdışıcı hareketler aracılığıyla felsefeyi hastalıklı düşlem ve keyfi mit yaratıcılığı yoluna soktu. Daha sonraki gelişmeler bilimsel bir uslamlama doğrultusundaki tüm çabalarını çalış-

malarından çıkarıp attı. Fikirleri yalnızca bilimsel ruha karşı çıkmak, onu yenmek için sömürüldü. Dilthey'in öznel niyetlerine ters bir biçimde gelişse de bunun nesnel olarak olası olması hem felsefecinin etkisini açıklar hem de bu etkiye usdışıcılık damgası basar, içeriği ve amaçladığı yöntembilim açısından Dilthey'in faşizmle ilgisi yok denecek kadar azdı. Yine de nesnel olarak söylemek gerekirse Dilthey'i, akla karşı sonradan ortaya çıkan açık savaşın, Almanya'daki felsefi farkındalık tutulmasının istemeden ve yalnızca dolaylı biçimde de olsa öncüsü yapan şey çalışmalarının hiçbir biçimde raslantısal olmayan bu geri yansımalarıdır.

Heidegger ve Jaspers

Genelde, göreceli olarak benzer sosyal durumlar duygu düşüncede göreceli olarak benzer eğilimler yaratır. Uluslararası Avrupa olayı olan 1848 devriminin başlangıcından önce Romantik bireyselcilik eni konu krizdeydi. Kriz ve düşüş döneminin önemli düşünürü olan Dane Søren Kierkegaard o sırada geç olan Romantik-bireyselci çekişme felsefesini olası en özgün biçimde formüle etti. Şimdi, bu keyifsiz ruh durumu gelecekteki fasetli olayların bir önsezisi olarak —gerçek krizden yıllarca önce— kendisim hissettirmeye başlamışken yeni dönemin önde gelen akılları, Husserl'in öğrencisi olan Heidegger ve eski ruh hekimi Karl Jaspers tarafından Kierkegaard felsefesinin yeniden doğuşunun ilan edilmesinde şaşılacak bir şey yoktur. Kuşkusuz bunu güncelleştirmelerle yaptılar. Ortodoks Protestan dindarlık ve Lerkegaard'ın katı Lutherci İncil inancı günün gereksinimlerine uygun değildi. Ama nesnellik ve evrensel geçerlilik için mantıklı düşünce yardımıyla sürdürülen tüm çabanın ve tüm tarihsel ilerleme kavramlarının bir eleştirisi olarak Kierkegaard'ın Hegelci felsefe eleştirisi çok güçlü bir çağdaş etki yarattı. Kierkegaard'ın, aşırı, kendi kendini çürüten bir öznelciliğin en derin umutsuzluğundan —kaldı ki kendini tam da bu umutsuzluk duygulanımında doğrulamaya çalışmaktadır— bir "varoluşçu felsefe" uslamlaması da sosyotarihsel yaşamın tüm ideallerini tek başı-

na var olan özneye zıt bir biçimde ruhsuz, boş düşünceler olarak sunmasıyla büyük etki yaratmıştır. Değişen tarihsel durumun gerçekten kapsamlı değişiklikler gerektirdiği kuşku götürmez. Yine, bu değişiklikler Kierkegaard'ın felsefesi esas olarak kentsoylu ilerleme düşüncesini, Hegel'in idealist diyalektiklerini hedef almışken yazılarında açık ve doğrudan ifade edilmemesine karşın varoluşsal felsefeyi yenileyenlerin esas olarak Marxçılığı hedef almalarında yatar; zaman zaman bu yeni kampanya adına Hegelci felsefenin gerici yanlarını sömürmeye kalkıştıkları da olmuştur. Varoluşsal felsefenin Kierkegaard'da en üzücü dar görüşlülük, korku, titreme ve kaygı ideolojisinden başka bir şey olmaması Hitler'in gücü ele geçirmesinin ve nihilist sözde kahramansı gerçekçilik döneminin arifesinde bu görüşün Almanya'daki geniş entelektüel çevreleri ele geçirmesini engellemedi. Tam tersine: bu gösterişli trajik Filistinçilik Heidegger ve Jaspers'ın etkisinin sosyo-ruhbilimsel nedeniydi.

Varoluşsal felsefeyi dirimselciliğin geri kalanından ayıran şey bir umutsuzluk hali ve derinlere ulaşmayan programatik farklardı.

Vurgulanarak kullanılan "yaşam" sloganını "varoluş" üzerindeki vurgunun izlemesinin bir rastlantı ya da terminoloji sorunundan öte bir şey olduğu kabul edilecektir. Aradaki farkın felsefi yöntemden çok ruh durumuna ilişkin bir fark olması na rağmen yine de içerik açısından yeni ve önemsiz olmayan bir şey ifade ediyordu: yalnızlık, düş kırıklığı ve umutsuzluğun şiddeti yeni bir içerik yaratmıştı. "Yaşam" üzerindeki kesin vurgu dünyanın öznelcilik yoluyla ele geçirilmesi anlamına geliyordu; bu nedenle Heidegger ve Jaspers'ı izlemeye hazırlanan dirimselciliğin faşist eylemcileri ona bir kez daha yeni bir içerik vererek de olsa bu sloganı canlandırdılar. Felsefi bir ana motif olarak "varoluş," dirimselciliğin başka yerlerde "canlı" olarak onayladığının büyük bölümünün reddi anlamına geliyordu ve bu "canlı" artık varoluşsal-olmayan, gereksiz olan şeklinde sunuluyordu.

Heidegger Marxçılık-Leninciliğin eko-

nomik öğretilerine ya da bunların gerektirdiği politik sonuçlara açık bir biçimde karşı çıkmadı — ne o ne de temsil ettiği kast bunu yapamazdı. Bunun yerine "ontolojik olarak" tüm insanların kamusal etkinliğini "güvenilmezlikle" damgalayarak sosyal sonuçlar çıkarma gerekliliğinden kaçınmaya çalıştı

Kentsoylu insanın gereksiz ve aslında değersiz hale gelme duygusu bu dönemin aydın sınıfı arasında evrensel bir deneyimdi. Heidegger'in karmaşık düşünce dizisinin, zorlu görüngübilimsel içebakışlarının bu sınıfta çok yaygın olan deneyimler malzemesine çarpması ve uygun bir yanıt bulması bundan kaynaklanır. Kendi zamanında Schopenhauer'ın kentsoylu ilerleme düşüncesinden, demokratik devrimden uzaklaşma iddiasında bulunması gibi Heidegger de tüm sosyal uğraşlardan bir geri çekilme vaazı veriyordu. Ancak Heidegger'in geri çekilmesi Schopenhauer'ın dinginciliğinde görülecek olandan çok daha güçlü bir gerici duruş içerir. Devrimin zirvesinde, bu dingincilik bile kolaylıkla onu destekleyen düşünürün kendi içinde karşı devrimci bir etkinliğe dönüşebildi ve Schopenhauer'ın varsayımlarından karşı devrimci bir eylemciliğin felsefi düzeyde de kolayca nasıl gelişebileceğini Nietzsche göstermişti. Tıpkı kendi döneminde Schopenhauer'ın Nietzsche'yle ilişkilendirilmesi gibi sosyalizme karşı emperyalist kentsoylu mücadele döneminde Heidegger'in Hitler ve Rosenberg'le ilişkilendirildiğini söylemek yersiz bir abartı olmaz.

Buna karşın, olaylar asla mekanik bir biçimde kendisini yinelemeyen — felsefe tarihinde bile. Schopenhauer ve Heidegger'de geri çekilme sürecindeki insani duygusal vurgulama tamamen farklı ve hatta birbirine zıttı. Heidegger'de umutsuzluk duygusu artık bireye Schopenhauer'da olduğu gibi "mutluluk verici" bir estetik ve dinsel tefekkür için özgür alan bırakmıyordu. Heidegger'in tehlike duygusu bireysel varoluşun her alanına yayılmıştı bile. Görüngübilimsel yöntemin tekbencililiğinin onun tanımlamasını çarpıtmış olabilesine rağmen hâlâ sosyal bir olguydu: ezici bir tekerci kapitalizmde kendi düşüş olasılığıyla karşı karşıya gelen kentsoylu bireyin (özellikle de ente-



Jaspers en aşırı bireyselci, küçük kentsoylu ile aristokrat görecilik ve usdışıcılığı en uzak mantıksal noktalarına dek taşıdı.

lektüelin) içsel durumu. Bu nedenle Heidegger'in umutsuzluğunun iki yüzü vardı: bir yandan, emperyalist krizde bireyin içsel hiçliğinin acımasızca ortaya çıkması; diğer yandan —ve bu hiçliğin sosyal zeminleri fetişçi bir biçimde zamansız anti-sosyal bir şeye dönüştürüldüğünden— neden olduğu duygunun kolaylıkla umutsuz bir devrimci etkinliğe dönüşebilmesi. Hitler propagandasının sürekli olarak umutsuzluğa başvurması bir rastlantı değildi. Çalışan sınıf içinde umutsuzluğa neden olan şeyin onların sosyo-ekonomik durumu olduğu kesindi. Ancak aydın sınıf içinde Heidegger'in öznel gerçekliğinden yola çıktığı ve kavramsallaştırdığı, felsefi olarak açıkladığı ve "güvenilir" olarak yücelttiği bu nihilizm ve umutsuzluk hali Hitlerci kıskırtmanın etkinliği için elverişli bir temel yarattı.

Heidegger'de Kierkegaard'inkine benzer bir sorun yapısı buluruz ama bu yapıda Tanrı, İsa ya da ruh yoktur. Heidegger "dinsel ateizm" adına tanrıbilimsel bir tarih felsefesi yaratmak istedi. Tanrıbilimin tüm tözlü öğelerinin, hatta Kierkegaard'ın bile geride yalnızca tamamen boş bir tanrıbilimsel iskelet kalacak şekilde ortadan kaybolmasının nedeni budur. Kierkegaard'a göre yalnız kalmış (boş kafa) bireyin üzümlü yaşamının kaygı, tasa, suçluluk, kararlılık duyguları vb. gibi kategorileri "sahici" ger-

çekliğin "var olanlarıydı". Ama Tanrı için gerçek bir tarih öne süren tanrıbilimsel bir tarih felsefesinin kalıntısı nedeniyle Kierkegaard, kendi kurtuluşu için çalışan insan için tarihselliği kökten biçimde reddedebiliyordu. Öte yandan Heidegger, gerçek ("güvenilmez") _tarihin reddi karşısında bir zıtlık sağlamak için bu tarihsel olmayan varoluşu "sahici tarih" kisvesi altına gizlemek zorundaydı. Bu karşısavda da belirleyici etmen sosyo-tarihsel içerikti. Düşünüsü kentsoylu demokratik ilerlemeyi reddeden Kierkegaard yine de "feodal dinsel dünyaya geri uzanan bir yolu kafasında canlandırabiliyordu; hem de —göstermiş olduğumuz gibi— bu kavramın düşkün, kentsoylu bir çözülme-yere dirençsiz olmasına rağmen. Eserlerini tekkelci kapitalizmin kriz döneminde ve sürekli olarak güç ve çekicilik kazanan bir sosyalist devletin yakınında yazan Heidegger'in bu kriz döneminin sonuçlarından kaçınılması ancak gerçek tarihi "güvenilmezlikle" kötüleyerek olasıydı. Bu yalnızca tasa, umutsuzluk ve benzerleri sayesinde insanı sosyal eylemlerden ve kararlardan uzaklaştırabilecek türden bir tinsel gelişimi "sahici" tarih olarak kabul etmek ve aynı zamanda Hitlerci türden gerici eylemciliğe geçişi alabildiğine yüreklendirecek böyle bir şaşkınlık ve karışıklık durumunda onları içsel olarak doğrulamak anlamına da geliyordu.

Bu nedenle Heidegger'in zaman ve tarih felsefesinin gösterişli yanı onun gündelik yaşam ontolojisinin ötesine geçmez. Çünkü içeriği yalnızca hiçlikten, kendi içinde bir değersizlikten ölesiye korkan ve yavaş yavaş bu hiçliğin farkına varmaya başlayan çağdaş boş kafanın içsel yaşamıdır.

Heidegger'in varoluşçu felsefesine ilişkin bu çözümlemelerden sonra Jaspers'inkini daha kısa bir biçimde tartışabiliriz. Çünkü her iki durumda da hem yola çıkış noktası hem de sonuçlar önemli ölçüde aynıdır.

Jaspers kitlelerin demokratik yönetiminin ortaya çıkmakta olduğu her yerde öznel hakikati tehdit eden nesnellik güçlerini gördü. Bu nedenle ona göre fanatizm ve kaba güç, dünyanın "kabukların"

gerçekliğine inancından doğan böyle bir "yalanın" kaçınılmaz sonuçlarıydı. Heidegger'de de açık biçimde demokrasi karşıtı bir eğilim buluruz: mitsel, "görün-gübilimsel" "bir" figürü, gerici propagandanın her zaman demokrasinin temel özelliği olarak gördüğü "isimsizlik" ve "sorumsuzluğun" damıtılmış bir karikatürüdür. Jaspers'de bu eğilim en aşırı dar görüşlülük anlamına geliyordu. Jaspers, hakikat, dürüstlük ve insanlığın yalnızca "içe" dönmüş, sadece kendine güvenen bireyde (tüm sosyal yaşamı reddeden entelektüel bir dar görüşlülük) bulunabileceğine inanıyordu ve —gerçek Alman küçük kentsoylu tarzına uygun olarak— tüm kitle etkisini yalancılık ve barbarlık olarak gösterdi.

Heidegger'inki gibi Jaspers'in felsefesi de felsefi bir ürün vermedi ama yine de toplum için olağanüstü kapsamlı sonuçları oldu. Heidegger ve Jaspers en aşırı bireyselci, küçük kentsoylu ile aristokrat görecilik ve usdışıcılığı en uzak mantıksal noktalarına dek taşıdılar. Bu yolculukları bir buz çaığında, bir kuzey kutbunda, boşalmış bir dünyada, anlamsız bir kaos-ta, insanın çevresi olarak bir hiçte son buldu ve felsefelerinin gizli içeriği insanın kendisine ilişkin bir umutsuzluk ve kişinin kaçınılmaz yalnızlığıydı. Böylece, yirmilerin sonunda ve otuzların başında Alman aydın sınıfında ne olup bittiğine ilişkin doğru bir resim sağladılar. Ama be-

timlemekle yetinmediler. Anlatımları aynı zamanda bir yorumlamaydı: bu dünyada herhangi bir eylemin anlamsızlığının sergilenmesi. Partizan tutumları "dünya" olarak adlandırdıkları şeyin olumsuz özelliklerini demokratik toplumla ilişkilendirmelerinde dışa vurulur. Bu yaklaşım kriz arifesinde ve sürecinde kesin bir parti pris'yle (önyargı) eşanlamlıydı. Çünkü Alman kentsoyluluğunun geniş kesimlerinde umutsuzluk duygusunu ve bunun da ötesinde aydın kesiminde amacından sapmış potansiyel isyankâr eğilimleri daha da derinleştirdi ve böylece saldırgan gericiliğe olumsuz anlamda önemli bir katkıda bulundu. Eğer faşizm Alman aydın sınıfının geniş kesimlerine iyimser bir yansızlıktan fazlasını aşılayabilmişse bunu hiç de az olmayan ölçüde Heidegger ve Jaspers'in felsefesi sayesinde gerçekleştirmiştir.

Bu bağlamda her ikisinin de Hitler hareketine kişisel olarak nasıl yanıt verdikleri pek de önemli değildir; her ikisi de kendi düşüncülerinin varsayım ve sonuçlarına Hitler'e karşı bir tutum takınacak kadar sadakatsiz olmayacaktı. Dolayısıyla Heidegger açık bir faşist olarak ortaya çıkarken Jaspers'in sadece özel nedenlerden ötürü o kadar ileri gidememesi —ve solcu bir havanın ağırlıkta görüldüğü sürece, düşüşünden sonra faşizm-karşıtı bir izlenim bırakmak için Hitler döneminde otium cum dignitate'ını (onurlu inziva)



Almanya'da sosyalizme yönelik —nesnel ve öznel— tek doğru ön hazırlık devrimci demokratikleşme için savaşmak olabildi.

kullanması— konunun temel gerçeklerini etkilemez. Felsefelerinin tözü açısından her ikisi de faşist usdışıcılığın yolunu döşemiştir.

Alman emperyalist felsefesinin demagojik sentezi olarak "Nasyonal Sosyalist Felsefe"

Aşırı gericilik ideolojisi entelektüel olarak ilk kez, Prusya'daki Junker gerici-liğinin en geri çevreleriyle yakından bağlantılı biçimde, romantizmin sağ kanadında biçimlendi. Ona karşı demokratik eleştirel direncin, Almanya'daki gerici ideolojinin demokratik eleştirel teşhirinin dünyadaki diğer ülkelerden çok zayıf olması nedeniyle güçlü bir destek buldu. Bu, Marx ve Engels'in doğrudan etkili olduğu dönemler dışında Alman hareketi için de geçerliydi. Engels, Erfurt bildirgesini eleştirirken Alman sosyal demokrasisine yönelik olarak gericiliğe karşı mücadeledeki ve Alman demokratikleşmesindeki en yaşamsal görevlerini ihmal ettiğine ve "ayaklarını sürüyen ihtiyarların 'sosyalist toplumla' uyuşuk 'koalisyonu'" gibi hayalleri beslediğine ilişkin ciddi bir uyarıyı dile getirdi.

Engels'in eleştirisi o tarihlerdeki Almanya'nın yani, henüz demokratikleşmemiş ve —Almanya'nın bir demokrasiye dönüşümünün ana konusu olan— ulusal birliğin somut olarak gerçekleşmesi de dâhil olmak üzere tüm demokratik-

leşme görevlerinin devrimci görevler olduğu bir ülkenin sosyalizmle "koalisyonunu" uyan hayallere yönelikti. Engels'e göre Erfurt'da tartışılan, sosyalizme uzanan böyle bir yol yalnızca dikkati Almanya'nın devrimci demokratikleşmesine ilişkin temel görevlerden uzağa çekme sonucunu doğurabilirdi. Ve Almanya'da sosyalizme yönelik —nesnel ve öznel— tek doğru ön hazırlık, bu ikinci şık için savaşmak olabildi.

Ama Alman işçi hareketi bu eleştiriyi anlamadı. Bir yandan demokratik olmayan, emperyalist Almanya'yla bir "uzlaşma" ve yandan da devrimci demokratik görevler soyut bir biçimde bay pas edilerek soyut bir sosyalizm ilanı gibi yanlış uçlar ortaya çıktı. Emperyalist dönemde Alman sosyal demokrasisinin önde gelen ideologları arasında Franz Mehring Prusya gericiliğine karşı devrimci mücadele geleneklerinin canlı ve tetikte olduğu tek kişiydi. Lenin olayların aldığı bu biçimi erken bir tarihte gözlemlemiş ve eleştirmişti: "Cumhuriyetçilik geleneği Avrupa'daki sosyalistler arasında büyük ölçüde güçsüz kılınmıştır... cumhuriyet propagandasının zayıflamasının genel olarak emekçi sınıfının toplam ilerine yönelik yaşamsal güven eksikliği anlamına gelmesi ender rastlanmayan bir şeydir. Engels'in 1891'de Erfurt bildirgesini eleştirirken tüm enerjisini Alman işçilerini cumhuriyetçi mücadelenin önemi, böyle bir mücadelenin Almanya'da da yaşamsal bir konu haline gelebilmesi olasılığı konusunda uyarmaya harcaması boşuna değildi."

Bu koşullar altında tüm kentsoylu ideoloji, gerici biçimler ve içeriklerle dolmuştu. Bilinmezcilik ve gizemcilik temel politik ezilimlerinde ilerlemeden yana olan kentsoylu akılların bile düşüncesine egemendi. Bu çevrelere ırk kuramı bile sızmıştı; daha sonra faşist suikastçıların kurbanı olan Rathenau'dan söz etmemiz eterlidir. Belirtmiş olduğumuz gibi bununla birlikte ilerleyen bir diğer şey de gerici Junker ideolojisinin çağdaşlaşmasıydı. Bu sürecin de tek tip olmadığını söylemeye gerek yok. Eski biçim ve sloganlar ("Tanrı, kral ve vatan için," "Am deutschen Wesen soll die Welt genesen," ortodoks Protestanlığa başvuru vb.) sayı-

sal olarak sınırlı küçük kentsoylu çevreleri etkileyerek Weimar Cumhuriyetine dek devam etti; Alman Nasyonalist propagandayı, "çelik miğferleri" vb. anımsayabiliriz. Ama bunun yanı sıra Alman emperyalizminin en aşırı gerici içeriklerini ve en saldırgan amaçlarını geniş küçük kentsoylu, çiftçi, entelektüel ve çalışan kitlelerin kabul edeceği bir biçime dönüştürme doğrultusunda giderek artan bir gereksinim de vardı.

Almanya'nın Birinci Dünya Savaşındaki yenilgisi birbiriyle yakından bağlantılı iki soruna yol açtı. Bu sorunlar aşırı gerici ideolojinin yeniden inşasını, onun "çağdaşlaşmasını" ve Alman halkının geniş kesimlerinde etkili olmasını kolaylaştırdılar. Bunlardan ilki Versailles Anlaşmasının yarattığı genel ulusal içerlemeydi. Sosyal demokratların fırsatçılığı ve komünistlerin zayıflığı Rusya' da olduğu gibi kökten bir devrim yoluyla geçmişin utanç verici yüklerinden kurtuluşa izin vermedi. 1918'deki bu başarısızlığın sonucu olarak emperyalist gerici liderlik altındaki kitleler kendi ulusal amaçlarında giderek artan biçimde tuzağa düşüyordu. Versailles Anlaşmasına karşı kampanya, ulusal kurtuluş düsturu Alman ulusunun devrimci demokratik birleşmesinin sloganı olarak kullanıldı giderek saldırgan Alman emperyalizminin yeniden canlandırılmasına dönüştü.

Her noktada ilkiyle iç içe geçen ve onun etkinliğini arttıran ikinci sorun kitlelerin 1918 ayaklanmasının toplumsal sonuçları karşısında yaşadıkları düş kırıklığıydı. O sıralarda umutlar olağanüstü yüksekti ve küçük kentsoyluluk ve aydın kesimine dek uzan yordu. Dolayısıyla Weimar Cumhuriyetinin kalkını altında büyük kapitalistlerle ittifak yapan Junker rejiminin eskisi kadar başka olmasının büyük bir düş kırıklığı yaratması kaçınılmazdı. 1929'daki büyük ekonomik kriz ve bu kriz sırasında Weimar demokrasisinin sıkı biçimde gerici ekonomik ve sosyal politikası bunu yalnızca arttırdı. Aynı zamanda, yalnızca işlerin savaş öncesindeki duruma geri dönmelerini (bir Hohenzollern restorasyonu) amaçlayan hiçbir hareketin büyük bir etki yaratmayacağı da netleşmişti. Böylelikle gerici aşırılık kampında bir sosyal demagoji ge-



Hitler ve usaklarının devreye girmesi Alman Junker sınıfı ve büyük kapitalistlerin en gerici üyelerinin yaşamsal gereksinimine cevap verdi.

reksinimi doğdu: saldırgan emperyalist amaçların "ulusal ve sosyal devrim" olarak kamufle edilmesi.

Hitler ve uşaklarının devreye girmesi Alman Junker sınıfı ve büyük kapitalistlerin en gerici üyelerinin bu yaşamsal gereksinimine cevap verdi. Bu gereksinimleri kabul edilebilir biçimde çağdaşlaştırılmış aşırı gerici ideolojiyi salon ve kafelerden sokaklara taşıyarak giderdiler.

Hitler'in dirimselcilik ve tekelci kapitalizmi kendi kişiliğinde birleştirmesinde tekelci kapitalizmin en ileri tekniklerine yani, Amerikan tekniklerine eşlik eden bir diğer şey en ileri emperyalist gerici ideoloji yani, Alman ideolojisiydi. Bu paralelliğin, bu birliğin gerçekleştirilmiş olması Hitler döneminin tüm vahşiliğini, krizini vb. ancak tekelci kapitalizmin ekonomisini, sosyal yapısını ve sosyal eğilimlerini dikkate alarak anlayabileceğimizi ve eleştirebileceğimizi gösterir. Hitlerciliği şu ya da bu barbarlığın yeniden canlanması olarak yorumlama doğrultusundaki her girişim Alman faşizminin en can alıcı özel niteliklerini gözden kaçıracaktır.

Hitler faşistlerinin sözde ideolojisini ancak bu kinik, vicdansız reklam teknikleri açısından bakarak doğru biçimde resmedebiliriz. Çünkü sürekli olarak sordukları şey: -şiddetle ve küçümsemeyle reddettiler nesnel gerçeklikten tamamen bağımsız olarak – bu fikrin ne yararı var, ne avantaj getirir? (Bu konuda Nietzsche'den pragmacılık yoluyla günümüze dek uzanan çağdaş felsefeye tam bir uyum içindeydiler.) Ancak, şimdi bu kaba ve kassal reklam teknikleri emperyalist dirimselciliğin ürünleriyle, söz konusu dönemin en "süzme" akıllarının felsefesiyle güç birliği yapıyordu. Çünkü Nietzsche, Dilthey ve Simmel'den Klages, Heidegger ve Jaspers'e dekAlmanya'da gelişmeyi sürdürmüş olan bilinmezci usdışılığın faşist "felsefeye" ilgisi tek tek epistemolojik bulgulara dayanmıyordu; güç ve incelikli olan bunlar yalnızca küçük entelektüel çevrelere yönelikti. Nesnel bilgi olasılığına, akıl ve anlamının değerine ilişkin genel bir kuşku ruh durumunun yanı sıra akıl ve anlamaya karşı kampanyanın karanlıkçılığının çağdaş bilim ve "en ileri" epistemolojide son söz olarak görüldüğü histerik, boş inanca

dayalı saflıkla ilgiliydi.

Bu birbirine bağlı eğilimler faşist çılgınlığın ani yükselişi ve yayılışını kolaylaştıran bir entelektüel hava yaratmaya yardımcı oldu. Önde gelen Nasyonal Sosyalist ideolog Rosenberg'in usdışı dirimselciliğin en sağ kanatta yer alan taraftarlarına karşı duygudaşlığı bunlardan kaynaklanıyordu. Örneğin, öğretilerinin somut tözünü gözden kaçırmış ve Nasyonal Sosyalizmin doğuşuyla birlikte tüm etkinliklerini yitirmiş olduklarını düşünmesine rağmen Spengler ve Klages'den onaylayıcı tonda söz eder. Çünkü dirimselci usdışılık bir yandan faşizmi kuşatan entelektüel hava için vazgeçilmezken diğer yandan kaba demagojik amaçlarla sömürülmek için çok rafine, ulvi, incelikli ve Alman tekelci kapitalizmle fazlasıyla dolaylı bir bağlantı içindeydi. Bunlar için gerekli olan şey dirimselcilik ve ırkçılık arasında Chamberlain'da belirttiğimiz türden bir birlikti. Hitler ve Rosenberg demagojik amaçlarına doğrudan uygulanabilecek entelektüel araçları burada buldu -bir yandan gerici virüsünün bulaştığı bir Alman aydın kesimi için "felsefe" ve diğer yandan sert ve acımasız demagoji için bir temel, umutsuz bir kurtuluş arayışıyla dolaşan kitleleri şaşırtacak, görünürde herkes için anlaşılır olan bir öğreti.

Bu açıdan bakıldığında 1945 esas olarak şu anlamı taşır: usdışıcılık, aklın

**БЕСПОЩАДНО
РАЗГРОМИМ
И УНИЧТОЖИМ
ВРАГА!**



1945 esas olarak şu anlamı taşır: usdışıcılık, sosyal ve ideolojik rakibiyle, Sovyetler Birliğiyle savaşa girdiğinde ezici bir yenilgiye uğramıştır.

dogmatik ve tümenden yıkımı büyük bir ülkenin resmi dünya görüşü haline geldiğinde ve o ülke sosyal ve ideolojik rakibiyle, Sovyetler Birliğiyle savaşa girdiğinde ezici bir yenilgiye uğramıştır. Yenilgi ise tıpkı savaş gibi topyekündü. Hitlercilik gelişmiş olduğu biçimiyle yeniden canlandırılmaz. Onu yaratmış olan emperyalist güçlerin —daha da büyük ölçüde— bugün de işlediğine kimse karşı çıkmaz. Bu bağlamda, Alman usdışıcılığının kurdan uygulamaya geçişini ve bir felsefi yönelimin bu şeytansı dünya tarihsel zirvesinin kaçınılmaz çöküşünü tanımlamış olduğumuzdan geriye yalnızca tüm bu makalenin göstermeyi üstlendiği noktayı yorumlamak kalır. Söz konusu nokta, tarihsel olarak hem zirvenin hem de yıkılışının eşit ölçüde gerekli olduğudur —kuşkusuz yazgıcı anlamda değil. Tıpkı Hitler'in politik ve askeri hüsrana uğrayışı bireysel —ve dolayısıyla kaçınılabılır— yargı hatalarından kaynaklanmadığı gibi bir dünya görüşü olarak usdışıcılık Hitlercilikle buna uygun bir pratik biçim aldı ve yine uygun bir biçimde yok oldu. İncelemelerimiz Hitler ve uşaklarının nihilist kimliklerini göz önüne serer ve demagojik biçimde ileri sürdükleri öğretiye kendilerinin de inanmadıklarını —onu uygulamaya böyle geçirdiklerini— gösterirken konuya ilişkin bu gerçekleri reddetmiş değildir; tam tersine onları doğrular. Çünkü, kinik nihilizmle her usdışıcılığın dolaylı olarak içerdiği ve Hitler'de kendine uygun bir figür bulan spekülative, eleştirel olmayan saflık ve saçma boş inanç arasındaki diyalektik birliğin kusursuz dışavurumunu yalnızca burada görürüz. Hitler'i değerlendirirken yalnızca onun düşük entelektüel ve ahlaki standartlarını vurgularsak (usdışı felsefenin yazgısını da içeren) Alman yazgısının tarihsel önemini küçümsemiş oluruz. Böyle bir değerlendirme kendi içinde kuşkusuz doğrudur. Ama standartların düşmesine yol açan şey de tarihsel bir gerekliliktir. Bu, Schelling ve Schopenhauer'dan —Nietzsche, Dilthey, Spengler vb. yoluyla— Hitler ve Rosenberg'e dimdik bir gerilemedir. Ama bu dikliğiyle usdışıcılığın karakterini ve gelişim gereksinimini yeterince ifade eder.

Bu gereksinimin bir parçası Nasyonal

Sosyalizmin pratik, askeri-politik anlamda karşısında hüsrana uğradığı rakipti: Sovyetler Birliği. Burada sorunun yalnızca felsefi boyutuyla ilgilidir. Hitler usdışıcılığı pratik uygulamaya sokmasıyla Nietzsche'nin tinsel vasiyetinin ve Nietzsche'den sonra gelen felsefi gelişimin uygulayıcısıydı. Nietzsche'deki usdışıcılığın sosyalizme karşı bir hal almasının nasıl kaçınılmaz olduğunu ilgili bölümde gösterdik. Daha sonra, bilinmez ve usdışıcı bakış açısından anlaşılabilir ve ulaşılmaz bir rakibe bayrak açtığını açıkladık. Zekâ ve kültür açısından felsefeciler Nietzsche ve demagog Hitler arasındaki tüm düzey farklılığına rağmen —ve vurgulamış olduğumuz gibi bu da tarihsel gelişimin kaçınılmazlığını ifade eder— bu öcmlü konuda rakibe ilişkin bilgi ve anlayışlarında çok önemsiz bir fark vardı. Rahatlıkla arada bir fark olmadığının söylenebileceği kadar küçük. Ayrıca, Hitler'in politikalarında usdışıcı felsefenin uygulamaya geçişini görebiliriz.

Aklın yıkımı ya da eski haline iadesi uzman felsefecilere ait akademik bir sorun değildir. Bu makale boyunca akla karşı benimsenen tutumun, onu onaylama ya da yadsıma eğiliminin ve etkinliğinin kabul ya da reddinin felsefeden yaşama değil yaşamdan felsefeye ulaştığını göstermeye çalıştık. Bizzat gerçeklik, düşünürün sürdürdüğü yaşam, onaylama ya değer geleceğe yönelik bir ileri hareket, şimdiyi aşan bir gelecek beklentisi göstermediğinde akıl reddedilir ya da güçsüz ilan edilir (Scheler). Dolayısıyla, —nesnel olarak, sosyo-tarihsel gelişim sürecinde ve öznel olarak, söz konusu bireyin durumunda— tüm akıl karşıtı tutumların ardında kişinin gerilemeden ve çöküşten mi yoksa yeni ve doğmakta olanı mı tavrı alacağı sorusu yatar.

Sonsöz

Şimdiye kadarki çalışmamızda belli öğeleriyle usdışıcılığın Fransız Devrimine karşı feodal-gerici ideolojik tepkiden Hitlerciliğe gelişimini ve kaçınılmaz ölümünü resmetmeye çalıştık. Bu çalışmaya Hitler'in hâlâ güçlü, gücünün zirvesinde olduğu dönemde başladık; düşüşüyle birlikte özünde tarihsel bir çalışma oldu.



Hitler usdışıcılığı pratik uygulamaya sokmasıyla Nietzsche'nin tinsel vasiyetinin ve Nietzsche'den sonra gelen felsefi gelişimin uygulayıcısıydı.

Ama eklememiz gerekir ki yalnızca kısmen tarihsel. Çünkü günümüzde hiç kimse Hitlerciliğin ne ideolojisinin ne de yordamlarının tümüyle geçmiş tarihte kaldığını iddia etmeye kalkışmayacaktır. Savaşın sonunda faşizm kâbusundan henüz kurtulmuş plan kitlelerin büyük bölümünün yeni bir barış ve özgürlük döneminin başlıyor olabileceği hayallerine kapıldığını kabul etmek gerek. Ancak, aradan bir yıl bile geçmeden gerçekleşen Churchill'in Fulton konuşması tüm bu düşlerin yıkılması anlamına geliyordu. Savaşın son bulmasının bir başka savaşa, Sovyetler Birliğine karşı bir savaşa hazırlık anlamına geldiği ve kitleleri bunu destekleme doğrultusunda ideolojik anlamda etkilemenin emperyalistler için ana sorun olduğu giderek daha geniş çevreler tarafından anlaşılır oldu — oysa başlatanlar bunu uzun süredir biliyordu. Bu nedenle, günümüzde şiddetlenmiş Soğuk Savaşın tam ortasında militan gericiğin ideolojisi olarak usdışıcılığa karşı —özünde tarihsel yönelimli de olsa— bir polemik Hitler'le son bulamaz. En azından Hitler'in düşüşünden sonraki hareketin en önemli öğelerini özetlemeye çalışmalıdır.

Gerçek sorunların özüne geçtiğimizde hemen 1945 sonrası dönemin yeni özelliklerinin kendilerini nasıl dışa vurduğu sorusuyla karşı karşıya kalırız. Faşizm karşıtı koalisyon hızla dağıldı ve demokratlar giderek daha büyük bir heyecanla —Hitlerci propagandanın ana motifi olan— komünizme karşı "haçlı seferine" katıldı. Doğal olarak bu, "demokratik" görüşlerde bir yön (ve aynı zamanda içerik ve yapı) değişimi anlamına geliyordu.

Savaş sırasında faşizme karşı çıktıklarından ara sıra haklı olarak kendilerini kentsoylu demokrasinin gerilerde kalmış altın çağının devamı kabul edebiliyorlardı — ya da en azından öyleymiş gibi yapabiliyorlardı. Bu ileriye dönük yönelimin büyük bir çekiciliği vardı ve tamamen tersine dönmelerinden sonra bile, faşizm ve komünizmin ortak paydaya indirgenmesini sağlayan biçimde bir süreklilik görüntüsünü koruma ve mücadeleyi "totaliterliğe" yöneltme girişimlerinin nedeni bu çekicilikti. Bu görüşün sosyal demokratlığın ve Troçkiciliğin bit pazarından gelme eski bir şapka parçası olmasının dışında, hızla ve kaçınılmaz bir biçimde yeni bir ikiyüzlülüğün örneğini veriyordu. Çünkü, politik alanda komünizmi etkin bir biçimde yenmek için bu "demokrasinin" Fransa'nın yanı sıra Nazi hareketinden geri kalan Almanlarla da (Hjalmar Schacht, Krupp, Hitler'in generalleri) yakın bir ittifak oluşturması gerekiyordu. Kaçınılmaz olarak "totaliterlik karşıtı" ideoloji giderek artan bir biçimde faşist çizgiler kazandı.

Yüzyıldan uzun bir süre önce Marx şunları yazmıştı: "Kuşkusuz, eleştiri silahı silahın eleştirisinin yerini alamaz. Maddi şiddet yine maddi şiddetle yok edilmelidir ama kitleleri ele geçirdiği anda kuram da maddi şiddet haline gelir." Felsefi olarak bakıldığında da —bu savaşın Marxçılık karşısında bir yarış haline gelmesinden çok sonra — akıl ve akıl-karşıtlığı, materyalist diyalektikler ve usdışıcılık arasındaki belirleyici yarışın yalnızca emekçi sınıfın kentsoyluluk karşısındaki zaferi, kapitalizmin devrilmesi ve sosyalizmin kurulmasıyla nihai sonuca ulaşabileceğini biz Marxçılar biliyoruz.

Gerçek Gazzâlî ama hangisi: Akılcı mı, akıl, felsefe ve bilim düşmanı mı?

Gazzâlî bir neden değil, düşüncesi itibarıyla İslam dünyasının o dönemdeki koşullarının bir sonucudur. Yoksa kimilerinin iddia ettiği gibi tek başına İslam dünyasında bilim ve felsefenin duraklama ve gerilemesinin nedeni değildir.

I. Giriş

Gazzâlî (1058-1111), ortaçağ İslam dünyasının en şöhretli düşünürlerinden birisidir. Onun şöhreti, kendi dönemiyle sınırlanmayacak kadar büyüktür; zira kişiliği ve düşünceleri, geçmişte olduğu gibi modern dönemde de, inceleme ve araştırma konusu olmaya devam etmektedir. Ancak gerek klasik gerekse modern dönemde, onun kişiliği ve düşünceleri konusunda, düşünürler arasında köklü görüş ayrılıkları bulunmaktadır ve bu görüş ayrılığı, modern dönemde daha da derinleşmiş gibi görünmektedir. Nitekim modern dönemde, -tıpkı geçmişte olduğu gibi- gerek Doğu'da gerekse Batı'da, Gazzâlî ve düşüncesine olumsuz yaklaşan, İslam uygarlığının akla ve bilime dönük yüzünü karartmakla suçlayan ve onu bir uygarlık yıkıcısı olarak suçlayan araştırmacılarla karşılaştığı gibi, tam tersine ona ve düşüncesine olumlu yaklaşan, onu İslam düşüncesinin kanıtı (hüccetü'l-İslam) olarak gören,

özellikle modern dönemde, kuşkucu bakış açısıyla Descartes'ı, neden-sonuç ilişkisinin zorunluluğunu yadsıdığı için David Hume'u hatta akılla imanı ayırdığı gerekçesiyle Immanuel Kant'ı öncelediğini ileri süren ve İslam dünyasının en özgün teolog ve filozofu olarak sunan pek çok araştırmacıyla karşılaşmak olasıdır. Hatta modern dönemde kimi araştırmacıların, olumsal evren tasarımı nede-

Gazzâlî, şüphe krizi sırasında görünür ilişkiler konusunda kuşku duyduğunu belirtirken, görünmez neden olan Tanrı konusunda asla kuşku duymadığını ima eder ve kuşkularının gidericisi olarak Tanrı'yı gösterir.



Gazzâlî (1058- 1111)



Gazzâlî'nin neden-sonuç ilişkisinin zorunluluğunu yadsıdığı için David Hume'u öncelediğini ileri sürenler vardır.

niyle, onu, Einstein'ın öncüsü olarak sunacak denli ileri bir aşamaya gittiklerini söylemek gerekir. Öz olarak belirtmek gerekirse, kimi araştırmalarda Gazzâlî İslam dünyasında geri kalmışlık olgusunda 'bir günah keçisi' olarak karşımıza çıkmakta, akla, felsefeye ve bilime karşı olarak sunulmakta; kimilerinde ise, İslam dünyasının Batılı standartlarda yetiştirdiği en büyük teolog-filozoflardan birisi olarak sunulmaktadır.

Acaba bu yargılardan hangisi doğrudur? Gerçekten Gazzâlî akıl, felsefe ve bilim karşıtı bir düşünür müdür yoksa İslam dünyasının Batılı standartlarda yetiştirdiği en büyük teolog-filozof mudur? Bir diğer deyişle gerçek Gazzâlî hangisidir? Kuşkusuz bu soruya bir çırpıda yanıt bulmak ve kısa bir makalede sorunu tüm boyutlarıyla çözümlmek hiç de kolay değildir. Ancak kimi noktalara değinerek

sorun konusunda yapılacak açılımlara bir katkı sağlamanın olası olduğuna inanmaktayız. Bu nedenle biz bu makalede, söz konusu ikilemli soruya eleştirel bir yanıt bulmak için, Gazzâlî'nin epistemolojisini, felsefeye ve bilime bakışını ana hatlarıyla ele almaya çalışacağız. Böylelikle gerçek Gazzâlî'nin ne düşündüğünü ve gerçek Gazzâlî'nin hangisi olduğunu anlama noktasına kısmi de olsa bir ışık tutmaya çalışacağız. Epistemoloji, felsefe ve bilimlere yönelik bakışını irdelemeyi seçmemiz nedensiz değildir; kanımızca Gazzâlî'nin gerçek düşüncesini bulup ortaya çıkarmak ancak bu dayanak noktalarını eleştiri süzgecinden geçirmekle olasıdır.

II. Gazzâlî'nin epistemolojisi ve aklın konumu

Gazzâlî'nin oldukça karmaşık olan epistemolojik düşüncesi, kimi düşünürlerin Descartes'la karşılaştırdığı yöntem-bilimsel şüphesinde belirginleşir.⁽¹⁾ el-Munkiz'da dillendirildiği biçimiyle bu şüphe, genel anlamda septik gelenekten köklü izler taşımakla birlikte, öz olarak Platon ve Aristoteles'ten gelen ve Yeni-Platoncu düşünürler ve Fârâbî ve İbn Sînâ'dan geçerek olgunlaşan epistemolojik anlayışı (2) onaylamaya ve İslamileştirmeye (3) dönüktür ve yaşanmış olmaktan çok ussallaştırılmış bir senaryoyu andırmaktadır. Çünkü Gazzâlî'nin olayı anlatışı, oldukça sistematik ve tutarlıdır; oysa yaşamın içinden süzülerek gelen şüpheler, çoğu kez anlaktır ve sistematik bir örgüye de sahip değildir. Anılan şüphe

krizi yaşanmış olsa bile, Gazzâlî'nin yaştanısında o denli tutarlı bir çizgi izlediği konusunda kuşku duyulabilir. Bu yüzden onun tümünden gerçeği yansıttığı konusunda ihtiyatlı davranmak gerekir. Kaldı ki Gazzâlî, şüphe krizi sırasında görünür ilişkiler konusunda kuşku duyduğunu belirtirken, görünmez neden olan Tanrı konusunda asla kuşku duymadığını ima eder ve kuşkularının gidericisi olarak Tanrı'yı gösterir.⁽⁴⁾ Gerçek bir şüphe krizi, insanı görünür ilişkilerden kuşkuya itmeden önce, görünmez varlıklar konusunda kuşkuya itmeliydi; ya da en azından, görünür ilişkilerin gerçekliği konusunda duyulan kuşku, daha da artarak görünmez alana, yani Tanrı'nın varlığı sorununa doğru yönelmeliydi. Gazzâlî'nin anlattıklarına bakılırsa durum hiç de böyle değildir; bu yüzden kimi öğeleri yaşanmışlığı dillendirse bile krizin el-Munkiz'daki toplu ve sistematik ifadesini bir senaryo olarak düşünebiliriz.⁽⁵⁾ Senaryonun aktörü, kuşkusuz Gazzâlî'dir. Anılan şüphe senaryosu, kuşkucu bir anlayışı yansıtır ve tıpkı ünlü filozof Descartes'de olduğu gibi, (6) sağlam epistemolojik temelleri bulmaya; bir başka deyişle, onun en sağlam epistemolojik anlayış olduğuna inandığı filozofların anlayışlarını onaylamaya dönüktür. Onun şüpheci yöntemi, İslam düşüncesinde belli bir orijinallığe sahip olmakla birlikte, İslam düşünürlerine yabancı değildir. Özellikle kelâm geleneği içerisinde, Eski Yunanlı Sofistlerin bilginin imkanı, (7) Berâhime ve Semeniyenin de bilginin kaynakları (8) konusunda kuşkucu tavırları, önemli bir

1) Burada yapılan epistemolojik kökenli betim ve tartışma oldukça özet olarak ele alınmıştır. Bu konuda geniş bir tartışma için bkz. Hasan Aydın, *Gazzâlî, Felsefesi ve İslam Modernizmine Etkileri*, Naturel Yayınları, Ankara 2006, s. 69-131.

2) Bkz. De Lacy O'lary, *İslam Düşüncesi ve Tarihteki Yeri*, çeviren: Hüseyin Yurdaydın ve Yaşar Kutluay, AÜİF yayınları, Ankara 1959, s. 6 vdd.; Mehmet Dağ, *İslam Felsefesinin Bazı Temel Sorunları Üzerinde Düşünceler*, OMÜİF Dergisi, sayı: 5, Samsun 1991, ss. 14 vd.; Mehmet Dağ, "Kur'an'daki Temelleri Işığında İslam Kültüründe Bilgi Anlayışı", *Bilim ve Ütopya Dergisi*, sayı: 42, İstanbul 1997, ss. 45-47.

3) Bu olgu modern araştırmacıların gözünden kaçmamıştır. Söz gelimi Mahmûd Kâsım, onun bilgikuramsal anlayışının, İbn Sînâ ve Fârâbî gibi İslam Aristotelesçilerinden (Meşşâ'î) süzülerek gelen Yeni-Platoncu anlayışın bir sentezi olduğunu ileri sürmektedir. Mahmûd Kâsım, *Fî en-Nefs ve el-Akl li Felsefe el-İğrik ve el-İslâm*, Kâhire 1969, s. 221.

4) Bkz. Gazzâlî, *el-Munkiz min ed-Dalâl*, Hakikat Kitabevi, İstanbul 1984, s. 7.

5) Benzer bir bakış açısı Watt tarafından da savunulur. O, kuşkusal değerlendirmesini, kuşku krizinin anlatıldığı el-Munkiz'a yöneltir ve onun olayların tam bir kronolojik anlatımı olmadığını, şematik bir görünüm arz ettiğini ileri sürer. Nitekim o, "eserde anlatılanlar harfiyen yaşanmış şeyler ve yaşananların kronolojik bir anlatımı değildir; edebî bir hayalin ürünüdür" demektedir. W. Montgomery Watt, *Müslüman Aydın (Gazzâlî Hakkında Bir Araştırma)*, çeviren: Hanefi Özcan, DEÜ Yayınları, İzmir 1989, s. 39 vd..

6) Bkz. René Descartes, *Meditasyonlar/Meditationes*, Söylem, Kurallar, Meditasyonlar içinde, çeviren: Aziz Yardımlı, İdea Yayınları, İstanbul 1996, s. 141-145.

7) Bkz. Mâturidî, *Kitâb et-Tevhîd*, neşr.: Fethullah Huleyf, İstanbul 1970, s. 153 vd.; Bağdâdî, *Usûl ed-Dîn*, İstanbul 1346/1928, s.6 vd.; Kâdî Abd el-Cabbâr, *el-Muğni fi Ebvâb et-Tevhîd ve el-Adl (en-Nazar ve el-Ma'ârif)*, tahkik: İbrâhîm Madkûr ve Tâhâ Hüseyin, cilt: XII, Kâhire, tarihsiz, cilt: XII, s. 41 vd.; Mehmet Dağ, "Eş'arî Kelâmında Bilgi Problemi", AÜİF İslam İlimleri Enstitüsü Yayınları, cilt: 4, Ankara 1980, s. 102 vd..

8) Bkz. Bağdâdî, *Usûl*, s. 11 vd.; Taftazânî, *Şerh el-Akâ'id en-Nesefiyye*, tahkik: M. Adnan Derviş, basım yeri ve tarihi yok. s. 64-65.

yansıma bulmuş; hem Mu'tezilî hem Eş'arî hem de Mâturidî düşünürlerce eleştiri konusu olmuştur.(9) Bilginin kaynaklarına ilişkin kuşkucu kimi ifadeler İbn Miskeveyh'te de bulunmaktadır.(10) Gazzâlî bilginin imkânı ve kaynakları konusunda, ortaya atılan kuşkulardan haberdardır; (11) ama o, sofistlik kuşkuyu, Sofistlerde olduğu gibi, bilginin özneliğini, nesnel bilginin imkânsızlığını ortaya koymak (12) için değil, tersine bilginin tanrısal bir öznellik temelinde açıklanarak nesnel bir görünüme kavuştuğunu ortaya koymak için kullanır. el-Munkiz'da anlattıklarına bakılırsa, o, hakikatin peşine düştüğünde, kendisinden asla kuşku duyulamayacak bir bilginin olup olmadığı sorusunu sorar ve buna yanıt arar. O, bu araştırmasının başlangıcını şöyle betimler: "Önce kendi kendime, arzum, olayların hakikatlerini öğrenmektir; bu nedenle, bilginin gerçekliğini ve neliğini araştırmam gerekir, dedim. Nihayet anladım ki,



Gazzâlî akıl, felsefe ve bilim karşısı bir düşünür müdür yoksa İslam dünyasının Batı'lı standartlarda yetiştirdiği en büyük teolog-filozof mudur?

kesinlik taşıyan bilgi (yakîn), içinde hiçbir kuşku bulunmayacak bir biçimde bilinen, kendisinde yanlışlık ve kuruntu (vehim) olasılığı bulunmayan, zihnin (kalb) yanlış olduğuna inanmadığı bilgidir. Bu bilgi, hatadan uzak olmak için, kesinliğe (yakîn) o denli yakın olmalı ki, sözelimi, biri onun geçersiz (bâtıl) olduğunu ileri sürse ve taşı altına, değneği ejderhaya çevirse, bu, anılan türden bilgiye sahip olanda, herhangi bir kuşku doğurmamalıdır. Eğer ben, on sayısının üçten büyük olduğunu bildiğim halde, birisi, hayır üç, ondan daha büyüktür, diye ileri sürse ve kanıt olmak üzere, bu değneği ejderhaya çevireceğim dese ve çevirse, ben de, bu olguyu görsem, bu yüzden bilğimden kuşku duymamalıyım. Sadece onun, bunu nasıl yaptığını şaşarım; yoksa bildiğim şeyden asla kuşku duymam. Bu şekilde bilmediğim, kendisi hakkında kesinlik oluşturmadığım her bilgi, güvenilemeyecek ve doğruluğundan emin olunamayacak bir bilgidir. Doğruluğuna güvenilemeyen hiçbir bilgi ise, kesin bir bilgi (yakîn) değildir."(13)

Gazzâlî'nin kesin bilginin imkânı konusundaki kuşkusu ve araştırması, duyusal (hissiyât) ve ussal açıdan açık seçik bilgileri (zarûriyât) yoklamasına yol açar. Çünkü biz biliyoruz ki, edindiğimiz ve yaşamımızı kurarken dayandığımız tüm bilgiler, duyularımıza ve aklımıza dayanmaktadır. Acaba duyular ve akıl, tartışma götürmez, kesin bilgi sağlamakta; bilginin imkânı konusundaki kuşkulara karşı koyacak güçte midir? O şöyle der: "Sonra bilgilerimi inceledim ve kendimde bu nitelikte (kuşku içermeyen) herhangi bir bilginin bulunmadığını, yalnızca duyusal (hissiyât) ve ussalların (zarûriyât) bilgisine sahip olduğunu anladım. Dedim ki, şimdi bu ümitsizlikten sonra (ye'is) du-

yusal ve ussallardan ibaret olan açık-seçik (bedihî) bilgilerden başka sorunları halledecek bir araç yoktur. Önce bu bilgilerin derecelerini anlamam gerekir; çünkü duyusalara güvenim, ussallardaki yanlışlıktan emin oluşum, daha önce taklitle dayanan halkın çoğunun kuramsal emin oluşları gibi mi; yoksa sonunda vefasızlığa ve felakete uğramayacak olan gerçek bilgi sahibinin emin oluşu gibi midir, ortaya çıksın. Büyük bir ciddiyetle duyusal ve ussallar üzerinde düşünmeye, kendimi şüpheye düşürüp düşüremeyeceğimi araştırmaya başladım."(14)

Böylesi bir düşünceden yola çıkan Gazzâlî, duyusal ve ussal bilgiler konusunda kendisini kuşkuya düşürüp düşüremeyeceğini tartışma konusu yapar. O, duyularla ilgili, Sofistlerde karşılaştığımız ussallamalara oldukça benzeyen şöyle bir ussallama yürütür: "İçimden bir ses şöyle diyordu: Duyusal bilgilere güven nereden kaynaklanır? Bunları en güçlüsü gözdür; oysa göz, gölgeye bakıp, onun durağan olduğunu görünce, onda hareketin bulunmadığı yargısına ulaşır. Onun hareketli olduğu yargısına, ancak bir süre sonra, tecrübe ve deneyimin yardımıyla ulaşır.(...) Yine göz yıldızlara bakar, onları demir para büyüklüğünde görür; hâlbuki geometrik kanıtlar, onların yeryüzünden daha büyük olduğunu göstermektedir. Duyulara ilişkin, bu ve benzeri durumlarda, duyusal çıkarım egemendir; oysa bunu, ussal çıkarım yanlışlar. Bunun üzerine duyusal bilgilere olan güvenim sarsıldı."(15)

O, duyusal bilgiler konusunda, aklın ileri sürdüğü söz konusu argümanlar üzerine, kesin bilginin, ussal bilgiler olup olmayacağını sorgulamaya yönelir. Ancak sorgulamasında ussalların kendisinden çok ilintilere yönelir ve ussallarla ilgi-

9) Bkz. Mâturidî, et-Tevhîd, s. 153 vd.; Bağdâdî, Usûl., ss. 6 vd.; Kâfî Abd el-Cabbâr, el-Muğnî., cilt: XII, s. 41 vd.; Mehmet Dağ, Eş'arî Kelâmında Bilgi Problemi, s. 102 vd..

10) Bkz. W. Montgomery Watt, Gazzâlî Hakkında Bir Araştırma, s. 39.

11) Gazzâlî öncesi kuşkuculuk için Bkz. İ. Agah Çubukçu, Gazzâlî ve Şüphelilik, YK Yayınları, İstanbul 1996, s. 21 vd.; Mehmet Ayman, Gazzâlî'de Bilgi Sistemi ve Şüphe, İnsan Yayınları, İstanbul 1997, s. 9 vd..

12) Bkz. Wilhelm Capelle, Sokrates'ten Önce Felsefe, cilt: II, Çeviren: Oğuz Özgüç, Kabcacı Yayınları, İstanbul 1995, ss. 86-89.

13) Gazzâlî, el-Munkiz., s. 4-5.

14) Gazzâlî, el-Munkiz., s. 5.

15) Gazzâlî, el-Munkiz., s. 5.

li olarak duyusallarda olduğu gibi yanılsamaya neden olan örnekler içeren bir argüman ileri sürmez. Konuyu daha çok iç duyularda oluşan yargılara çeker. O bu tutumuyla, aslında ussalları Tanrı'ya bağlama çabası içerisine girer ve bunu yaparken ilintilerdeki belirsizliği kullanır. Nitekim o şöyle der: "Kesin bilgi, yalnızca, on, üçten daha büyüktür; bir şey, aynı zamanda hem yok hem var, hem önceli hem öncesiz, hem bulunması zorunlu hem de imkânsız olamaz, gibi açık seçik (evveliyât) ussal bilgiler (akliyât) olmalı, onlara güvenmelidir, dedim. Bunun üzerine duyular şöyle dedi: Ussal bilgilere güvenin, duyusal bilgilere, başlangıçta duyduğunuz güven gibi olmadığını nasıl kanıtlarsınız? Bana güveniyordunuz, akıl yargıcı geldi ve beni yalanladı; şayet akıl yargıcı olmasaydı, beni doğru saymaya devam edecektin. Belki, aklın idrakinin ötesinde bir başka yargıç vardır; ortaya çıkarsa, akli verdiği yargıdan dolayı yalanlar. (...) Nefis biraz durakladı ve kuşkusunu rüya ile kuvvetlendirip, görmüyor musun, uykuda birçok şeylerin varlığına inanıyor, birçok hayal görüyor, onların varlığı ve sürekliliğine kanaat getiriyorsun. Öyle ki, onlar hakkında en küçük bir kuşku bile duymuyorsun. Sonra uyanınca, düşünüp hayal ettiğin ve inandığın şeylerin hiç birinin gerçekliğinin olmadığını anlıyorsun. O halde, uyanık iken duyular ve akıl aracılığıyla inandığın tüm şeylerin gerçek olduğundan nasıl emin oluyorsun? (...) Sana öyle bir hal gelebilir ki, bu halinin nispeti, uyanık halinin, uyku haline nispeti gibi olabilir; yani, senin uyanık halin, ona nispetle uyku hali gibi olabilir. Bu hal gelirse, aklın benimsemiği, tüm yargıların, sonuçsuz olduğu-

nu anlarsın. Bu hal belki, sûfilerin kendilerinde bulunduğunu savladıkları haldir. Zira onlar, kendilerinden geçip, duyulardan sıyrıldıkları zaman, anılan ussal bilgilere uymayan, birçok haller deneyimlediklerini (müşâhede) ileri sürerler. Belki de bu hal, ölüm halidir; çünkü Tanrı elçisi, 'insanlar uyur haldedir, öldükleri zaman uyanırlar' demiştir. Belki dünya hayatı, ahirete nazaran bir uykudur. İnsan ölünce her şey ona, şimdi görüldüğünden başka türlü görünmekte ve o zaman kendisine, 'işte perdeni kaldırıp attık, bu gün gözün ne kadar keskindir' (16) denilecektir." (17)



Gazzâlî'nin, rüya motifini kullanarak, olağan bilgi kaynaklarından ve ussal ilintilerden kuşkulandırmayı öngören söz konusu uslamlaması oldukça işlevseldir. Çünkü o, sıradan insanlara peygamberliği ve velliği onaylamaya çağırırken, rüya motifini sık sık kullanır; buradan hareketle, vahiy ve ilhama bir kapı aralar. (18) Öte yandan, ölüm motifi ise, bu dünyanın gelip geçiciliğine gönderme yapmakta ve bu dünyadaki tüm duyulur ve düşünlür şeylerin ötesinde olan, insanın analojiye dayanarak bir sanı oluşturduğu, fakat özde bilinmeyen gerçek bir dünyanın olduğunu temellendirmede

kullanılmaktadır. (19) Onun sûfilerin kendinden geçme hallerine vurgusu, sûfilîği meşrulaştırmaya dönüktür.

Duyuları ve ussal ilintileri yadsıyarak, eylemsel yaşama dönük bir epistemolojik yaklaşım olası mıdır? Öyle görünüyorki, Gazzâlî, bunun olası olmadığına inanmaktadır. Nitekim o, anılan sofistçe tartışmalarını, belli bir noktada durdurmak zorunda kalır; zira yaşamı bir rüya olarak algılamak ve bu dünyayı ölüm karşısında, tümüyle sanallaştırmak, ne insan yaşamını olurlu kılabilir ne de onun çabalarına bir anlam yükleyebilir. Kaldı ki, 'dünya ahiretin tarlasıdır' (20) anlayışının da

bir anlamı kalmaz. Bu yüzden o, iki aylık bir süreden sonra, kuşkucu tavrından kurtulduğunu; böylece açık seçik bilgilere güveninin geri geldiğini söyler. (21) Ancak o, bu sonuca kendisinin varmadığını, kendisini, anılan sonuca, Tanrı'nın içine akıttığı nûrun götürdüğünü söyler ve bu söylemle amacına ulaşarak, tıpkı Fârâbî, İhvân es-Safâ ve İbn Sînâ gibi, akli tanrısal ışıkla (nûr) ilişkilendirir. O şöyle

der: "Nihayet Tanrı, bu hastalığıma şifa verdi ve orta yola geri döndüm. Ussal açıdan açık seçik bilgiler, güvenilir ve kesinlik taşır bir biçimde geri döndü. Kuşkudan (safсата) bu ayrılış, bir kanıt yardımıyla değil, Tanrı'nın zihnime (kalb) attığı bir nur aracılığıyla olmuştur; bu nur birçok bilginin anahtarıdır." (22)

O, kesin bilginin olurlu olup olmadığı araştırmasının sonucunda, 'açık seçik bilgileri araştırmak gerekmez; çünkü bunlar hazır haldedirler ve hazır olan şey aranırsa kaybolur' (23) yargısına ulaşır. Böylelikle Gazzâlî, bilginin imkânını onaylar ve bu onay aracılığı ile vahiy ve

16) Kaf Sûresi, 6.

17) Gazzâlî, el-Munkiz., s. 6.

18) Bkz. Gazzâlî, İhyâ İhyâ' Ulûm ed-Dîn, cilt: I, Beyrût, s. 34; Kimya-yı Saâdet, çeviren: A. Faruk Meyan, Bedir Yayınevi, İstanbul 1979, s. 29; el-Munkiz., s. 35.

19) Bkz. Gazzâlî, Kimya-yı Saâdet, s. 51 vd. ve 372 vd. ve 618 vd..

20) Bkz. Gazzâlî, İhyâ., cilt: I, s. 19; Kimya-yı Saâdet, s. 51.

21) Bkz. Gazzâlî, el-Munkiz., s. 7.

22) Gazzâlî, el-Munkiz., s. 7.

23) Gazzâlî, el-Munkiz., s. 7.



ilhama bir kapı araladığı gibi, akı da metafizik etkilere açık bir varlık konumuna sokar. O, yer yer metafizik ilintileri olan akı, 'kalp, kalp gözü, ilk akıl, nebevî akıl, tümel akıl, kutsal ruh ve ruh' gibi kavramlarla da karşılar ve vahiy ve ilhamın merkezi olarak sunar.(24) Onun kuşkucu tavırını sürdürmesi beklenemezdi; çünkü onun inandığı kutsal bildirimler, bilginin nesnelliliğine gönderme yapmakta; dış dünyaya ilişkin bilgileri Tanrı'nın varlığı ve niteliklerine kanıt saymaktadır.(25) Bir yapıntı gibi duran Gazzâlî'nin kuşkusal tavrı, aslında üzerinde uzlaşılacak olası bilgi kaynaklarını göstermeye dönüktür. Gazzâlî, bu kuşkucu uslamlaması sonunda, Descartes'ın aksine, insan odaklı bir düşünceye değil, tanrı-odaklı bir düşünceye ulaşır ve aklın rolünü, tanrısal feyzi alan bir araca indirger ve ünlü felsefeci Cabiri'nin deyişiyle söylersek edilgin bir akıl anlayışına ulaşır.(26) Bu yargının Gazzâlî'yi Descartes'la karşılaştırmanın en azından ulaştıkları sonuçlar bakımından pek de olası olmadığını göstereceğini ileri sürebiliriz. Aslında onun ulaştığı

bu atıl akıl anlayışı, Fârâbî ve İbn Sînâ gibi düşünürlerde de gördüğümüz, Aristoteles kökenli etkin-edilgin akıl ayrımının bir uzantısıdır ve etkin akı insan dışına yerleştirip Cebraîl'le özdeşleştiren, insan aklını ise, edilgin olarak nitelendirip ancak etkin akılla ilişki içersine girerse kazanılmış akıl düzeyine çıkacağını dillendiren bir anlayıştır.(27) Bu saptamaya iki hususu daha eklemek gerekmektedir: Bunlardan ilki, Gazzâlî'nin duysal idaraki tikellere özgü olarak gördüğü için kuruntusal/vehmî bir temele indirilmesi, (28) ikincisi ise, nedensel ilişkinin zorunluluğunu yadsıması yüzünden, (29) deneysel temelde aklın genelleştirilebilir yargılara ulaşabileceği konusunda kuşku ortaya koymasındır. Böylelikle, aklın deneysel temelde bilgi elde etmesi olanaksız bir hal almakta, insansal akıl, bilgiye ancak metafizik etkilere ulaşabilmektedir. Böylesi bir epistemolojinin, insanı etkin kılmasını beklemek boşunadır. Ancak bu epistemolojinin, sadece Gazzâlî'ye özgü olmadığını, Fârâbî, İhvân es-Safâ ve İbn Sînâ gibi düşünürlerden süzülerek geldiğini anımsatmak gerekir.(30) Bu anımsatmanın, tek başına Gazzâlî'yi İslam dünyasındaki gerilemenin günah keçisi olarak sunmanın ne denli yanlış olduğunu göstermek açısından önemli olduğu kanısındayız. Eğer gerilemenin epistemolojik anlayıştan kaynaklanan bir nedeni bulunuyorsa bu sadece Gazzâlî'ye ait değildir. İbn Rüşd'ün de kavradı-

ğı gibi (31), bu konuda Fârâbî ve İbn Sînâ gibi düşünürlerin epistemolojilerinin de katkısı bulunmaktadır.

III. Gazzâlî ve felsefe

Epistemolojik anlamda, akı tanrısal feyzi almak gibi atıl-pasif bir konuma indirgeyen ve duysal bilgiyi gerçek bir bilgi olarak görmeyen Gazzâlî, hakikat araştırmasında, felsefeyi ve felsefecileri de köklü bir eleştiri süzgecinden geçirir.(32) Nitekim Gazzâlî'nin hakikat araştırmasında, kelâm, tasavvuf, bâtinîlik gibi akımlara ek olarak felsefe ve felsefecileri de incelediği görülmektedir.(33) Onca, felsefe ve felsefeciler, halkın inançlarına ve dinsel edimlere zarar vermişlerdir. Bu yüzden tartışılmayı hak etmektedirler. Ayrıca onca, daha önce bu konu ciddi bir biçimde ele de alınmamıştır. Nitekim o, bu saptamayı yaparak şöyle der: "Ben, İslam bilginleri içinde dikkat ve çabasını buna yönlendirmiş olan birini görmedim. Kelâm bilginlerinin kitaplarında, sadece filozofları yadsımaya yönelik, çelişkili ve önemsiz ifadeler vardır. Bunlarla, bilimlerin inceliklerini bildiklerini iddia edenler şöyle dursun, sıradan (avâmm) birinin bile ikna edilmesi düşünülemez. Nihayet anladım ki, bir mezhebi anlamadan ve inceliklerini bilmeden reddetmek, karanlığa taş atmaktır."(34)

Gazzâlî, anılan saptamasında dillenen gerekçelerle, Bağdat Nizâmiye Medresesinde eğitim-öğretim faaliyetine yürütürken, iki yılını felsefeye ayırır (35); önce Makâsîd el-Felâsife'yi ardından da

24) Bkz. Gazzâlî, İhyâ., cilt: I, s. 55 ve 84; el-Munkiz., s. 79; Me'âric el-Kuds fî Medarici Ma'rife en-Nefs, Beyrut 1986, s. 40 ve 89 ve 100-101; Mişkât el-Envâr, Mecmu'a er-Resâ'il el-İmâm el-Gazzâlî içinde, cilt: IV, Beyrut 1986, s. 35-36; Faysal et-Tefrika Beyne'l-İslâm ve'z-Zendaka, İslâm'da Mûsâmaha içinde, hazırlayan: Süleyman Uludağ, Marifet Yayınları, İstanbul 1990, s. 125-126.

25) Örneğin bkz. Fussilet Sûresi, 53; Zâriyât Sûresi, 20-21.

26) Bkz. Muhammed Âbid el-Câbirî, Arap Aklının Oluşumu (Tekvînü'l-Aklî'l-Arabî), çeviren: İbrahim Akbaba, İz Yayıncılık, İstanbul 1997, s. 259 vd.

27) Bkz. Hasan Aydın, İslâm Düşünce Geleneğinde Din-Felsefe ve Bilim, Naturel Yayınları, Ankara 2005, s. 15-35.

28) Bkz. Hasan Aydın, Gazzâlî, Felsefesi ve İslâm Modernizmine Etkileri, s. 126 vd.

29) Bkz. Hasan Aydın, Eski Yunan'dan İslâm'ın Klasik Çağına: Neden Kavramı ve Nedensellik Sorunu, Bilim ve Gelecek Kitaplığı, İstanbul 2009, s. 181 vd.

30) Bkz. Muhammed Âbid el-Câbirî, Arap Aklının Oluşumu (Tekvînü'l-Aklî'l-Arabî), s. 259 vd.

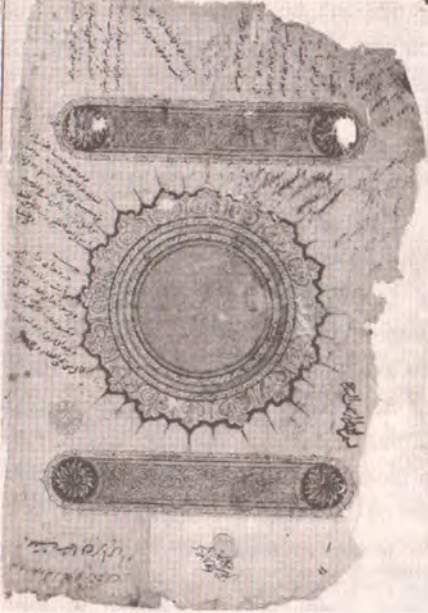
31) Bkz. Hasan Aydın, Eski Yunan'dan İslâm'ın Klasik Çağına: Neden Kavramı ve Nedensellik Sorunu, s. 209 vd.

32) Bu konuda ayrıntılı bir çözümleme için bkz. Hasan Aydın, Gazzâlî, Felsefesi ve İslâm Modernizmine Etkileri, s. 31 vd.

33) Gazzâlî'nin filozoflara yönelik en kapsamlı eleştirisi Tehâfût el-Felâsife adlı yapıtında göze çarpar. el-Munkiz, el-İktisâd, Faysal et-Tefrika ve Mi'râc es-Sâlikîn gibi eserlerinde aynı eleştiriler özlü olarak yinelenir. Krş. Tehâfût el-Felâsife, tahkik: Maurice Bouyges, Beyrut 1927, s. 36 vd..

34) Gazzâlî, el-Munkiz., s. 10. Gazzâlî'nin anılan deyişini, kendisinden önce filozofların hiç eleştirilmediği anlamına almamak gerekir; çünkü gerek Mu'tezilî gerekse Eş'arî kelâm geleneği içinde, filozofların düşünceleri daima eleştiri konusu olmuştur. Kimi erken dönem Mu'tezilî düşünürün İbn er-Ravendî, Kindî, Ebû Beker Zekeriyyâ er-Râzî gibi düşünürlerin kimi görüşlerini eleştiren yapıtları bir kenara bırakılırsa, filozofların görüşlerinin bütünsel eleştirisine ayrılmış ciddi müstakil eserler, bilebildiğimiz kadarıyla Gazzâlî'den önce yoktur. O, filozofların görüşlerini bütünsel olarak eleştiren müstakil eser yazan ilk kişi olsa da, eleştirileri, Eş'arî geleneği ve özellikle öğretmeni Cüveynî'nin düşüncelerinden güçlü etkiler taşır; bir başka deyişle filozoflara yönelttiği eleştiriler özgün değildir.

35) Bkz. Gazzâlî, el-Munkiz., s. 10.



Gazzâlî'nin *Mutluluğun Simyası* adlı eserinin 1308 İran baskısı.

Tehâfût el-Felâsife'yi yazar. Onun felsefeye ve felsefecilere yönelik eleştirisi, (36) kendi deyişiyle, önyargılı ve dinsel endişelerle yüklü, şu sorularla güdümlenmiştir: "Felsefenin kötü olan ve olmayan kısımları hangileridir; filozoflar hangi sözlerinde dinsizlikle suçlanırlar, hangisinde suçlanmazlar; hangi hususlarda bid'at ehlinen sayılırlar, hangilerinde sayılmazlar; hakikat ehlinin sözlerinden çalıp geçersiz iddialarını kabul ettirmek için kendi sözlerinin arasına kattıkları nedir; halk onların hakikat diye iddia ettikleri şeyden nasıl nefret etmiştir; hakikat sarrafı olanlar, onların sözle-

rinden saf hakikati sahtesinden nasıl ayırt etmişlerdir?"(37)

Gazzâlî, anılan sorulara yanıt bulmak için, gelenekteki tasnifleri dikkate alarak, filozofları üç grup olarak ele alır. Bunlar, Dehriiler (Dehriyyûn), Tabiatçılar (Tabi'iyûn) ve İlahiyatçılardır (İlâhiyyûn).(38) O anılan üç grubun görüşlerini de ayrı ayrı ele alır ve görüşlerini bir parça saptırarak eleştirilecek bir formda aktarır. Onca Dehriiler, filozofların en eski grubudur ve evreni idare eden ve her şeye kadir olan bir yaratıcının bulunduğunu yadsımışlardır. Evrenin bir yaratıcı tarafından var edilmediğini, öteden beri kendiliğinden mevcut olduğunu, canlının spermden, spermin canlıdan meydana geldiğini; bu sürecin, öncesiz olduğunu ve ebedî olarak devam edeceğini iddia etmişlerdir.(39) Gazzâlî, bu grubu, zındıklıkla suçlar.(40) Onun zındıklık suçlaması, gelışı güzel bir suçlamadır ve kendi görüşlerine uymayan her gruba yöneltilmiştir. İkinci grubu oluşturan Tabiatçılar, onca, doğayı, hayvan ve bitkilerin dikkate değer taraflarını araştıran filozoflardır. Onların en çok uğraştıkları iş, hayvan anatomisidir (teşrîh). Bu çalışmaları sırasında, canlılarda Tanrı'nın hikmetini, düzenini ve ereğini görmüşler; hayvan ve bilhassa insan vücudunu yaratan Tanrı'nın, varlığına ve yüceliğine kani olmuşlardır. Ancak bunlar, doğayı çok fazla incelediklerinden, mizaç dengesinin, hayvansal

yetilerin oluşumu üzerinde büyük bir etkisinin olduğunu düşünmüşlerdir. Sonra da, insanın ussal yetisinin mizacına bağlı olduğunu; mizacın bozulmasıyla bozulduğunu; yok olunca, tekrar var olmayaacağını ileri sürmüşlerdir. Bu iddia, onları, ahireti reddetmeye götürmüştür. Onlarca, ibadet için sevap; günah için ceza yoktur. Gazzâlî'ye göre, bunlar, hayvanlar gibi şehvî arzularına dalmışlardır ve Tanrı'yı onaylamalarına rağmen, ahireti yadsıdıkları için, zındıktırlar.(41) Filozofların üçüncü grubuna gelince, Gazzâlî'ye göre bunlar, sonraki filozoflardır. Aralarında Socrates, Platon ve Aristoteles yer almaktadır. Onca bu filozoflar, Dehriilerin ve Tabiatçıların görüşlerini reddetmişler ve çelişkilerini ve yetersizliklerini başkalarına söz bırakmayacak biçimde ortaya koymuşlardır. Gazzâlî, anılan filozofların da, birbirini yadsıdığını ifade ettikten sonra, bunun Tanrı'nın bir hikmeti olduğunu söyler; çünkü Tanrı, düşmanı düşmanla savmıştır.(42) Onca, onların felsefelerini, İbn Sînâ ve Fârâbî en doğru şekilde aktarmışlardır. İbn Sînâ ve Fârâbî'nin aktardığı biçimiyle, bu felsefenin bir kısmı küfür, bir kısmı bid'ati içerir, bir kısmı da özde inkarı gerektirmez.(43)

Gazzâlî, filozofların bilimlerini, matematiksel bilimler (riyâziyye), mantıksal bilimler (mantıkıyye), doğa bilimleri (tabi'iyeye), tanrısal bilimler (ilâhiyye), siyasal bilimler (siyâsiyye)ve ahlaksal bilimler (ah-

36) Bkz. Gazzâlî, *Tehâfût*, s. 37 vd.. Gazzâlî'nin felsefecilere karşı tutumu çok katıdır. Bu katılık, *Faysal et-Tefrika*'da iyice belirginleşir. Çünkü orada dinsizlik suçlamasını hak eden tek grubun onlar olduğunu kaydeder; dinsizlik suçlamasına muhatap olanın canının ve malının helal olduğunu ekler (*Faysal et-Tefrika*, s. 136). Gazzâlî, niçin bu denli katı bir tutum içerisine girmiştir? Filozofların, Gazzâlî'nin dediği gibi halkı inanç yönünden olumsuz etkiledikleri söylene bile, bu durum bu kadar katı bir tutum benimsemek için yeterli midir? Çünkü filozoflar Tanrı'yı yadsıdıklarını ve dini tümünden rafa kaldırdıklarını söylememektedirler. Kaldı ki, kültürel düzeyi düşük insanlara felsefenin sirayet ettiğini söylemek de çok zor gibi görünmektedir. Gazzâlî'nin yaşadığı bölgede felsefenin yaygınlaştığı; İslam dünyasında felsefe dışlandığına bile İsrâkî ekolün o civarda varlığını koruduğu bilinmektedir. Ancak felsefenin varlığını koruması, halkın ona meyletmesinden çok seçkinlerin onu benimsemeleridir. Seçkinlerin felsefeye yönelmeleri ve dini simgesel olarak görüp halka özgü saymaları ve saray çevresinde bu görüşün kabul görmesi Gazzâlî'yi oldukça etkilemiş olmalıdır. Onun kimi söylemleri, bu etkinin kimi kez onu duygusal açıdan ateşlendiği izlenimi uyandırmaktadır. Onca filozoflar, sıradan insanları küçük görmekte, kelâmcıların ve fıkıhçıların din imgesini saniya indirgemektedir. Ayrıca, felsefi bilimleri bilmekle övünmekte; bu bilimleri bilmeden ilahiyat konuları üzerinde konuşulamayacağını savunmaktadırlar. Onlar bu tutumlarıyla adeta kendilerini ayrıcalıklı bir konuma oturtmaktadırlar (*Tehâfût*, s. 37 vd.). Kelâm ve fıkıh geleneği ile yetişmiş ve bilgi hırsıyla dolu olan Gazzâlî'nin onların bilgiçliğini yerle bir etme isteği, onu tetiklemiş olmalıdır. Filozofların bilgiçliğini kırmak için aynı bilgiçlikle hareket eden Gazzâlî, "onları mat etmek benim için su içmek kadar kolaydır" demekte (*el-Munkiz*, s. 42); onların bildiği her şeyi öğrenecek ve bundan hareketle onları eleştirecek kadar kıvrak zekalı olduğunu göstermeye kalkışmaktadır. Bu bilgiçlik onu, filozofları, tutarsız, çelişkili görüşlere sahip olma, görüşlerinin zan ve tahminin ötesinde olmadığını, onların taklitçi ve kıt akıllı olduklarını söylemeye itmiş ve onları 'azgınlık ve dinsizlikle' suçlamasına neden olmuştur (*Tehâfût*, s. 40 vd.); s. Felsefenin Temel İlkeleri (*Makâsîd el-Felâsife*), çeviren: Cemalettin Erdemci, Ankara 2001, 35-36). Öte yandan o, 'ilahiyat sahasında konuşmak için, felsefi bilimlerin, mantık dışındakilerin, bilinmesinin gerekli dahi olmadığını' göstermeyi denemiştir (*Tehâfût*, s. 44 vd.). Ancak hayatının ileriki safhalarında filozoflar gibi seçkin bir anlayışa kaymış; onların pek çok düşüncesini, eserlerinde kaynağının filozoflar olduğunu söylemeden aynen yinelemiştir.

37) Gazzâlî, *el-Munkiz*, s. 10.

38) Bkz. Gazzâlî, *el-Munkiz*, s. 11-12.

39) Bkz. Gazzâlî, *el-Munkiz*, s. 11.

40) Bkz. Gazzâlî, *el-Munkiz*, s. 11.

41) Bkz. Gazzâlî, *el-Munkiz*, s. 11-12.

42) Bkz. Gazzâlî, *el-Munkiz*, s. 12; *Tehâfût*, s. 40.

43) Bkz. Gazzâlî, *el-Munkiz*, s. 12-13; *Tehâfût*, s. 40.



Gazzâlî'nin ulaştığı atıl akıl anlayışı, Fârâbî ve İbn Sînâ gibi düşünürlerde de gördüğümüz, Aristoteles kökenli etkin-edilgin akıl ayrımının bir uzantısıdır.

lâkiyye) olarak altı kısma ayırarak, onların küfür ve bid'at içeren yönlerini ve reddi gerektirmeyen kısımlarını belirlemeye çalışır.(44) Daha sonra ayrıntısıyla göstereceğimiz gibi, matematiksel ve mantıksal bilimleri, ihtiyatla, fazla öğrenmemeyi öneren ve dinsel yaşam için gerekli olanı aşmayacak kadarını onaylayan (45) Gazzâlî, doğa bilimlerini, doğal nedenselliği savunduğu için eleştirir.(46) Ahlaksal ve siyasal bilimlerin, velilerin kitaplarından ve peygamberlerin sözlerinden devşirildiğini ve onlara bid'atlerin karıştırıldığını söyler.(47) Onca, bu filozofların en büyük hatası, tanrısal bilimlerdedir. Çünkü onlar, mantıkta şart koştukları kesinlik içeren hususlara, bu bilimde sadık kalamamışlardır.(48) Onlar bu bilimde, yirmi temel hata yapmışlardır; bu hatalardan, üçü dinsizliği, on yedisi de bid'ati içerir. Dinsizliği gerektiren üç me-

sele, 'cesetler dirilemez; ceza ve sevap görececek olan ruhlardır; azap ruhsal olup bedensel değildir; Tanrı tümelleri bilir, tikelleri bilmez ve evren öncesiz ve ezeldir' sözlerinde ifadesini bulur.(49) Gazzâlî, halkı onların etkisinden korumak için filozoflarla ilgili sonul yargısını şu şekilde verir: "Onlara, çokluklarına ve eskileri ile yenileri arasında hakka yakınlık ve uzaklık farkına rağmen, küfür ve dinsizlik damgasını vurmak lazımdır."(50)

Gazzâlî felsefeyi eleştirdikten ve onların küfrü gerektiren görüşlerini ortaya koyduktan sonra, aklın bütün sorunları kavramada müstakil ve bütün müşkülleri halledecek durumda olmadığını anladığını belirterek, (51) akılla iman arasında bir ayrım yapmaya çalışır. Ona göre, akıl metafizik düzlemde hakikati elde edecek düzeyde bir yeti değildir, eksiktir. Gazzâlî'nin akılla iman arasındaki ayrımı, Kant'ta olduğu gibi, -kimi modern araştırmacılar böyle olduğunu ileri sürmektedir- onda bilgi ve inanç ayrımına yol açmış mıdır? Buna evet demek kanımca oldukça güçtür; zira Gazzâlî, bilimleri de aşağıda göreceğimiz gibi, iman ve dinsel metinler ekseninde bir değerlendirmeye ve eleştiriye tabi tutmaktadır. Akılla imanı, bilimle dini ayıran bir düşünürün böyle bir tavır içerisine girmesi beklenemez. Bu özü itibarıyla her şeyi din ve iman ekseninde değerlendirmeye tâbi tutan din odaklı bir dünya görüşüne kaymak anlamına gelmektedir ve geçmişten günümüze İslam kültüründe karşılaşılan en temel sorunsallardan birisidir. Zira bu din odaklı bakış yüzünden bir şeyi tartışmak için daima dinden fetva alınmak zorunda kalmıştır. Bu din odaklı düşünce, yani bir şeyi tartışmanın dine uygun olup olmadığına bağlanması, İslam dünyasında hoş-

görüsüz bir bakışa yol açmış, felsefi ve aklî bilimler Gazzâlî öncesinde olduğu gibi sonrasında fıkıhçı ve kelâmcıların eleştirilerine maruz kalmıştır. Nitekim bu anlayış yüzünden Kindî'den İbn Rüşd'e hemen her filozof yaptığı işin dinen meşru-caiz olduğunu göstermek için önemli mesai harcamıştır.(52) Bu konuda da Gazzâlî'yi günah keçisi olarak görmemek gerekmektedir; zira meşruiyyet sorunu, daha erken dönemden beri kelâm ve fıkıh çevrelerinde önemli bir sorun olarak görülmektedir. Ancak Gazzâlî'nin felsefeyi ve felsefî bilimleri dinsel ekseninde sorgulaması, devlet desteğini alması ve Nizâmiye medresesinde etkin konuma yükselmesi açısından daha fazla etki yapmıştır. Buna müceddidlik iddiasını da eklemek gerekmektedir.(53) Bu etki yüzünden felsefe ve felsefî bilimler medrese programına dahil olamamıştır.

IV. Gazzâlî ve felsefî bilimler

Gazzâlî'nin, yukarıda da değindiğimiz gibi, İslam dünyasında, Tehâfût el-Felâsife ve ardından kaleme aldığı kimi yapıtlarıyla felsefî düşüncüyü mahkûm ettiği bilinmektedir.(54) Ancak onun, felsefeyi mahkûm ettiğine yönelik tartışmalarda –özellikle modern dönemde- çoğu kez gözden irak tutulan önemli bir nokta vardır ve bu nokta, onun felsefeyi mahkûm ederken bilgi ve bilimi de mahkûm etmesi olgusudur. Zira Batı Hristiyan ortaçağında olduğu gibi Doğu İslam ortaçağında felsefe, aynı zamanda bilimi ve bilimler sistemini de içermektedir. Bu nedenle, Gazzâlî'nin el-Munkiz min ed-Dalâl, İhyâ' Ulûm ed-Dîn, Eyyuhâ el-Veled ve Hulâsa et-Tasâni'fte görülen, bilgi ve

44) Bkz. Gazzâlî, el-Munkiz., s. 13 vd..

45) Bkz. Gazzâlî, el-Munkiz., s. 13-15.

46) Bkz. Gazzâlî, el-Munkiz., s. 15-16; Tehâfût., s. 190 vd..

47) Bkz. Gazzâlî, el-Munkiz., s. 17-18.

48) Bkz. Gazzâlî, el-Munkiz., s. 16.

49) Bkz. Gazzâlî, el-Munkiz., s. 16-17; Tehâfût., s. 46 vd.; el-İktisâd fi'l-İtikâd (İtikâd'da Orta Yol), çeviren, Kemal Işık, AÜF Yayınları, 1971, s. 249-250; Faysal et-Tefrika, Mecmu'a Resâ'il el-İmâm el-Gazzâlî içinde, cilt: I, Beyrût 1986, s. 132-133.

50) Gazzâlî, el-Munkiz., s. 11.. Aynı yargı için bkz. el-İktisâd., s. 249; Faysal et-Tefrika., s. 133.

51) Bkz. Gazzâlî, el-Munkiz., s. 21.

52) Bkz. Hasan Aydın, İslam Düşünce Geleneğinde Din-Felsefe ve Bilim, s. 178 vd.

53) Bkz. Hasan Aydın, Gazzâlî, Felsefesi ve İslam Modernizmine Etkileri, s. 57 vd.

54) Bu konuda ayrıntılı bir çözümleme için bkz. Hasan Aydın, Gazzâlî, Felsefesi ve İslam Modernizmine Etkileri, s. 41 vd.



Gazzâlî...

bilim karşısındaki eleştirel söylemi Tehâfût el-Felâsife adlı yapıtında felsefeye bakışının ve ona yönelik eleştirilerinin bir devamı görünümündedir ve dinsel endişelerle bilgiyi ve bilimi sınırlamaya dönüktür. Gazzâlî gibi çok fazla eser vermiş; hayatını bilgi öğrenmekle geçirmiş ve İhyâ'nın ilk kitabını, bilginin faziletini anlatmaya ayırmış bir düşünür, (55) niçin bilgi ve bilim karşıtı bir söylem içerisine girmiştir? Bu sorunun yanıtı, büyük ölçüde onun felsefeye bakışı ve bilim ve bilgidene ne anladığı ile ilintilidir ve bilgi ve bilim sınıflamalarında açığa çıkar. Bu sınıflama, özgün bir sınıflama değildir ve öncüsü olan pek çok İslam düşünüründe karşımıza çıkmaktadır.(56) Nitekim Gazzâlî bilimleri, kendisinden önceki İslam düşünce geleneğini dikkate alarak, önce dinsel (şer'î) ve dinsel olmayan (aklî ya da felsefî) diye ikiye ayırır.(57) Dinsel bi-

limler, onca, akıl ve tecrübeyle bilinmeyen, sadece ya peygamberden ya da onunla aynı kaynaktan beslenen (58) ve lilerden öğrenilen bilgilerdir.(59) Dinsel olmayan bilimler ise, ilk bakışta akıl, deneyim gibi diğer vasıtalarla elde edilen bilimler olarak nitelenir ve övülen (mahmûd), yerilen (mezmûm) ve sakıncası olmayan (mübah) olmak üzere üçe ayrılır.(60) O, övülen bilimlere, dine yönelik dünya işlerini düzene koyacak, insanların sıhhatini koruyacak ve gereksinimlerini karşılayacak, tıp, hesap ve doğa bilgisi gibi bilimleri dâhil eder.(61) Onun dünsel çerçevesinde, tıp, insana Tanrı'ya sağlıklı bir biçimde ibadet etmek; hesap, miras hesaplamalarında ve alış-verişte kullanılmak, doğa bilgisi ise, ibadet vakitlerini belirlemek vb. için gereklidir; bunların dışında bu bilimlerin faydası yoktur. O, yerilen bilimlere, dinde hiç yeri olmadığını söylediği, hiç bir yarar sağlamayan sihir, tılsım gibi bilimleri örnek verir.(62) Sakıncasız bilimlere ise, çok ileri gitmek koşuluyla, eğlence olmayan şiirleri öğrenmeyi ve eski tarihlerle meşgul olmayı örnek gösterir.(63)

Anılan sınıflama ve anlayışıyla Gazzâlî, bilgiye belli bir sınır koyar ve dinsel gereksinimlerin ötesinde araştırmayı gerektiren bilgiye karşı durur; gerçek bilgiyi, ahiret bilgisi olarak nitelendirdiği, Tanrı'ya götüren ve okumakla değil mistik, bir başka deyişle içsel deneyimle, İslam felsefecilerinin terminolojisiyle söylersek etkin akıl/Cebraîl'le ilişki kurmakla elde edilen bilgi olarak görür.(64) O,

bu anlayışını, 'faydasız bilgiden Tanrı'ya sığınırız; az başarı çok bilgiden iyidir; amelsiz bilgi fayda vermez' (65) gibi Hz. Muhammed'e mal edilen sözlerle dayandırır. Gazzâlî'nin bilgiye ve bilime karşı yönelen eleştirel söylemini, nesnel olarak ortaya koymak ve gerekçelerini ayırtlarıyla görebilmek için, onun kimi bilimlere ilişkin yargısını ele almak gerekmektedir. Önce dinsel bilimlere, ardından aklî ya da felsefî bilimlere, son olarak da yerilen bilimlere bakışını, örnekleriyle görmekte yarar vardır.

a) Dinî bilimler: Azı da çoğu da yararlı - Azı yararlı çoğu zararlı bilimler

Gazzâlî, bu bilimleri yani dinsel bilimleri, azı da çoğu da makbul olup, çoğaldıkça daha güzel ve faziletli olan ve yetecek kadarı makbul, fakat fazlası makbul olmayan şeklinde bir sınıflamaya tâbi tutar.(66) O, bu sınıflamasını, bedene ilişkin hallerle karşılaştırarak, azı da çoğu da makbul olanı, sıhhat ve güzelliğe; yetecek kadarı makbul, fazlası makbul olmayanı ise, mal infak etmeye ve cesarete benzetir. Onca, malın azını, iyi yerlere vermek makbul; hepsini harcamak ya da kötü yerlere israf etmek ise kötüdür. Yine, kendini koruyacak kadar cesaret iyi; fakat haksız yere ona buna saldırmak kötüdür. İşte dini bilimlerde de durum tıpkı bunun gibidir.(67) Onca, azı da çoğu da makbul olan dini bilimler, hem özü bakımından hem de ahiret saadetine yol açması bakımından arzulanan bilgilerdir

55) Bkz. Gazzâlî, İhyâ', cilt: I, s. 12 vd..

56) Bkz. İ. Agah Çubukçu, İslâm Düşünürlerine Göre İlimlerin Taksimi ve Bunlar Arasında Gazzâlî'nin Yeri, İslam Düşüncesi Hakkında Araştırmalar içinde, AÜİF Yayınları, Ankara 1972, s. 99 vd..

57) Bkz. Gazzâlî, İhyâ', cilt: I, s. 22; Fâtihat'ül-Ülûm (İlimlere Giriş), çeviren: Abdulkadir Akçiçek, Gonca Yayınevi, İstanbul 1984, s. 179 vd.; er-Risâle el-Ledünniyye, Mecmu'a er-Resâ'il el-İmâm el-Gazzâlî içinde, cilt: I, Beyrût 1986, s. 96; el-Mustesfâ min İlm el-Usûl, cilt: I, Mısır 1322, s.5. Gazzâlî'nin hemen her eserinde farklı bir bilim tasnifiyle karşılaşılır. Ancak ana çatı pek değişmez. O yer yer aklî ve şer'î olarak bilgi tasnifi yapsa da, onun yapay bir ayırım olduğunu ima eder ve her aklî bilimin bir yönüyle şer'î, her şer'î bilimin de bir yönüyle aklî olduğunu söyler. Gazzâlî'nin her eserinde farklılaşan bilgi tasnifleri için bkz. Necip Taylan, Gazzâlî'nin Düşünce Sisteminin Temelleri (Bilgi, İman, Mantık), MÜİFV Yayınları, İstanbul 1989, s. 31-42.

58) Bu kaynak Cebraîl'dir ve İslam filozoflarında, Aristoteles ve onun Yeni-Platoncu yorumcularının etkisiyle etkin aklıla (el-akl el-fa'al) özdeşleştirilmiş ve ay küresinin aklı olarak görülmüştür.

59) Bkz. Gazzâlî, İhyâ', cilt: I, s. 22.

60) Bkz. Gazzâlî, İhyâ', cilt: I, s. 22-23.

61) Bkz. Gazzâlî, İhyâ', cilt: I, s.22.

62) Bkz. Gazzâlî, İhyâ', cilt: I, s.22.

63) Bkz. Gazzâlî, İhyâ', cilt: I, s.22.

64) Bkz. Gazzâlî, İhyâ', cilt: I, s. 25 vd..

65) Bkz. Gazzâlî, İhyâ', cilt: I, s. 35 vd..

66) Bkz. Gazzâlî, İhyâ', cilt: I, s. 41

67) Bkz. Gazzâlî, İhyâ', cilt: I, s. 41.



ve Tanrı'nın özünü, niteliklerini, eylemlerini ve yaratıklar üzerindeki adaletini bilmeye dayanır. Bu bilgi, onca insanı, dünyanın geçiciliğini, buna karşın ahiretin ebediliğini kavramaya götürür. Onun kanısına göre, bu bilim kitapların sınırlarına girmeyen bir bilgidir ve okumakla değil, dünyadan uzaklaşıp içe yönelmek ve peygamber ve velilerin, bir başka deyişle seçkinlerin yolunu tutmakla elde edilir.(68) Peygamberin, 'bilgi Çin'de de olsa gidip alınız' ya da 'bilgi Müslümanın yitiğidir, onu nerede bulursa almalıdır' sözleriyle anlatmak istediği bilgi de bu bilgidir.(69) Yalnızca belli bir miktarı övülen ve fazlası gerekli olmayan bilimlere gelince, onca bu bilimler, herkesin bilmesi gerekmeyen (farz-ı kifâye) bilimlerdir.(70) Bu bilimlerin, her birinin azı, ortası ve uzunudur. Gazzâlî, bu bilimlerle ilgili yargısını şöyle ifade etmektedir: "Önce Kur'an'ı, ardından hadisi, tefsiri ve sonara da, Kur'an'a yönelik... bilimleri öğren. Hadis biliminde de aynı yolu takip

et. Daha sonara da, fûrû ile uğraş, hilâf ve cedel bilimiyle uğraşma. Sonra fıkıh usulü ile ve bunun gibi zamanın ve ömrünün izin verdiği ölçüde, diğer bilimlerle meşgul ol. Bütün inceliklerini ve derinliklerini anlayacağım diye, bir bilimle uğraşma. Çünkü bilimler çok, ömür kısadır. Bu anlattığımız bilimler araç ve giriş bilimleri olup, özü gereği amaç değil, sadece araçtırlar. Araç ile uğraşırken amacı unutmamak gerekir. Dil bilimden de, Arap dilini anlayıp konuşacak ve Kur'an ve hadisin yabancı kelimelerini bilecek kadarla yetin... İyi bil ki, her bilimin, kısa, orta ve uzun olan tarafları vardır. Diğerlerini karşılaştırabilmen için, biz, hadis, tefsir, fıkıh ve kelâm'da bu derecelere işaret etmekle yetineceğiz. Tefsirde kısa olan, Kur'an'ın iki misli büyüklüğünde olanıdır. Buna, Alfî el-Vâhidî en-Nisâbü-rî'nin tefsiri örnek olarak gösterilebilir. Orta olan, Kur'an'ın üç misli büyüklüğünde olanıdır. Yine aynı yazarın, el-Vasî't adlı yapıtı buna örnektir. Bundan fazlası da, ömür boyu gerekli olmayacak uzatmalar içerir. Hadiste kısa olan, Buhârî ve Müslim (sâhiheyn) olup, onları bilen birinin yanında, metinleri düzgün okuyacak kadar öğrenmek yeterlidir. Orta olan, hadis kitaplarındaki hadislerle ihtiyaç halinde başvuracak düzeyde öğrenmendir. Bunun dışında kalan, mevzu, zayıf, isnat tarihî gibi durumları derinliğine bilmektir ki, bu uzun olanıdır. Fıkıhta kısa olan, Müzennî'nin eserinin özeti (muhtasar) niteliğindeki benim Muhtasar adlı yapıtımdır. Orta olan, bunun üç misli büyüklüğünde bir fıkıh kitabı okumaktır. Bu da, benim

el-Vasî't min el-Mezheb adlı yapıtım hacminde bir eserdir. Uzununu ise, benim el-Basî't adlı yapıtım ve bunun gibi diğer hacimli eserlerdir. Kelâm öğrenmenin amacı, Ehli Sünnetin, öncekilerden (selef) naklettiği inançları koruyacak kadarını bilmektir. Buna, bu kitabın (İhyâ) Kavâ'id el-Akâ'id kitabında yazdıklarım örnektir. Orta olan, iki yüz sayfa civarında bir kitaptır; bunun için de el-İktisâd fî el-İ'tikâd adlı eseri kaleme aldım."(71)

b) Akfî ya da felsefî bilimler: Dine hizmet ettiği sürece yararlı, aksi halde zararlı

Gazzâlî'nin, akfî ya da felsefî bilimlere bakışı, dinî bilimlere bakışına belli ölçülerde benzemekle birlikte, eleştirileri daha katıdır. Bu katılık onun felsefeye bakışından kaynaklanmaktadır. O, el-Munkiz ve İhyâ'da, önce matematiksel bilimleri (riyaziyyât) ele alır. Onca bu bilimler, hesap, geometri ve astronomiyle ilgilidir. Bu bilimlerin dinsel sorunlara ilişkin olumlu ya da olumsuz tarafları yoktur.(72) Ona göre, bu bilimler, anlaşılıp öğrenildikten sonra, inkâra olanak bırakmayan, kesin bilimlerdir.(73) Ancak bu bilimlerin, iki sakıncası vardır: İlki, bunları inceleyen, inceliklerine ve kesinliğine hayret eder. Bu nedenle, filozoflara karşı inancı güçlenir ve böylece onların tüm bilgilerinin, bu bilimler gibi olduğunu sanır ve onların inkârcı olduklarını, Tanrı'yı yadsıdıklarını ve şeriata dair dillerde dolaşan bazı konuları hor gördüklerini işitir ve sadece onları taklitte kafir olur. Din hak olsaydı, matematiksel bilimlerde araştırma sahibi olan bu kimselere gizli kalmazdı diye düşünür. Gazzâlî, başka

68) Bkz. Gazzâlî, İhyâ., cilt: I, s. 42-43.

69) Bkz. Gazzâlî, er-Risâle el-Ledünniyye, s. 89-90.

70) Bkz. Gazzâlî, İhyâ., cilt: I, s. 42-43.

71) Gazzâlî, İhyâ., cilt: I, s. 42-43. Gazzâlî'nin fıkıh ve kelâm'da insanları kendi kitaplarına yönlendirmesi ve onlarla yetinmeyi salık vermesi, onun tecdît ve ihya misyonunun bir uzantısı olarak düşünülebilir. Çünkü bu bilimlerden ilki, hukuk ve ibadet, ikincisi ise inanç üzerinde durmaktadır ve bunlar en çok ayrılık yaşanan konular arasındadır. O fıkıh alanında, dinsel metinlerin amaçsal yorumuna meyleder bir tutum sergiler ve şeriataın amacının 'malın, canın, aklın, nefsin ve ırzın' korunması olduğunu söyler. Onca, fıkıh, tasım yöntemlerinin kullanılmasıyla, anılan amaçlar doğrultusunda şeriataın genişletilmesini erekler. Kelâm ise, son çözümlemede inanılması gereken ana akideleri içerir. Öyle anlaşılıyor ki Gazzâlî, bu iki alanda toplumsal ve düşünsel birlik sağlamak amacıyla kendini otorite olarak sunma çabası içine girmektedir.

72) Gazzâlî'nin Tehâfût'ta filozoflara cephe alırken takındığı olumsuz tutum nedeniyle, geometri (hendese) gibi bilimleri, ilahiyatla uğraşanların bilmesinin gerekli olmadığını söylemesi oldukça ilginçtir. Onca filozofların geometriye ilişkin bilimlerin zorunlu olduğunu söylemeleri şuna benzer: "Şu evin hayat sahibi, kudretli, irade sahibi ve bilin bir ustanın eseri olduğunu bilmek, adı geçen evin altıgen veya sekizgen olmasını bilmeye ve tuğlaları ile tavan tahtalarının sayısını bilmeye muhtaçtır demesine benzer ki, bunun gerçekle ilgisi bulunmayan saçma bir görüş olduğu ortadadır. Bir de, şu soğanın ya da narın yoktan var edilmiş olduğunu bilmek için, önceden katlarının sayısını ve tanelerinin sayısını bilmek gerekir, demek gibidir. Bu da her akıl sahibinin anlamsız sayacağı bir sözdür." Gazzâlî, Tehâfût., s. 44.

73) Bkz. Gazzâlî, İhyâ., cilt: I, s. 27; el-Munkiz., s. 13.

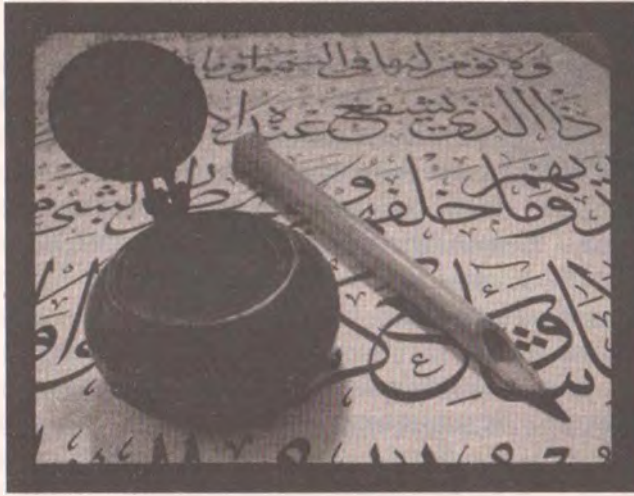
hiçbir dayanağı olmadan, bu düşünce ile nice insanın haktan saptığını gördüğünü belirtir. Onca ikinci tehlike, dine, felsefî bilimleri inkârla yardım edileceğini zanneden cahil dindar kimseden gelmiştir. Bu nedenle Gazzâlî, filozofların her dediğini yadsımanın, İslâmın cehalete ve kesin kanıtları redde dayandığı izlenimi doğuracağını belirtir.(74) Bu ihtiyatlı tavrına rağmen, yine de o, matematiksel bilimlerle ilgili şu sonuca varır: "Bu bilimlerle çok fazla uğraşanları engellemek gerekir. Çünkü bunların, din ile ilintileri yoksa da, felsefeye ait bilimlerin başlangıcı olduğundan, felsefenin kötülükleri onlara da geçer. Bu bilimlerle çok fazla uğraşıp da, dinden çıkmayan ve takvadan uzaklaşmayan kimseler azdır."(75)

İhyâ'da ve el-Munkiz'da Gazzâlî, bu bilimlerin sakıncasını anlatırken, ilginç benzetmelere başvurur. Onca, 'inancı zayıf olanları, bu bilimlerden korumak, ırmak kenarında dolaşan çocuğu, suya düşmekten sakınmak, İslama yeni girenleri, inançsızlarla karşılaşmaktan korumak, sahte parayla gerçek parayı ayırmayanları kalpazandan veya çocuğu yılan-dan uzak tutmak gibidir.'(76)

Felsefî bilimlerin bir diğeri olan, mantığa gelince, özde bu bilimin de dinle ilgili olumsuz bir tarafı bulunmamaktadır.(77) Bu nedenle o, İhyâ'da bu bilimi kelâma dâhil eder.(78) Ancak bu bilimin de, özde felsefeyle ilgili olması, Gazzâlî'nin onun da sakıncalarının bulunduğunu söylemesine neden olur. Bu

sakınca filozoflara olan güveni artırmasından kaynaklanmaktadır. O şöyle der: "Beğenen çoğu kez mantığı da inceler; onu görür ve anlaşılır bulur. Ve sanır ki, filozoflardan nakledilen dinsizliğe ileten sorunlar, mantıktaki gibi kesindir. Böylece tanrısal bilimlerin hakikatini öğrenmeden sapıtır. Bu tehlike de mantığa ilişmektedir."(79)

Filozofların üzerinde durduğu doğa



bilimleri (tabi'ıyyât) Gazzâlî'ye göre, evrendeki nesneleri, yani gökleri, yıldızları, su, hava, toprak ve ateş gibi kökleri; hayvan, bitki, insanlar ve madenler gibi dört kökün karışımından meydana gelen bileşikler; bunların birleşme, değişme ve hareketlerini inceler.(80) O, bu bilimleri, tıbbın insan bedenini incelemesine benzetir ve nasıl tıbbî inkâra olanak yoksa onları inkar da mümkün değildir, der.(81) Ancak, doğa bilimleriyle uğraşanları, ikinci yaşamın ruhsal olduğunu ve zorunlu doğa neden-sonuç ilişkisini onayladıkları için eleştirir.(82) Bu nedenle o, filozofla-

rın doğa bilimlerinin, bir kısmının doğru bir kısmının ise dinsel acıdan cahilane şeyler olduğunu belirtir ve tıp bilimini öğrenmek zorunlu olmasına rağmen, doğa bilimlerinin öğrenilmesinin zorunlu olmadığını kaydeder.(83) O, eleştirisinin ardından meşru doğa bilimlerinin amacını şöyle belirler: "Doğa bilimlerinin (tabi'ıyyât) amacı (asl), doğanın, Tanrı'nın emri altında olduğunu, bizzat kendisinin bir şey yapmayıp, bilakis yaratan tarafından, yaptırıldığını; güneş, ay, yıldızlar ve diğer nesnelerin, O'nun emrine tâbi olduğunu ve bunların kendiliğinden bir eylemlerinin olmadığını bilmesidir."(84)

Gazzâlî, ahlak (ahlâkiyye) ve siyaset (siyâsiyye) biliminde de filozofları, adeta Hristiyan ilahiyatçı Clement ve Origen'in düşüncelerinden esinlenir bir biçimde, (85) velilerin ve peygamberlerin kitaplarından aldıkları şeylere bâtıl düşünceler eklemekle

suçlar.(86) Onların tanrıbilim (ilâhiyât) alanındaki bilgilerini zanla niteler ve hatalarla dolu olduğunu ekler.(87)

c) Yerilen bilimler: Azı da çoğu da zararlı

Gazzâlî bu bilimlere sihir, tılsım, ilm en-nücûm (yıldızlar bilimi) vb. bilimleri dâhil eder.(88) Onca bu bilimler özü bakımından kötü değildir; çünkü hiç bir bilim, özü gereği kötü değildir. Onların kötülüğü, insanlara zarar vermek amacıyla kullanımından kaynaklanır.(89) Biz, yerilen bilimlerden sadece ilm en-nücûm

74) Bkz. Gazzâlî, el-Munkiz., s. 13-14.

75) Gazzâlî, el-Munkiz., s. 14. Benzer değişler İhyâ'da da yinelenir. Bkz. Gazzâlî, İhyâ, cilt: I, s. 27.

76) Bkz. Gazzâlî, İhyâ., cilt: I, s. 27; el-Munkiz., s. 20-21.

77) Bkz. Gazzâlî, el-Munkiz., s. 14-15.

78) Bkz. Gazzâlî, İhyâ., cilt: I, s. 27.

79) Gazzâlî, el-Munkiz., s. 15.

80) Bkz. Gazzâlî, el-Munkiz., s. 15-16.

81) Bkz. Gazzâlî, el-Munkiz., s. 15-16.

82) Bkz. Gazzâlî, Tehâfût., s. 195 vdd..

83) Bkz. Gazzâlî, İhyâ., cilt: I, s. 27.

84) Gazzâlî, el-Munkiz., s. 16.

85) Bu düşünürlerin görüşleri için bkz. Mehmet Dağ, İslam Felsefesinin Bazı Temel Sorunları Üzerinde Düşünceler, s. 6-7.

86) Bkz. Gazzâlî, el-Munkiz., s. 17.

87) Bkz. Gazzâlî, el-Munkiz., s. 16-17; Tehâfût., s. 40; Makasıd., s. 36.

88) Bkz. Gazzâlî, İhyâ., cilt: I, s. 33.

89) Bkz. Gazzâlî, İhyâ., cilt: I, s. 33; er-Risâle el-Ledünniyye, s. 90.

üzerinde duracağız; çünkü onun astro-nomiyle kimi bağları vardır. Gazzâlî'ye göre ilm en-nücûmun, diğer yerilen bilim-ler gibi, özü bakımından bir kötülüğü yok-tur. Onca bu bilim ikiye ayrılır. İlk kısmı, hesapla ilgilidir; ikincisi ise, ahkâmı içe-riktedir. Gazzâlî ahkâmı, olaylara, ne-denlerle kanıt bulmayı kasteder ve bunu, doktorun nabız yoklamasından, hastalı-ğa kanıt bulmasına benzetir. Onca, bu bi-lim Tanrı'nın yaratıkları üzerindeki âdetini bilmek demektir.(90) Ancak Gazzâlî, Kimyâ es-Sa'âde'de, ilm en-nücûmla uğ-raşanları, Tanrı'nın âdetini yadsıyıp, olayları, doğaya bağlamakla suçlar.(91) Ayrıca, onca, şeriat bu bilime karşı çıkar; çünkü peygamber, 'yıldızlardan bahsedilince susun' (92) demiştir. Hz. Ömer de, ilm en-nücûmdan, kara ve denizde şaş-mayacak ve yolu bulacak kadarını öğre-nin, fazlasını terk edin, (93) demiştir. Gazzâlî'ye göre, Hz. Ömer'in bu bilim-den menetmesinin en temel nedeni, bu bilimin dinsel açıdan zararlı olmasıdır. Bu zarar, yıldızların hareketi sonucu, bir takım işler oluyor denildiğinde, yıldızların gerçek neden olduğunun sanılmasıdır.(94) Gazzâlî bu sanıyı karınca örneği ile dillendirir: "Karınca, kağıt üzerindeki yazıları görünce, bunları kalem yazıyor, der; çünkü başını kaldırıp yukarıdaki par-makları, eli ve bunları harekete geçiren iradeyi, insanı, sonra insanda irade, kud-ret yaratanı görmez. İnsanların çoğu da, en aşağı, en yakın sebebi görür."(95)

Gazzâlî, bilgiye ve bilimlere karşı eleştirel söylemini, çocuğa nasihat niteli-ği taşıyan Eyyühâ el-Veled ve Hulâsa et-Tasâni'fte de sürdürür. Anılan iki eserinde de aynen yinelenen şu deyişler olduk-ça çarpıcıdır: "Ey oğul, gramer, aruz, şiir, astronomi, belâgat, tıp, mantık, kelâm gi-bi bilimleri okumakla, Tanrı'nın rızasının aksi yönde ömrünü kaybetmekten başka



ne kazandın?... Ey oğul, bilgi edinmek için okuyarak, kitapları inceleyerek, nice geceler uykusuz kaldın, uykuyu kendine haram ettin. Bunun nedeninin ne olduğ-u bilemem. Eğer amacın, dünyalık elde etmek, onun nimetlerini toplamak, mevki ve makam kazanmak ve arkadaşların arasında üstünlük sağlamaksa, yazıklar olsun sana. Yok eğer amacın, peygam-berin şeriatını yaymak, ahlakını düzelt-mek, kötülüğü emreden nefsinde hâkim olmak ise, müjdeler olsun sana."(96)

Sonuç ve değerlendirme

Yukarıdaki çözümlemelerden de anlaşı-lacağı gibi, Gazzâlî epistemolojik anlayı-şında yöntemsel kuşkuculuğu kullanmış, ama Descartes'da olduğu gibi insan odaklı bir düşüncede değil, Tanrı odaklı bir düşüncede karar kılmıştır. Yani epis-temolojik çözümlemesinin sonunda 'dü-şünüyorum o halde varım', 'Tanrı'nın ba-na bahsettiği yetilerim var ve bu yetilerle nesneler dünyasını biliyorum'a değil, ter-sine 'Tanrı esinlediği -vahiy ve ilham et-

tiği- için biliyorum anlayışına ulaşmıştır. Böylelikle gerçek bilgiyi deneysel-akılsal bir kökünde aramak yerine, mistik müşa-hedelere önem veren bir akıl temeline in-dirgemıştır. Bu nedenle Cabirî'nin deyi-şiyle söylersek aydınlanmayı ve gerçek bilgiyi göksel âlemden bekleyen atıl-pa-sif bir akıl görüşüne ulaşmıştır. Bu pasif-atıl akıl anlayışının Gazzâlî öncesi izleri sürülebilir ve Yeni-Platonculuk, Hermeti-zim ve Harran öğretisi ile bu öğretileri izleyen İhvân es-Safâ, Fârâbî ve İbn Sî-nâ gibi şöhretli düşünürlerdeki temelleri gösterilebilir. Hatta aynı anlayışın izdü-şümelerini İslam mistisizminde de bulabi-liriz. Şu halde, eğer Gazzâlî'nin episte-molojik anlayışının İslam dünyasında bilim ve felsefe alanındaki gerilemede bir etkisinin olduğu düşünülecekse, bu-nu salt Gazzâlî'ye bağlamanın yanlış olacağının altını çizmek gerekir. Bu ko-nudaki temel etmen Yeni-Platonculuk, Hermetizm ve Harran düşüncesi ile on-ların izleyicisi olan İslam felsefecileri, özellikle meşşâîlerdir.

90) Bkz. Gazzâlî, İhyâ., cilt: I, s. 33.

91) Bkz. Gazzâlî, Kimyâ-yı Saâdet, s. 42-45.

92) Gazzâlî, İhyâ., cilt: I, s. 33.

93) Gazzâlî, İhyâ., cilt: I, s. 33.

94) Bkz. Gazzâlî, İhyâ., cilt: I, s. 34.

95) Gazzâlî, İhyâ., cilt: I, s. 34. Aynı örnek için bkz. Gazzâlî, Kimyâ-yı Saâdet, s. 42.

96) Gazzâlî, Eyyühâ el-Veled, Mecmu'a er-Resâ'il el-İmâm el-Gazzâlî içinde, cilt: I, Beyrût 1986, s. 155; Hulâsa et-Tasâni' fi et-Tasavvuf, Mecmu'a er-Resâ'il el-İmâm el-Gazzâlî içinde, cilt: IV, Beyrût 1986, s. 136.



Gazzâlî, İbn Rüşd'ün deyişiyle neden-sonuç ilişkisinin zorunluluğunu yadsımasıyla, akıl ve bilim karşısı bir düşünür olarak belirmektedir.

Gazzâlî'nin felsefe eleştirisini ciddiye almak gerekir; zira o dönemdeki felsefî yaklaşımların metafizik tutumalarını eleştirisi oldukça ciddi ve anlamlıdır. Fakat bu eleştiri, metafizikten kopuk daha deneysel temelli bir felsefenin doğmasına yol açmamıştır. Kuşkusuz bunda, Gazzâlî'nin felsefecileri eleştirirken felsefenin adını dinsizlikle özdeşleştirme ve filozofları dinsel açıdan mahkûm edilmesinin güçlü rolü olmuştur. Ya da daha hafif bir deyişle söylersek, -zira Gazzâlî felsefeyi reddederken felsefî argümanlara büyük önem vermiştir, yani felsefe yapmıştır- felsefe ve filozoflara yönelik eleştirisi böyle anlaşılmıştır. Şu halde, İslam dünyasında, felsefenin Gazzâlî sonrası -İranda Molla Sadra vb. ile devam eden felsefî akım bir kenara bırakılırsa- kimi unsurları törpüledikten sonra kelâmın içerisine dâhil edilmesinde ve otantik bir disiplin olarak varlığını sürdürememesinde Gazzâlî'nin önemli bir işlevinin olduğu sonucuna ulaşılabilir. Ancak bundan Gazzâlî sonrası hiç felsefe olmadığı gibi bir sonuç çıkarılmamalıdır. Felsefî tartışmalar, din felsefesi görünümünde kelâm geleneği içerisinde devam etmiştir. Ancak ontolojik anlamda bağımsız bir felsefe disiplininin söz etmek olanaksızdır.

Gazzâlî'nin, felsefeye yönelik eleştirel yaklaşımının, felsefî bilimlere de sırayet etmesi olgusunun, neden-sonuç ilişkisinin zorunlu olmadığına yönelik eleştirisiyle birlikte ele alındığında, daha köklü sonuçlar doğurduğu söylenebilir. Onun, bilimleri, dinsel bir temelde sorgulaması, ihtiyatla kimi bilimlere onay vermekle birlikte, pragmatist davranıp bilimlerle çok uğraşmaya karşı çıkması, açıkçası İslamın klasik çağında doğup gelişen bilimler için bir talih-sizlik olmuştur. Bu talih-sizliği, siyasal desteklerle

Gazzâlîci anlayışın medrese sisteminin temeline oturması daha da vahim bir hale getirmiştir. Bu yüzden medrese programlarına pozitif bilimlerin yerleşip kök salamamasında Gazzâlîci zihniyetin köklü etkisine işaret etmek gerekir. Bu açıdan Gazzâlî hümanist ve entelektüel kişiliğiyle İslam dünyasında seçkin bir yere sahip olsa da, onun teolojik-felsefî anlayışının, akla, felsefeye ve bilimlere dönük eleştirel tavrı yüzünden, yıkıcı bir işlev gördüğünü, hatta bu işlevin kimi çevrelerde hala varlığını sürdürdüğünü belirtmek gerekir. Bu değerlendirmeler ışığında başlıkta sorduğumuz soruya yanıt vermek gerekirse, Gazzâlî tek başına olmasa da -İbn Rüşd'e sorarsak buna Fârâbî ve İbn Sînâ'yı da dâhil etmek gerekir- pasif-atıl akıl anlayışını pekiştirme-siyle, yine İbn Rüşd'ün deyişiyle neden-sonuç ilişkisinin zorunluluğunu yadsımasıyla, akıl ve bilim karşısı bir düşünür olarak belirmektedir. Buna bilimlere yönelik pragmatist ve din odaklı-dinden cevaz almayan bilimlerin meşru olmadığını ileri süren anlayışını da eklemek gerekmektedir. Bu açıdan, epistemolojide Descartes'in öncüsü olduğu -ulaştıkları sonuçlar taban tabana zıttır-, nedensellik eleş-

tirisinde David Hume'u öncelediği -yargıları tümüyle farklıdır; zira Gazzâlî gerçek neden olarak Tanrı'yı göstermeye, David Hume ise bilimin ulaştığı sonuçların kesin olmadığına altını çizmeye çalışmaktadır- Kant'an önce akıl iman ayrımını yapmaya çalıştığı -Gazzâlî böyle bir ayrımı ima etse de, sonuçta bilim ve felsefeyi de iman ve din ekseninde değerlendirmektedir- gibi yargıların önemli ölçüde gerçek dışı olduğunu söylemek gerekir. Ancak yine de, Gazzâlî'nin teolojik-felsefî anlayışının hümanist bir öz barındırdığını, İslam düşüncesinin geçmiş geleneği ya da gelenekleri dikkate alınmaksızın ve İslam dünyasının sosyo-kültürel-siyasal ve ekonomik temelleri irdelenmeksizin onu tek başına İslam dünyasındaki gerilemenin suçlusu olarak göstermenin doğru olmadığını kaydetmek gerekir. Bu olsa olsa günah keçisi arayan bir mantığın sonucu olabilir. Zira Gazzâlî'nin düşüncesi kendisinde önce gelen İslam dünyasındaki gelenek ya da geleneklerin eklektik bir ürünüdür ve içinde yaşadığı ekonomik-sosyal-kültürel ve siyasal anlayışlardan köklü izler taşır. Dolayısıyla onu öncesinden, önceki bir kimlerden ayrı düşünmemek gerekir; bu açıdan Gazzâlî bir neden değil, düşüncesi itibarıyla İslam dünyasının o dönemdeki koşullarının bir sonucudur. Yoksa kimilerinin iddia ettiği gibi tek başına İslam dünyasında bilim ve felsefenin duraklama ve gerilemesinin nedeni değildir. İslam dünyasında bilim ve felsefenin duraklama ve gerileme süreci oldukça karmaşıktır ve bu soruna yanıt bulmak için alt-yapı ve üst-yapıdan kaynaklanan unsurları hesaba katmak gerekmektedir. Aksine bir yargı idealist bir yarı olur ve tüm nedenleri görmezden geldiği, her şeyi tek bir kişiye indirgediği için hiçbir bilimsel değer taşımaz. Ama bu yargımız, güçlü bir siyasal destek bulduğu ve medrese programlarının şekillenmesine etki ettiği için, duraklama ve gerilemede Gazzâlî etkenini görmezden gelmemize de neden olmamalıdır.

“Post” ekiyle gelen kılıfların örgüsü: Küresel pazarın eleştirel savunusu üzerine

Postmodernizm, dünyanın nasıl çalıştığı hakkında her şeyi içine alan kapsamlı öykülemelerin geçerliliğini reddeder: Dünyanın bir betimlemesi bir diğeri kadar iyidir. Bu görüş, teorinin, “doğru” ve “gerçek” gibi kavramların terk edilmesini getirir. Doğru ve gerçek yoktur derken, aslında doğru ve gerçeğin olmadığı sözü doğru ve gerçek yapılır.

Post/ötesi ekiyle gelen kılıfların örgüsünün karakteri- ni, Marks ve Engels’in şu sözüyle özetleyebiliriz:

Herhangi bir insan elmalar ve armutlar vardır derken olağanüstü herhangi bir şey söylediğini sanmaz. Ama filozof, bu varoluşları kurgusal biçimde anlatırken olağanüstü bir şey söylemiştir. O mucize yapmıştır: Gerçek dışı kavramsal varlıktan... gerçek doğal varlıklar yaratmıştır... Gerçek dünyadan yola çıkarak gizem kategorisini yarattıktan sonra bu kategoriden yola çıkarak gerçek dünyayı yaratır...(1)

1950’lere kadar, Berkeley’den Hume, Kant ve Hegel’den geçip gelen klasik idealizm ölmüştü. Fakat özellikle 1980’lerde güçlenen inşacılık, yapısalcılık, inşa-çözme, pragmatizm, etnometodoloji ve ardından “post” ekleriyle gelen versiyonlarıyla realizm-karşıtlığı yaygınlaştırdı. Özellikle 1990’lardan beri, Türkiye gibi ülkelerde

de, sol olarak nitelenen çevrelerde, ciddi bir “hayalet avı” artarak devam etmektedir: Avlama işini feminist, eşcinsel ve queer teorilerin dahil olduğu “post” ön ekiyle gelen tikelliliğin (particularism) egemenliğini, sermayenin de yoğun desteğiyle, sürdürenler yapmaktadır. Lyotard, Derrida, Foucault, Baudrillard, Deleuze, Guattari, Laclau, Mouffe ve benzerlerinin yazıları dünya çapında dolaşıma sokulan ve eğitim dahil her

Gerçek öznel ise, öznel gerçektir; o zaman, öznel olmayan da gerçektir. Gerçek öznel ve nesnel gerçek yoksa, “ilkbaharda çiçek açar; civciv yumurtadan çıkar; dünya döner; havasız kalırsak, ölürüz” dediğimde, bunların hangisi öznel? Hiçbiri.



medyada sürekli öne çıkarılan bu bilinç yönetimi avcılarının egemenliğine karşı gelme çeşitli mekanizmalarla sindirilmekte ve dolaşım dışı bırakılmaktadır. Avlanan hayaletten, yani, "özcü ana-anlatılardan" (essentialist metanarratives; öncelikle Marksizmden) çoğu aydınlar/akademisyenler öcü görmüş gibi kaçmaktadır. İlginç olan da avcılar işe Marks'ı tanımakla başlamakta ve "özcü ana-anlatı (üst-anlatı)" diye Marx geçer-siz ilan edilerek reddedilmektedir.

Özcülüğe karşı tikelcilik/öznellik

Tikelcilik, toplumsal yapı ve bütünlük yerine, tek bir konunun, tek bir nedensellik bağının (örneğin cinsiyetin veya etnik grubun) işlenmesi anlamına gelir. Özcülük, evrensel konun, tümün, temel olanın, esas olanın işlenmesidir. Günümüzde, özcülüğten uzaklaşma adı altında, "eleştirel" olarak nitelenen kişiler Marksizmden bir hastalık gibi kaçıp, oldukça huzurlu ve kârlı olan postmodern, postyapısalcı ve post-Marksist görüşlere sarılmaktadırlar. Bilmeyi bireysel deneyime indirgeyen ve "her tür bilgi biçimi tarihsel ve kültürel olarak özeldir" anlayışıyla gelen bu görüşler toplumdaki özel/tekel olanları ele alıp eleştirdiği için, kapitalist sistem tarafından sıcak karşılanmakta ve "yazara" statü ve "emin bir eleştiri alanı" sağlanmaktadır.

Teorinin reddedilmesi

Postmodernizm, dünyanın nasıl çalıştığı hakkında her şeyi içine alan kapsamlı öykülemelerin (Marksizmin, modernizmin ve pozitivizmin) geçerliliğini reddeder: Dünyanın bir betimlemesi bir diğeri kadar iyidir. Bu görüş, teorinin, doğru ve "gerçek gibi kavramların terk edilmesini getirir.(2) Doğru ve gerçek yoktur derken, aslında doğru ve gerçeğin olmadığı sözü doğru ve gerçek yapılır. Burada çok ciddi bir hata yapılmaktadır: Teoriye reddeden sözler söylediğin ve açıkladığın andan itibaren,

sen de bir teorik insanın diğer teorilerle ilgili meta-kuramsal açıklamalarını yapmış olursun. Yani, teoriye reddederken, aslında teori sunmaktasın. Rosenau'un belirttiği gibi,(3) teoriye reddederken, kendi sunduğunun geçerliliğini kanıtlayabilir misin? Teoriye karşıtlık duruşu, aslında kuramsal bir duruştur

Postmodernistler modernizmin tutarsızlığını eleştirirler; bunu yaparken, kendileri kendileri için tutarlılık kaidelerini reddederek, kendi anlatılarını geçersiz yaparlar.

Toplumsal yapı

Postmodern anlayışa göre, toplumlarda sınıfın önemi artık ortadan kalkar. Onun yerini, çoklu kimlikler ve tikelci arzuların oyunu alır. Bireyselleştirilmiş kültürel faktörler merkeze oturtulur. Ekonomik alanda, Fordizmin yerini Post-Fordizm alır. Siyasal anlamda, modern toplumlar "büyük devlet kurumları" olan ve ekonomik politikalar ve kamu kurumlarıyla ekonomiye çok karışan bir yapıya sahiptiler; postmodern toplumlar bunun tam aksine, özel girişime, küçük devlet kurumuna ve ekonomiye karışmamasına ve rekabete dayanır. Kamu kurumları özel girişimlere satılır; devlet klasik sorumluluklarından ve yükümlülüklerinden sıyrılır. Bu kurnaz an-

latılarla aslında, özelleştirme ve devletlere sermayenin topyekun egemenliği meşrulaştırılmaktadır.

Bilgi toplumu uydurusu

Postmodernistler ve benzerleri günümüz dünyasının enformasyon toplumu ve bilgi toplumunu yaşadığı uydurusunu yayarlar. Aslında, üretimin, dağıtımın ve bölüşümün koşullarının güç yapıları tarafından belirlendiği, bilginin emtia olduğu ve değerli olanlarının gizlendiği, enformasyon ve bilgi diye cehalete-bilgiçlik-taslatan enformasyon ve bilgilerin yoğun dolaşıma sokulduğu, kitlelerin bilinçli olarak cahilleştirildiği bir dünyada, enformasyon toplumu veya bilgi toplumundan bahsedemeyiz.

Toplumsal yapı analizinin reddi

Postmodernistler ve postyapısalcılar, "toplumu oluşturan gerçek yapıların analizini" reddederler. Onun yerine, imajlar denizinde dünya hakkında kendi anlamlarını inşa eden tüketici/ kullanıcı/ inşa edici birey görüşünü sunarlar.

Metinlerarasılık üzerine vurgu yaparlar; ama çoğu kez metni tek başına ele alırlar.

Postmodernist etnografi genresi/türü kendi-kendini doyurup rahatlatan öz-nelliği teşvik eder, bir kültürün anlamlı yanlarını işleme yerine, belli bir küçük kesimine ait tek bir yanını abartır.

Bu yaklaşımlar, siyasal ekonomi yerine "kimliğe" doğru kaçan sol düşünce akımını temsil ederler ve kapitalizm için işlevsel olduklarından, yoğun bir şekilde liberal güç yapılarından destek bulurlar.

Tarihsizdirler: Analizlerinde tarihsel ve yapısal konumlandırma yoktur. Her şeyin egemen toplumsal yapılar ve uluslararası çıkarlar için nasıl kullanıldığı belirtilmez ve incelenmez. Üretim biçimini görmezlikten gelinir; kuram tarihten soyulur; analizin sosyal ilişkilerin olduğu konum ve koşullar incelemekten kaybolur, dışlanır ve ele alınmaz. Üretim biçimi gibi bütünleştirici makro yapıyla ilişkilendirme yerine, çoğulculuk



ideolojisine sığınılır. Bu sığınmayla aynı zamanda, sosyal gücün dengesiz dağılımı bir kenara atılır ve görmezlikten gelir.

Modern tarih, kültür ve toplum hakkında cehalet ve irrasyonellik ekilir.

Foucault ve benzerleri, Marksizm'den kurtulmak için, sosyal sınıf analizi yerine, diğer kategorilerin analizini ön plana getirirler. Bu kategorilerde, kapitalist pazar çıkarlarının promosyonu, modern koşulların liberal çoğulculuk içine düşen eleştirisi getirerek yapılır.

Elbette, metne indirgenmiş bir dünyada, kaçınılmaz olarak, yazar (özne, aktör, kişi) yazma tarzının ürünü olacaktır. Bu "yazma tarzının ürünü" deyimindeki "yazma" kavramını kaldırıp, yerine "üretim" kavramını koyduğumuzda, Marks'a ulaşırız: "Üretim tarzının ürünü." Marks'tan aşırılan ve yerine ikame edilen kavramlarla, hem Marksizm'e karşı tezler üretilirken, Marksizm kullanılarak, tekrar Camera Obscura'daki, gerçeği tersine çevirme gerçekleştirilir. Bu kez, idealist felsefe, ifade edilenden (manifest content), üründen hareket ederek ve ürünü düşünen insanın bir diğer bir ürününden (dilsel, diskorsif yapıdan) geçerek açıklamaya çalışarak, idealist felsefeye geri döner.

Rasyonelliğin ve gerçeğin reddi

Rasyonalizm/ usavurma üzerinde duran kişi, "kendini filozof olarak ciddiye alınmasını isteyen insan" diye alaya alınmaktadır. Sorun artık "tarihsel toplum ve tarihsel insan" gibi özcü bir açıklama getirme sorunu olmaktan çıkarıldı; onun yerini, ya "özne" ve "özneyi konumlandırma" ya da "kimlik, ötekilik, ötekileştirme" (kimlik siyaseti, identity politics) aldı. Özne ve Öteki ile tikel evrenselleştirildi ve desteklenmektedir; çünkü (a) tikel olarak ele alınan din, ahlak, ırkçılık cinsiyet, seksüel tercihler, etnik kimlikler ve ayrımcılık her toplumda var olmalıdır ve küresel pazarın bölünmüş politikasının merkezinde yer alır-

lar; (b) bu tür "eleştirel" anlatılar, toplumlarda üretim tarzı ve ilişkiler düzenini merkeze koymazlar.

Bu yaklaşımlar, gerçekçilik karşıtlığıyla gelir ve "göreceliği" egemen yaparlar: Gerçek "bana gerçek olmalıdır"; herkesin kendi gerçeği vardır. Hiçbir şey kanıtlanamaz. Maddi gerçek diye belirttiğimiz her şey, gerçek ve şeyler hakkında icat ettiğimiz veya uydurduğumuz düşünce, kategorileştirme ve betimlemelere bağlıdır ve onlara göre değişir. Örneğin, "Medyanın derinliğinde gömülmüş biz, artık bir şeyin olup olmadığını söyleyemeyiz" diyor Baudrillard 1998'de. Bu tür şahane mistik lafı söylerken, Baudrillard, aslında, yanlış olsa da, bir şeyin olduğunu söylemektedir. Baudrillard ve benzerlerinin (post-yapısalcıların, postmodernistlerin vb) belki de en büyük sorunu, dil ile gerçeği kurarken, gerçeği anlamak için gerçekle ilgilenme yerine, dille (dilsel yapı ve anlatıyla) "oynayarak", şahane ve çoğu kez anlamsız cümlelerle gerçeği bir yana bırakırlar; gerçeğin yerine, büyüleyici/mistik sözü ikame ederler.

Post yapısalcı görüşe göre, gerçek, sadece anlık olarak geçerli kabul edilen "dil oyunudur"; çünkü gerçek konuşmanın her nüansı ile değiştirilir; gerçek dil oyunlarının sonucudur ve gerçeği arama bilginin dilsel haklı çıkarma arayışıdır. Hayır, bilginin değil, çıkarlar yapısının haklı çıkarılmasıdır: Asgari ücret, sömürü, sosyal sigortayı yatırmama, her sabah işe gitme her gün yaşanan gerçektir. Bu gerçek dille üretilmez; örgütlü insan faaliyetiyle üretilir. Bu gerçek, konuşma ile değiştirilmez; sadece, yukarıda yapıldığı gibi "gerçek" hakkındaki imaj/bilgi değiştirilerek gerçek çarpıtılır. Ücretli-kölenin kendini özgür sanması ve "özgürüm" diye caka satması, onu özgür yapmaz; o hala, sermayenin örgütlediği zaman ve yerde çalışmak zorunda kalan ücretli-köledir.

Post-yapısalcılara göre, olgular dil dışında anlamsızdır; gerçek hakkında



mutlak veya evrensel doğru/gerçek yoktur ve gerçek hakkındaki bilgi asla "final" değildir. Bu da bir başka uyduru, çünkü "insanlar ölür" dediğimde, bu bilgi evrensel bir gerçeği doğru olarak sunmuyor mu? İnsanın öldüğü evrensel bir gerçek değil mi? İnsanların öldüğünü söylemek evrensel doğru olmuyor da "ölümün olası ifadelerinden biri" mi oluyor?

Post-yapısalcılığa göre, gerçek özeldir; nesnel gerçek yoktur. Görünene bakarak sunulan bu uyduruyu ve tutarsızlığı irdelleyelim: "Gerçek özeldir" diyen kişi, bir "gerçeği" ifade ettiğini söyler; yani söyleyen kişiyle söylenen gerçek ve nesnel oluyor; ardından da, söylediğinin de olası anlatılardan biri olduğunu söylüyor. Bunu söylediği andan itibaren, evrenselliği ve gerçeği reddederek, aslında nesnel ve evrensel bir gerçeği ifade ettiğini, iddia ediyor. Gerçek öznel ise, öznel gerçektir; o zaman, öznel olmayan da gerçektir. Gerçek öznel ve nesnel gerçek yoksa, "ilkbaharda çiçek açar; civciv yumurtadan çıkar; dünya döner; havasız kalırsak, ölürüz" dediğimde, bunların hangisi öznel? Hiçbiri.

Özne gerçeği yansıtamaz veya ger-

çeğin aynası olamaz. Eğer bu doğrusa, bu sözü söyleyen postmodernist özne de "gerçeği yansıtmıyor." Kimse gerçeği yansıtmıyorsa, o zaman ya gerçek yansıtılamaz ya da yansıtılacak gerçek yok demektir. Gerçek varsa, onu bilme/yansıtma olasılığı vardır; gerçek yoksa, o zaman, yansıtmadan/bilmeden bahsetmek gereksizdir. "10 saattir çalışıyorum; Evden buraya kadar iş aramak için 15 km yürüdüm" diyen özne, sadece kendi gerçeğini değil, aynı zamanda bir koşuldaki genel gerçeği yansıtmıyor da neyi yansıtıyor? İşçiye "500 lirasını veriyorum; bir de cebimden 200 lira sigortasını mı yatıracağım?" diye şikayet eden kapitalist, gerçeği kendi ve kendi sınıfının öznel çıkarına göre biçimlendiren ahlaksız biri olmuyor da gerçeğin olası açıklamalarından birini mi yapmış oluyor? Ayrıca, düşüncelerin ve dilin dünya gerçeklerini olduğu gibi yansıttığını iddia etmek elbette doğru değildir. Öyle olsaydı, sahte ideolojiden, biliş yönetiminden, beyin yönetiminden bahsedemezdik; çünkü insanlar çıkarları için dili kullanarak gerçeği çarpıtırlar. Yani, çarpıtan dil değil, dili kullanan insan.

İrrasyonelliğin Egemen Yapılması

Postmodernistler ve post-yapısalcılar irrasyoneli vurgularlar, mantık yerine sezgi ve duyguları öne sürerler. Günlük olan, tüm bunları yaparken, bol bol,

mantığı ve ussal gerekçelendirmeyi (rasyonel usavurmayı) kullanırlar. Çoğu da bu kullanımı yanlış yaparlar.

Dilin dışında gerçek olmaması

Post-yapısalcılar düşünce dil ve ideolojinin ötesinde veya altında bağımsız bir gerçek olduğunu reddederler, çünkü dilin dışında gerçek olamaz. Böylece post-yapısalcılar görünen köye bakarken, görünen köyün dilden geçerek var olduğunu anlatırlar. "Köy yok" dersin, köy yok olur mu? Olmaz, çünkü dille nasıl betimlenirse betimlensin, "köy" dilin dışında var olan bir gerçektir. Sorun, gerçeğin biçimlenmesi ve dilin bu gerçeği neden öyle temsil ettiğidir.

Postmodernistler, kendi yazılarında gerçeklik talebini terk ederek kendileriyle çelişkiye düşerler: Yani, gerçeği reddettiğinde ve gerçeğin öznel olduğunu vurgulayarak evrenselleştirdiğinde, senin ki de geçersiz olmaktadır.

Toplum politikalarında böl ve yönetin desteklenmesi

Modernleşmede büyük-politikalar (ulus devlet ve parti politikaları) vardı. Postmodernistlere göre, bu durumun yerini mikro politikalar, kimlik politikaları, yerel politikalar, kurumsal güç mücadeleleri, yani mikro politikalar ve mikro politikalara yönelme aldı. Merkezi kontrol kayboldu, parçalandı ve yıkıldı; yerine esnek kapitalizm, yassı organizasyon, yerinden yönetim ve katılımcı demokrasi geldi. Bu iddiayı açalım biraz: Artık insanların çalıştığı iş yerlerinde hiyerarşi falan yok (müdür falan yok); onun yerine yatay örgüt var (herkes eşit); devlet kurumlarında da hiyerarşi ortadan kalktı; ABD devleti artık Amerika'yı ve dünya pazarlarını şirketlerin çıkarı için kontrol etme işini bıraktı; çok merkezli oldu; Uluslararası dev şirketler de ne ki, birkaç dev; ama ekonomiyi yöneten ve kontrol edenler yüzbinlerce küçük şirketler! Bu tür iddialar, küresel

şirketlerin dünya pazarını böl ve yönet politikasını destekler. ABD, Batı ve Türkiye artık yerel politikaların, kimlik politikalarının, beldeler ve belediyeler arası rekabetin toplamı olan bir yapıya mı sahip? Hayır. ABD Irak'ı işgal kararına mikro-politikalarla hareket ederek mi ulaştı?

Kültür ve kimlik politikaları

McLuhan'ın global köyü, Brezinski'nin global kenti, Bell'in ideolojinin sonu, Fukuyama(4) ve Huntington'un medeniyetler çatışması tezleri, küreselleşme ve endüstri-ötesicilikle yeniden canlandırıldı: Huntington'a göre(5) bu yeni dünyada en kalıcı, en önemli ve en tehlikeli çatışma, sınıflar arasında, zenginle fakir arasında olmayacak; farklı kültürel kimliklerdeki halklar arasında olacaktır. Huntington, böylece, ABD'nin ve Batı'nın gelecekte ne planladığının da ipuçlarını vermektedir: Kültürel kimliklere dayanan böl, birbirine düşür ve yönet politikası. Elbette küresel egemenliğin yaygınlaşması, kaçınılmaz olarak mücadeleleri de uluslararasılaştıracaktır. Kültürel (etnik, cinsiyet) kimlik politikaları bu tür uluslararasılaşmayı önleme politikaları arasındadır.

Yeni-ırkçılık biçimleri "kültürel kimlikler" diye sunulan yansızlaştırılmış ve normalleştirilmiş kavramlar içinde işlenir. Örneğin, Avrupa'da 1990'lar ve 2000'lerde "kültürel kimliklerini koruma ve sürdürme" veya "kaybetme" sorunu ön plana çıkartıldı. Türkiye gibi ülkelerde ise, "kimlik sorunları" en az üç temel alanda işlenmeye devam etti: 1) Irksal ve dinsel kimlikler üzerine vurgu yaratarak, kitleler arasında düşmanlıkların yaygınlaştırılması; 2) Bireylerin ve yöneticilerin kendi kimliğini küçümseyip ve reddedip yeni modern/moda kimliklere yamanma uğraşının yaygınlaştırılması ve 3) egemen yapıların, örgütlü zaman ve mekanda, insanları nasıl ezdiği ve sömürdüğü üzerinde durma yerine, söylemin belirleyiciliğine odaklanılır; böyle-



ce bilgiçlik-taslayan-cehaletin yaygınlaştırılması; aptalca/kurnazca, yeni-bölünmelerin ve sahte ama işlevsel ilgi ve "egemenlik ve mücadele alanlarının" yaratılması. Bu, yeniden tanımlamalarla, kapitalist pazara entegre (kapitalist pazar kadar hastalıklı) kimlikler, "bağımlı kimlikler" olarak değil de, karşılıklı bağımlılığı yaşayan "çoğulcu kimlikler" olarak sunulmaktadır.

Kimliklerle böl ve yönet

Kimliklerin çoğaltılması, sürekli olarak yeni kimlik farklılıklarının vurgulanması, kitleleri kontrol mekanizmalarının mükemmelleştirilmesi gereğinden ortaya çıkar. Postmodernistlerin ve post-yapısalcıların yücelttikleri kimlikler zaten eskiden beri vardı: Aileden başlayarak, birey günlük yaşam içinde birçok BİZLİKLER içindeki kimliklere sahiptir. Dolayısıyla, birey günlük yaşamında ne kadar çok Bizlik birimleri içindeyse ve bir futbol takımını tutma gibi kendini ne kadar çok diğer BİZLİKLER ile özdeşleştiriyorsa, o kadar çok kimliklere sahip olacaktır. Kapitalizm, her şeyde yaptığı gibi, günümüzde, kimlik bağlamında da, sınıf ve bağımsızlık gibi kimlikleri geçer-

sizleştirmek ve belleklerden silmek, onun yerine "çoğulcu pazarda" "çoğulcu kimlikler" ifadeleriyle, kendisine işlevsel olan kimliklerin vurgulanmasını, bu alanda ciddi paralar harcayarak desteklemek zorundadır. Dolayısıyla, tüm kimlikler, "Coca Cola ile yumuşatılmış kuru ekmek ve tv/internet ile özel mekana getirilmiş sirk" politikalarını, bu politikalarla hem ücretleri asgari seviyede tutarak kitleleri üretime, dağıtım, bölüşüme ve tüketime katmayı "sancısızlaştırma" işini, hem de böl, birbirine düşür ve yönet" işini kolaylaştırır: kapitalist Pazar küreselleştirilirken (globalism), pazarda dayanışmayı ortadan kaldırmak için pazar parçalanır/yerelleştirilir (glocalism).

İnsanların bağımsızlık ve özgürlük arayışları, çarpıtılmış bir biçime dönüştürülerek, ırkçı, seksist, radikal feminist, burjuva feminist, homoseksüelliğe düşmanlık, yabancı işçilere düşmanlık, cemaatçılık gibi kimlikler içine yerleştirildi.

Zaman ve mekanın çarpıtılması

Postmodernler zamanı (ve mekanı) insanın örgütlü yaşamından soyutlayarak ele alır ve şahane uydurular sunar. Bir mekanı kim, ne için ve ne amaç-

larla örgütlüyor; bu mekanda insanlar nasıl eziliyor ve baskı altında yaşıyor gibi konular bırakılıp, örneğin "mekanın cinsiyeti, vücudun mekan oluşu, mekanın dili, vücudun dili, zamanın baskıcı ve özgürlüğü yok edici olması" gibi, benim okuma yazma bilmeyen annemin cehaletine taş çıkartacak seviyedeki "şahane uydurular" üzerine odaklanırlar. Bu şarlatanlık en azından şunları gözardı eder: Mekan ve zaman hiçbir şey yapamaz ve hiçbir şeyi kontrol edemez,

çünkü "mekan veya zaman" bir şey yapabilecek özne/aktör değildir. İnsan kendi ve diğerinin zamanını örgütlediğinde zaman sosyalleşir. Postmodernistlerin ve post-yapısalcıların iddiasının aksine, baskıcı olan zaman değil, senin gibi bir başka maaşlı-serbest köle kullanarak, seni belli zamanda işe başlatan ve belli zamanda "evine gidebilirsin" diyenlerdir. Postmodernistler zamanın güç ve çıkar yapıları tarafından örgütlendiği üzerinde durmazlar; güzel sözlerle "zamanın (mekanın, teknolojinin) bir şeyler yaptığı uydurusunu yayarlar. Yapan ve yaptıran, direnen ve boyunsunanlar, örgütlü güç ve çıkar ilişkileri içindeki insandır.

Bireyin merkezden atılması

Post-yapısalcılar aydınlanma düşüncesinden ve idealist felsefeden gelişen insan düşüncesini reddederler. İnsanı ortadan kaldırır ve onun yerine kültürden ve diskordan geçerek biçimlenen "özneleri" yerleştirirler: İnsanlar kültürel ve diskorsif/söylemsel olarak inşa edilmiş sembolisel varlıklardır. Böylece hepimizin tanıdığı sosyal bir varlık olan "aktif izleyici" yerine, kesintisiz çözümlerle yaşayan daha aktif "özne" konur. Keşke sembol yiyerek geçinebilseydik; fiziksel ve sosyal varlığımızı sembollerle besleyerek yaşayabilseydik. "Sermaye" bir semboldür; fakat kendisi gerçek değildir; ama işaret ettiği özne-insan gerçektir ve insan sembolün dışında vardır; sömürü, sembolün bilinç ve davranış yönetimi olarak kullanıldığı egemen materyal üretim ilişkilerinden geçerek yapılır.

Bu çarpıtma, tarihi ve tarihini yapan insanın yerini yazılı, işitsel veya görsel metinler alır. Üretim ilişkisi ve sınıf kavramı ortadan kaldırarak, metindeki ilişkilere eğilip anlamlandırma yoluna gidilir. Şifre insanı ve yaşamı belirleyen birim haline dönüştürülür ve toplumsal gerçekler dilsel yapılara indirgenir. Bu incelemeler ve sunumlarda insan tümüyle insan gerçeğinden kopartı-

Jacques Derrida



lır, ilgi merkezinden kovulur ve onun yerine "metin" olarak nitelenen ifade edilmiş şekli alır. İfade edilmişin (metne dönüştürülmüş diskorsun) merkeze alınmasıyla insan tarihi, örneğin sinema film şeritlerinde okunan, metinler tarihi yapılır. İnsan ilişkisi film şeritleri içindeki ve arasındaki metinsel-bağımlılık oldu ve metinsel-karşılıklı-bağımlılıkla açıklanır.

Elbette insanı ürettiklerinden geçerek belli ölçüde anlayabiliriz. İnsanı kendini üreten veya üretilen bir metin olarak da ele alabiliriz. Fakat bu metni (insanı) okumayı dilsel ifadeler ve yapılar içine indirgediğimizde, "dil dışında gerçek yoktur" varsayımına ulaşırız. Yaşamayan (dil) yaşayanın (insanın) yerini alır. Yaşamayan yaşayan olur ve hem kendini hem de insanı metinsellik ve metinler-arasılık içinde sürekli belirler ve yenden-belirler.

Alımlama/okuma

Postmodern ve postyapısalcı kuramcılarının hepsi de incelediklerini "metin" olarak ele alırlar: Örneğin, ulus içinde ve uluslar arasında çeşitli metinler (medya ürünleri) dolaşır. İnsanlar bunları isteyerek alırlar, metni yıkip yenden-inşa ederek kendi anlamlarını çıkarırlar. Metni oluşturanlar tek veya çoklu anlam amaçlayabilir; bunun hiçbir anlamı yoktur, çünkü her okuyucu metinden yeni ve bireysel amaç, anlam ve varlık yaratır. Bu tür anlayış, egemenlik ve baskı görüşünü ortadan kaldırır; onun yerine küresel postmodern çoğul-

Post-yapısalcılar görünen köye bakarken, görünen köyün dilden geçerek var olduğunu anlatırlar. "Köy yok" dersin, köy yok olur mu? Olmaz, çünkü dille nasıl betimlenirse betimlensin, "köy" dilin dışında var olan bir gerçektir.

cu anlamlandırmayı, hazzı ve tecrübeyi koyar. Alımlama anlayışı, tutucu okulun güç yapılarını her tür sorumluluktan kurtaran aktif izleyici tezinin çok sinsi bir şeklidir. İlginç olan, alımlama anlayışına uygun bir araştırma alımlayandan toplanan verilere dayandırılmalıdır; alımlamacılık anlayışındakiler bunu yapma yerine kendi alımlamalarını sunarlar.

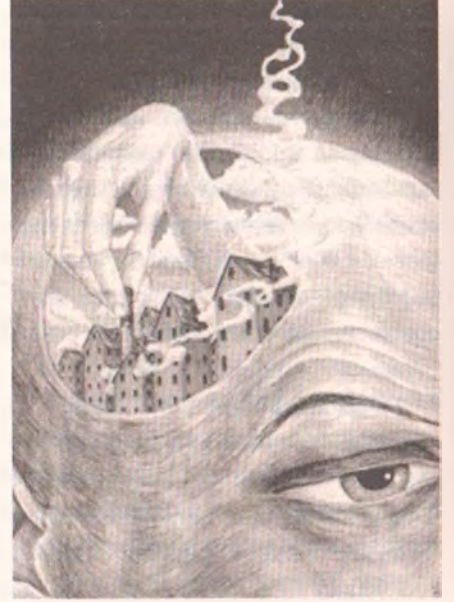
Dilin gerçeği yok edişi

Derrida, Foucault, Baudrillard, Deleuze ve Guattari gibi Fransız post-yapısalcılar ve benzerleri dilsel idealizm ve haddinden fazla kültürelcilğe saplanırlar: Marksizmin ve Marksist medya teorisinin ölüm duasını yazarak ruhuna fatiha okuyan Baudrillard'ın yazdığı du-a dil üzerine kuruludur; ustaca kullandığı dille, insanın yaşamını üretmesi üzerine kurulu Marksist yaklaşım tarzını "indirgemecilik" ve "üretimcilik" (productivism) olarak eleştirir ve çürütür. Şunu belirtmemiz gerekir: Dil (işaretler) ile ancak "gerçekler hakkında imajlar" yaratılabilir, ama gerçekler değiştirilemez; dolayısıyla, Baudrillard'ın büyüğü kavramları ve anlatıları, dolaylı olarak savunduğu küresel pazarın kervanları için hoş ulumalardır. Kervancı memnun; simülasyonlar, simulacralar, işaretler, kodlar ve modellerle sahte imajlar üzerine yeni eleştirel-kılıflar ören Baudrillard'a gülümüyor kervancı. Bu gülümsemeyle dünyada yaygın dolaşıma sokulan Baudrillard meşhur yapıyor.

Postmodern toplum sömürü üzerine kurulmuştur; Baudrillard'ın işaretler, kodlar, modellerin ve hiper-gerçeklerin egemenliği üzerine değil. İşaretler, kodlar ve masallar ve teolojik anlatılar la yaratılan "hiper-gerçekler" ilk imparatorluklardan beri yönetici güçlerin kitleleri yönlendirme araçları olarak kullanılmaktadır.

Bilimin katli

Sokal ve Bricmont'ın belirttiği gibi, (6) Lacan, Kristeva, Baudrillard ve



Deleuze gibi entelektüeller sürekli olarak bilimsel konseptleri ve terimler dizgesini kötüye kullandılar; en küçük bir gerekçe sunmaksızın bilimsel düşünceleri bağlamları dışında ele aldılar; bilimsel anlaşılabilir-dili, uygunluğunu ve anlamını düşünmeksizin, bilim insanı olmayanların önüne attılar. Giderek saçmalığı artan, anlamdan yoksun (içi boş) cümleler kullandılar. Baudrillard teknoloji-parazit (anlaşılabilir saçmalıklarla) dolu birçok terminoloji kullanır. Bu kullanım üzerinde durduğu teorileri yeterince anlamadığını gösterir. Bilim kötüye kullanılanlar, düşüncelerindeki yavanlığı örtmek için anlaşılabilir sözler kullanan entelektüel sahtekarlardır.

Teknolojinin yüceltilmesi

Postmodernizm görüşü teknolojik biçim ve yapı üzerine eğiliş biçimiyle McLuhancı teknolojik belirleyiciliği çoğulculuk ideolojisi içine yerleştirir. En eleştirel veya övgücü biçimle herhangi bir sosyal sorumluluk iletişim teknolojisi üzerine yüklenir. Fakat "teknoloji nereden geldi? Biçim ve kodları kim ve nasıl geliştirdi? Kimin çıkarları, bu teknolojiler, biçimler ve kodlarla gerçekleştirilmekte ve kiminki bastırılmaktadır?" gibi sorulara yer yoktur. Postmodernlikte ortak nosyon, yeni iletişim teknolojileri,

enformasyon ve bilginin toplumun yeni organik prensipleri olduğudur. "Hangi bilgi, kim tarafından, kimin için ve ne tür sonuçlarla" gibi sorularla gelen ve toplumdaki güç yapısı ve ilişkilerini ele alan sorular modası geçmiş sorular olarak nitelenir.

Çok merkezli mücadele

Postmodernistlr ve benzerleri mikro seviyedeki direniş biçimlerini belirleyici olarak sunarlar: Haraway'ın "cyborg resistance" anlayışı, Grossberg ve Fiske gibilerin televizyon önünde verilen "gerilla" savaşı, Negri'nin "alternative subjectivities" anlayışı bunlara örnektir. Chen'in sunduğu gibi(7) kendi anlam vermelerini kendileri yaparak "direnişin kültürel politikasını kurmak için" medyayı kullanırlar. Yani, "hayataatın tadını, Coca Cola" sözünü alırlar, karşıt anlam üretirler ve Coca Cola ile hayatın tadını çıkartma yerine, banal bir şekilde Pepsi Kuşağına (Pepsi Generation) veya Cola Turkoculuğa bağlanırlar.

Baudrillard kitlelerin mücadele gücünü ve örgütlenme olasılığını yitirdiğini ima etmektedir. Aynı zamanda, medyanın hiper-gerçekleri yaratmasının temel nedenini izleyici kitlelere yüklemektedir; çünkü Baudrillard'a göre, kitleler şahane gösteriden, gerçekle uğraşma yerine oyalanmaktan, kaçıştan, eğlenceden başka bir şey istememektedir; kitleler anlam üretme yeteneğinden yoksundur ve anlam üretmek de istememektedir. Bu yoksunluk iddiası geçersizdir: Her insan anlam üretir; anlam üretmeyen insan düşünülemez, sorun anlam üretiminin biçimlendirilmiş doğasıdır. Ayrıca, Baudrillard başkaldıran kitleleri aşağılayan elitist gerici-tutucuların seviyesine düşüyor: Yoksunluk, yoksulluk ve kitlelerin durumu, kitlelerin doğal karakteri mi yoksa kitlelerin örgütlü koşullar içinde yaratılmış durumlarıyla gelen işlenmiş, yaratılmış, sürdürülen bir sonuç mu?

Postmodernizm gibi post ön ekleriyle gelen düşüncelerle desteklenen mik-

ro-mücadelelerdir: Toplumlarda her olası mikro-birimler arası ayrıştırma, bölme ve birbirine düşürme teşvik edilirken, Marksizm, her mikro-grubun eleştirdiği ve saldırdığı "kendini tatmin etme" taktiklerinden biri olmaktadır. "Kendi-kendine-düşman bir sınıf" yaratma ve yaratılmış olanı sürdürme, "eleştirel" adı altında gelen yaklaşımların da desteğiyle, yoğun bir şekilde devam etmektedir.

Post-modern Marksistler veya Autonomous Marksizm

Post-modern Marksistler, Türkiye gibi ülkelerde küresel pazarın (ve AKP gibi partilerin politikalarını) eleştirilerinde bile destekleyen yaklaşıma sahiptirler. Felix Guattari and Gilles Deleuze gibi, Marksist olarak nitelenen ve Post-modern Marksist veya Post-marksizm olarak niteleyebileceğimiz kişiler, gerçek yaşayan insanların örgütlü yapılarıdaki gerçek ilişkilerdeki durumunu ve mücadelesini, herkesin kolayca dille anlatma yerine, "sanat için sanat yapan" bir ressam ve edebiyatçı gibi renklerle ve dille "yeni, ilginç ve çekici görüntüler ve sözler yaratmak isteyen reklamcılar gibi oynamaları," ne olduğu belli olmayan mitleştirmeye çalışılan kavramlar kullanmaları, bireysel alanda gezinmeleri ve arzuların tüm toplumsal gerçeği belirle-

yici olduğuna odaklanmaları, onları, kendilerini post-modernizmden Lyotard ve Baudrillard'ın post-modern durum anlayışını eleştirerek reddetmelerine rağmen, idealist felsefe içine yerleştirmektedir.

Autonomist Marxism, Antonio Negri, Gilles Deleuze and Felix Guattari gibi insanların enternasyonal veya işçi sendikaları gibi örgütlü sınıf mücadelesi yerine çözüm olarak önerdiği "çok merkezli mücadele makineleri" anlayışı, küresel pazarı glocalism/küresel-yerellik gibi görüşlerin de desteğiyle böl-yönet politikasının ayna-imaı karakterini taşır. Mücadeleyi çoklu yapılar içine yerleştirme ve dayanışmayı da çoklu yapılar arası iletişimi internetle sağlamaya indirme, küresel pazar politikasını destekleyen bir karaktere sahiptir: Küresel pazarı mümkün olduğu kadar küçük pazarlara ayırır, birbirine rakip ve düşman kimlikler yaratır. Bu küçük kimlikler içinde, mücadele verenlerin bir kısmını kontrollü alternatif olarak çoklu ve güçsüz biçimiyle tutarsın; kontrol edemediğin kısmının da çoklu yerellik içinde kalmasını sağlarsın, çünkü birleştikleri an tehlike olmaya başlarlar. Ayrıca, Post-modern Marksist Negri ve Guattari'nin verdiği örneklerdeki çok merkezli direnişler, zaten kapitalist üre-



Felix Guattari

tim tarzı ve ilişkilerinin getirdiği sonuçlar olarak vardı ve devam etmektedir.

Ayrıca, kapitalizm feodalist üretim tarzını çoklu dükkanlarında ve çoklu fabrikalarında verdikleri çoklu mikro-mücadelelerle yıkmadı: Yıkma, feodal üretim tarzını ve ilişkilerini değiştiren kapitalist üretim tarzı ve ilişkilerini, kitleleri de katan mücadelelerle, egemen yapmayla oldu.

Değişken sermaye "canlı emeğin" (insanın) yerine sabit sermaye "makine-lerin, robotların, yapay beyin" alması,

ve sınıf çatışmasının yerini, modern teknolojilerle yürütülen "karşılıklı bağımlılığın" aldığı ileri sürülür ve bu koşul, postmodern durum olarak nitelenir.

Foucault'dan Derrida ve diğerlerine kadar post-yapısalcılar, yeni-dikorsif pozisyonlar, çoklu öznellikler, gezgin birey/özne (nomadic agency), artikülasyonlar, polisemik metinsellik, güçlendirme biçimleri gibi birçok "yeniden inşalarla", liberal-çoğulcu görüşün kendi arzularına ve isteklerine uygun doyumlar arayan ve kullanımlar yapan bireyini, ye-

gençlerin fazla mesai almadan haftanın altı günü ve 60 saatten fazla çalıştıkları, asgari ücret politikalarının ve sigorta ödemelerinin nasıl yapıldığı/yapılmadığı gibi şeyler nedense yer almaz; bunun nedeni, belki de bu konular Baudrillard'ın "bayağılık, banallık" anlayışı içine ve Foucaultcuların belinden yukarısına düştüğü için de olabilir.

İnsan metinlerle ve metinlerden geçerek yaşamıyor. Metinlerle ve metinlerden geçerek karın doyuranlar ve karışıklık üretenler için bu belli ölçüde doğru olabilir. Metni anlama ve anlamlandırma belli örgütlü yer ve zamanda egemenlik ve mücadele ilişkileri ve fiziksel ve sosyal olarak varlığını sürdürebilme koşullarıyla bağlam kurmayı gerektirir. Metni okuma sorunsalından önce, metni üretken, dağıtan, tüketen, okuyan ve inceleyen "beyne, düşünceye" değil, o beyni ve düşünceyi taşıyan insanın günlük kendini fiziksel ve sosyal olarak üretme-sindeki biçimlere ve ilişkilere bakmak gerekir. İşte ancak o zaman gerçek anlamıyla, Küresel pazarın egemen yaklaşımlarının ele aldığı 'etkinin' doğasının neden öyle olduğunu ve post-ekiyle gelen "eleştirel" açıklamalarda "okumaların, söylemlerin" neden öyle yapıldığını daha doğru anlayabiliriz.



sınıfı ve mücadeleyi ortadan kaldırmaz, sadece egemenliğe ve mücadeleye yeni öğeler ekler. Bu teknolojileri bir safhada yine insanlar üretecektir ve her safhada insanlar amaç gerçekleştirmek için kullanacaktır.

Sonuç

"Post" eki, "sonrası, ötesi ve aşmış" demektir. Endüstrileşme-ötesi, sömürgecilik ötesi, yapısalcılık-ötesi ve emperyalizm-ötesi kavramlarının hepsi de bir safhanın aşıldığı ve yapısal bakımdan yeni ve farklı bir safhaya gelindiği demektir. Postmodern durum, modernleşmenin bittiğini ve çok yeni bir koşulda yaşandığını anlatır. Küreselleşmeyle, endüstri-ötesi topluma ulaşıldığı

ni kılıflarda ve giysilerde yeniden yarattılar. Şahane edebiyatla "aktif izleyici" tezi ve bu tezle desteklenen ve meşrulaştırılan ve gayrimeşrulaştırılan her şey, pozitivistlerin kavramları kullanılmadan yeniden üretili ve üretilmektedir.

Amerikan kültürel incelemelerinin ve onun izleyicilerinin yaptığı gibi, bizde de, örneğin "gündelik hayat" incelenir ve açıklanır; ama ilginç olan, bu gündelik hayatta, her gün güneş doğarken kalkıp, cebinde beş kuruş olamayan insanların, akşama kadar kilometrelerce yürüyüp iş aradıkları, bakkalın önünden geçemedikleri, öğrencilerin okullara aç geldikleri ve akşama kadar aç ders yaptıkları, üniversite bitirenlerin büyük çoğunluğunun iş bulamadıkları, çalışan

Dipnotlar ve Kaynakça:

- 1) Marx, K., & Engels, F. (1976) *Collected Works*. New York: International Publishers: 96
 - 2) Philo, G. ve Miller, D. (2000) *Cultural Compliance and Critical Media Studies*. *Media Culture and Society*. 22 (6): 831-839.
 - 3) Rosenau, P. M. (1993). *Post-Modernism and the Social Sciences: Insights, Inroads, and Intrusions*. Princeton: Princeton University Press.
 - 4) Fukuyama, F. (1992) *The End of History and the Last Man*. New York: Avon Books.
 - 5) Huntington, S. P. (1996) *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. New York: Simon & Schuster.
 - 6) Sokal, A. ve Bricmont, J. (1999) *Fashionable Nonsense, Postmodern Intellectuals' Abuse of Science*. New York: St. Martins.
 - 7) Chen, K.V. (1986) *MTV: the (Dis)Appearance of Post Modern Semiosis Or Cultural Politics of Resistance*. *Journal of Inquiry*, V. 10 (1) S.66-69.
- Baudrillard, J. (1998) *In the Shadow of the Millennium*. <http://www.ctheory.net/articles.aspx?id=104>

Ayrıntılı bilgi ve kaynakça için bkz: Erdoğan, İ. ve Alemdar, K. (2010) *Öteki Kuram*; Erdoğan, İ. (2011) *İletişimi Anlamak*; Erdoğan, İ. (1999) *Kapitalizm, Kalkınma, Postmodernizm ve İletişim*.

“Medya”nın tarih(çilik) sınavı!

“Osmanlı düzeninin kurum ve ilişkilerine saygı çağrısı” mevcut iktidarın her daim Osmanlı özlemi, nostaljisi, hatta Osmanlı kurgusu içinde olması ve Osmanlıların ne denli güzel işler yaptıkları yolundaki söylemleri, bir yüzyıla dayanan Cumhuriyet’in “anti-demokratikliği” üstündeki vurgulamalarından başka birşey değildir.

Bilim ve Ütopya: “Muhteşem Yüzyıl” dizisi üzerinden bir Osmanlı tartışması başladı. Tartışmanın en dikkat çekici yönü günümüzün değerleri üzerinden yürütülmesi. Tarihsel olgulara bugünün değer yargıları ile bakılabilir mi? Öncelikle tartışmanın taşıması gereken nesnellik boyutunu biraz açar mısınız?

Salih Özbaran: Ocak ayı içinde başlayan “Muhteşem Yüzyıl” televizyon dizisi etrafında kopartılan gürültü ve televizyonların -reyting uğruna mı, bilemem- gece-gündüz işlemeye çalıştıkları böyle bir gelişme, beni pek şaşırtmadı. Çünkü saray ihtişamı ve yaşantısı yaratan görüntüler ve sözler geçmiş imgesinin bir dizideki beklentilerini ortaya koyuyordu. Bir yandan tarih meraklısının ruhunu okşuyordu dizi; diğer yandan özellikle ona karşı çıkanları yeşerten (onlara neşv ü nema sağlayan), hem “medya” hem de siyasal iktidarın çoktandır serpiştirdiği bi-

linci(!) sergiliyordu. Ektiğini biçmek misaliydi bu. Senaryo dahi olsa, hoş görüntü ve sözlerle dahi donatılsa, “medya” aracılığıyla ortaya konmuş bir dizinin -istediği kadar tarihi gerçeklere uyulduğu iddiası taşısa da- yıllarca enjekte ettiği tarih algısının karşısına dikilen tepkili bir çıkışına şahitlik ediyordu. Osmanlı tekrar devreye giriyordu; mevcut iktidarın sığındığı geçmiş haline getiriliyordu. Oysa geçmiş, yaşadığımız ana kadar getirmeye çalıştığımız tarih olgusuyla ortaya çıkmalıdır; Cumhuriyet sürecini ve onun hükümetlerini küçültüp hatta by-pass edip yüzyıllar öncesine ulaşmak mümkün değildir. Karşı devrim ile anakronik yaratacak, başka türlü söylersem, geçmişin kronolojik labiretlerini şaşırtacak bir tavır yaşatılmıştır, yaşatılmaktadır.

“Tarihsel olgulara bugünün değerleri üzerinden” bakılamayacağı savına gelince, hemen aklıma şöyle bir soru geliveri-

yor: Ben tarihçi olarak bugün hangi değer yargıları ile geçmişteki bir olguya bakacağım? Ölü mazinin neresine uçup gideceğim ve yaşadıklarımı öğrendiklerimi yok sayacağım? Eğer ben şu ana kadar edindiğim bilgi ve deneyimden yararlanarak geçmişe bakamayacaksam tarihin sabitlenmesine yol açmış

Cumhuriyet sürecini ve onun hükümetlerini küçültüp hatta by-pass edip yüzyıllar öncesine ulaşmak mümkün değildir. Karşı devrim ile anakronik yaratacak, başka türlü söylersem, geçmişin kronolojik labiretlerini şaşırtacak bir tavır yaşatılmıştır, yaşatılmaktadır.



olmaz mıyım? Boşuna dememiştir kimi filozof ve tarihçiler "tarih her zaman çağdaştır" diye. "Yaşanmışlıktır tarih" demiş midir bilge tarihçi Şerafettin Turan?

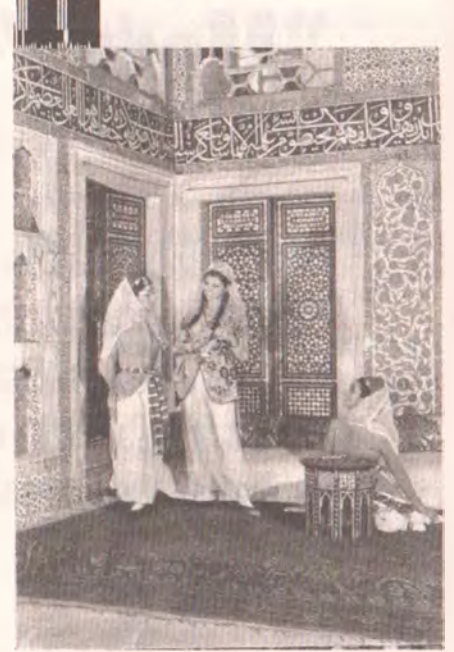
Tabii ki üzerinde çalıştığım bir olgunun, mekânın, sürecin bana ulaşan kaynaklarını bileceğim; ondan sonra da çağdaş kafamın beni yönlendirdiği şeyleri yazacağım, söyleyeceğim. Tabii ki 15. yüzyıl Osmanlı'sına domates yedirtmeyeceğim; Türkiye Cumhuriyeti'nin özellikle ilk on yıllarında demokrasi eksikliğine parmak basarken günümüzde dahi bir türlü uygulanamayan insan hakları hesabını nasıl kurulduğunu hesaplama-dan körpe bir Cumhuriyet'ten insafsızca sormayacağım. Ama tüm olguların nereden nereye ulaştıklarını çağdaş kafamla ölçeceğim. Geçmişe "günümüzün değer yargıları ile bakmak yanlış" ya-saklaması, -maalesef pekçok tarihçinin bile diline pelesenk ettiği böyle bir söylem- geliştirilmek istenen bir dalın önüne konmak istenen köstekten başka bir şey değildir. Başka bir deyişle "Osmanlı tarihini Selaniki'den ya da Naima'dan okumak yeterli, Halil İnalcık'ın yazdıkları gerekmez"demektir bu; ya da "Atatürk'ü Yusuf Hikmet Bayur'un kitaplarından okumak yeterli, Şerafettin Turan'ın Atatürk'ünü okumak lüzumsuz" anlayışı çıkar bundan. Tarihçilik bu olamaz. "Medya'nın çığırkanlığına ve iktidarın meşruiyet için geçmişi kullanma niyetine karşı tarihçi çok uyanık durmalıdır.

Tarihçilikte nesnellik, Türkiye'de tarihçilerce pek tartışılmayan bir konudur. Bilişsellikle popüler söylemler arasında gidip gelen böyle bir sorunu uzun bir zaman ve geniş bir zeminde tartışmak gerekir. Ancak, yöntemsel açıdan ve siste-

matik olarak ilgi kurulan, genel hakikatlara gidiş yolu arayan, öngörülere yöneltebilen, önyargısız gözlemciye gerek duyan ve ancak kanıtlarla kullanılabilir bilgi haline getirilebilen şeyler için tanımlanabilecek nesnel bilginin, daha doğrusu on arama yolunda atılabilecek adımın, anılan diziyle bağdaşması zaten düşünülemez.

Bilim ve Ütopya: *Dizinin en çok tartışılan ve en fazla "aşağılayıcı" bulunan yönü harem olgusu. Osmanlı'da harem ve kadının rolü neydi? Osmanlı düzenindeki değeri neydi? Harem'in padişahı aşağıladığını söyleyenler neden bu gerçeğin üzerini örtmeye çalışıyorlar?*

Salih Özbaran: "Muhteşem Yüzyıl" dizisinin en çok tartışılan ve "aşağılayıcı" bulunan "harem" olgusu üstüne kopartılan kıyametleri de anlamak mümkün değil. Yerli ve yabancı tarihçilere konu olmuş Topkapı Sarayı'nda sultan ailesi ve kadınları için yer tutmuş olan böyle bir mekânın tarihsel değerlendirmesi yapılırken ahlâk kurallarının aşıldığı iddiası kişisel bir değerlendirmeden başka bir şey değildir. O kişi ya da kişiler veyahut bir kurum ya da belirli bir toplum kesimi dizinin senaryosunu beğenmeyebilir. Sonuçta ortaya konan metin ve görüntüler bir kurgu ürünüdür. Nesnellik yüklenemez. Dizi bilimsel anlamda tarihçiliği temsil etmemektedir. Unutmamak gerekir, "belgesel" olarak yapılan diziler dahi eleştiren masun değildir. Tarihin popüler hale gelen biçimi, hele hele bir senaryo sonucunda yaratılmış imgeleri hiç bir zaman son sözü söyleyen formatlar değildir; aslında tarihçilik de son noktayı koyan bir bilgi dalı değildir, her ne kadar o mesleğin sahiplerinin en yetkili kişiler olduğu yadsınmasa da. Durum bu şekilde algılanmayınca ve inancın ya da ilahiyatın tarih yerine konup kutsal alan yaratıldığında, padişahın haremi dokunulmazlık kazanmaktadır. Bu durumda tarihin konuşurulması da zorlaşmaktadır. Osmanlı sarayından söz ederek acemi düzeyinden has odalık ve haseki ve son olarak baş kadın mertebesine ulaşan, aslında savaş esirlerinden veya esir pazarlarından alınan kadınların ve sarayda yudumlanmış içkilerin görgü tanıklarından,

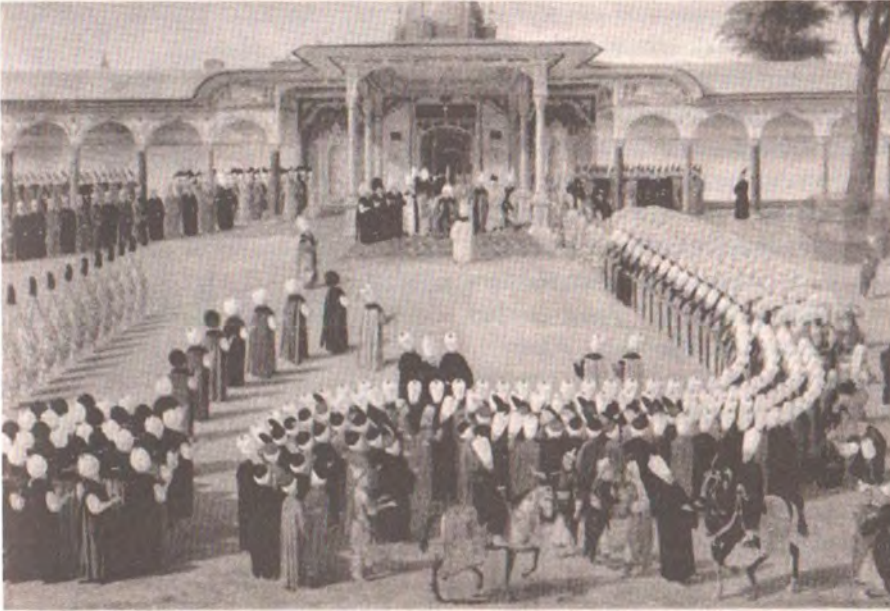


çağdaş şahitliklerden ve yorumlardan yansıtılan bilgilerle -kurgu dahi olsa- donatmanın neredeyse yasaklar içine çekilmesi çok düşündürücüdür. Ciddi tarihçiliği ilgilendiren, birkaç tarihçide ifade olanağı bulan çalışmalar dışında kalan ve Osmanlılarda, tüm imparatorlukta Müslüman, Hristiyan, Yahudi vb. kadın yaşantısının şimdiye kadar çok az ilgi çekmesinden kaynaklanan sorunları -bu sorunların dünya tarihçiliğine, "başkaları"na açılarak- inceleyebilen akademik geriliğin üstünde durulmamış olması bu mesleğin ayıbı olarak beklemektedir.

Bilim ve Ütopya: *Şöyle bir eleştiri yapıldı: "Kanuni'yi kadın düşkünü olarak gösteren dizide, padişah için getirilen kızların hamamda toplanması ve padişah için birbirleriyle 'halvet' yarışında olduğu" da yansıtılıyor. Bu basit eleştiri dahi bir gerçeğe işaret etmiyor mu? Kadını cinsel tutkularından arındıran "tarihi şahsiyetlerimize saygı"cular, herkesin bildiği harem gerçeklerini saklarken dahi, kadını ortaçağın temel ahkaki düsturu olan "öteki dünya için yaşama, dünya zevklerinden arınma" düşüncesi ile değerlendirmiyor mu?*

Salih Özbaran: "Tarihi şahsiyetlerimize saygı"nın sınırı nedir diye sormak lâzım. Çok ilginçtir ki, harem kadınları üstünden savunulmaya çalışılan namusu, imparatorluk boyutunda özellikle şerhi sicillerinde yâni mahkeme (kadı) tuta-

İnancın ya da ilahiyatın tarih yerine konup kutsal alan yaratıldığında, padişahın haremi dokunulmazlık kazanmaktadır. Bu durumda tarihin konuşurulması da zorlaşmaktadır.



naklarında önümüze serilen sosyal ilişkilerdeki durum pekçok kimseyi ilgilendirmiyor. Oryantalizm'in aşıldığı tarih anlayışıyla ve erotik görüntülerle saraya, dolayısıyla merkeze sıkıştırılmış bir zorlama ile karşı karşıyayız. "Öteki dünya için yaşamak" arzusunda olanların inançlarına saygı göstermekten başka bir tavır takınılamaz. Ne kadar muhteşem olursa olsun, Kanuni, Büyük Türk ya da Magnifique/Magnificent sıfatlarıyla donatılsın, tarihçi gözünde incelemeye, irdelemeye muhtaçtır sultan. Ona fetihlerin gölgesinde muhteşem sıfatının takılmasındaki nedenler kadar onun döneminde belirginleşen -17. yüzyıldaki olumsuzluklara çare olarak birçok nasihatnâme sahibi tarafından özlenen bir süreç olarak algılanmasına karşın- geniş imparaorlukta memnuniyetsizlikler başlamıştır. Sosyal ve ekonomik aksaklıklar bir yana, sadece Piri Reis gibi özellikle coğrafyada dünya ölçeğinde mümtaz yer tutmuş olan bir denizcinin, bilginin, neden bir çırpıda kellesinin uçurulduğunu sorgulamak bile yeterlidir şu ipsiz sapsız varsayımlara karşı. Sarayın ihtişamı ve kutsallığı Hint Okyanusu'nda telef ettirilen onca insandan ve kadırgadan daha mı değerliydi acaba?

Bilim ve Ütopya: Cumhuriyet Devrimi ile yıkılan Osmanlı düzeninin kurum ve ilişkilerine saygı çağrısı sizce ne ifade ediyor? Bu tutumu yeni Osmanlı özlem-

cilerinin Osmanlı'nın feodal kurumlarını ılımlılaştırarak toplumu bu projeye ikna etmeye dönük çabaları olarak görebilir miyiz? Ilımlı İslam sistemi mi tarif ediliyor?

Salih Özbaran: Burada yine üstüne vurgu yapmak zorundayım: Benim Osmanlı'yı Özlemek ya da Tarih Tasarlamak başlığını taşıyan kitabımda açıklamaya çalıştığım gibi, kavramların çok çeliştiği bir ortamı solumaya başladık epey zamandır. Yaşadığına tanık olunan veya olunmayan olay ve olguların tarihçi kafasında yeni bir düzenlemeden geçirilerek ortaya konulan bilgiler ve bu bilgilerin -yeni veriler ve yorumlar bağlamında- doğrulanacağını, geliştirileceğini ya da yanlışlanacağını hedef alan bir tarihçilik bilimi, sanatı, zanaatı kişilerde geçmişe özlem yaratabilir. Aksi de olur. Tarihçinin yazıp çizdikleri beğenilmez, karşı çıkılır. Ancak tarihçiliği "padişahım çok yaşa" ile "boynu vurula" arasına sıkıştırmak isteyenlerin sokaklara dökülen gösterileriyle başbaşa bırakmak, bir doğa ya da sosyal bilimlerdeki gelişmeleri tıkamak gibi bir hale yol açar. Tarihçilik bir ülkede evrensel ölçüleri dışlamaya başladığında tehlikeli bir hal alır. Ben Osmanlılar üstüne, üstelik onun klasik denilen ve sözü edilen dönemle ilgili araştırmalar yapan biriyim; Osmanlı'yı içerden görme gayretim kadar başka imparaorluklarda yansıyan imgeleri de dikkate almaya çalışırım;

ama Türkiye Cumhuriyeti vatandaşayım; Cumhuriyet sürecinde kazanılan -beğenilen ve eleştirilen- değerleri de düşünerek yaklaşıyorum tarihe; onun kazanımlarını kenara iterek değil.

Andığınız dizinin yol açtığı ve tarihçiliği çok sıkıntıya sokabilecek tavırların oluşmasında, -sizin ifadelendirmenizle söyleyeyim- "Osmanlı düzeninin kurum ve ilişkilerine saygı çağrısı" mevcut iktidarın her daim Osmanlı özlemi, nostaljisi, hatta Osmanlı kurgusu içinde olması ve Osmanlıların ne denli güzel işler yaptıkları yolundaki söylemleri, bir yüzyıla dayanan Cumhuriyet'in "anti-demokratikliği" üstündeki vurgulamalarından başka birşey değildir. Diğer neden de üniversitelerin onca tarih bölümlerine karşın cılız kalan fonksiyonları ve okullarda çağı yakalayamayan (son 20 yıl içinde ortaya konan önerilere rağmen) müfredat ve ona dayanılarak yazılan kitapların etkilemi bir yana, "medya" denilen ve toplumu doğrudan etkisi altına alan iletişim araçlarından pek çoğunun iktidarın özlemi doğrultusunda yayınları olmuştur. Özellikle Reagan'ın Amerikan yüzyılı umutları, Thatcher'in Büyük Britanya'yı tarih kitaplarında yeniden canlandırmayı düşünmesi, bunlara paralel olarak Türkiye'de ve Türkiye dışında Osmanlıların özlem içinde yadedilmesi, bugünlerde ulaştığımız yağmacı tarihçiliğin de önderleri olmuşlardır. Dinin toplumdaki yerini düşünerek onu kullanma yoluna giden iktidarın da sözcüsü oluvermiştir "medya". Türkiye'de ve dünyada bu konularda

Sosyal ve ekonomik

aksaklıklar bir yana, sadece

Piri Reis gibi özellikle

coğrafyada dünya ölçeğinde

mümtaz yer tutmuş olan bir

denizcinin, bilginin, neden bir

çırpıda kellesinin

uçurulduğunu sorgulamak bile

yeterlidir şu ipsiz sapsız

varsayımlara karşı.

iyi tarihçilerin ortaya koydukları yadsınmaz; ancak bu iletişim araçlarının piyasayı gözeten, acil gereksinmelere acele cevap veren "gündelik tarih" versiyonları her şeyi süpürüp götürüyor.

Bilim ve Ütopya: *Osmanlı İmparatorluğu'nu çağından koparıp Osmanlı fanatizmi yapanlar, Bizans'ı Osmanlı'ya tam bir zıtlık içinde ele alıyorlar. Bizans'ın devlet mirası ve kurumları Osmanlı devleti üzerinde etkili olmuş mudur?*

Salih Özbaran: Bilyorsunuz Osmanlı, imparatorluğa gidiş yönünde devlet katında, sanat ve edebiyat alanlarında yüzyıllarca kendisini bir "Rûmî" aidiyet içinde tanımlama yolunu seçmiştir. Bir başka deyişle, Roma (Rûm, Bizans) ülkelerinin varisi olarak görmüş kendisini ve Bizans ilişkilerinin getirdiği pek çok özelliği benimsemiştir. Osmanlılardan da önce Anadolu'da hükümlanlık etmiş olan Selçuklu Sultanlığı "Rûm Sultanlığı" olarak biliniyordu ve Osmanlıların devraldıkları coğrafya da "Diyâr-ı Rûm" idi. Osmanlı sürecine bakıldığında, 15.yüzyılda devreye giren kroniklerde çoğunlukla "Memleket-i Rûm", "İklîm-i Rûm" ya da "Diyar-ı Rûm" tanımlamaları egemendir. Padişahın sanı da "Sultan-ı Rûm"dur. "Rûmî sohbet" ise "Türki-zaban"dır; Türkçedir. Osmanlıların sınırları dışındaki İslam dünyasındaki imgeleri de "Rûmî" şemsiyesi altındadır. Benim Bir Osmanlı Kimliği kitabımda bu konunun ayrıntıları-

Osmanlı, imparatorluğa gidiş yönünde devlet katında, sanat ve edebiyat alanlarında yüzyıllarca kendisini bir "Rûmî" aidiyet içinde tanımlama yolunu seçmiştir. Roma (Rûm, Bizans) ülkelerinin varisi olarak görmüş kendisini ve Bizans ilişkilerinin getirdiği pek çok özelliği benimsemiştir.

nı ve sanat dünyasındaki etkilerini dile getirdiğimi eklemek isterim. Şüphesiz ki Osmanlı devletinin/imparatorluğunun kurumlarının Doğu Roma (Bizans) ile olan etkileşimi çok önemlidir ve bu konu şimdiye kadar çok sınırlı araştırmaya konu olmuş Bizans-Osmanlı etkileşimi sizin de belirttiğiniz "zıtlık" kavramına hapsedilemez. Böyle bir yaklaşım da Sasani, İslam ve Türk dünyasından kazanılıp getirilen temel etkenleri yadsıyamaz.

Bilim ve Ütopya: *Osmanlı yönettiği toplulukları tebaası olarak görüyor ve özel olarak da Türkleri "Hödük", "Etrâk-i bi-idrak" olarak nitelendiriyordu. "Muhteşem Yüzyıl" dizisine tepki gösterenler ise "ecdadımızın aşağılandığı"nı iddia ediyorlar. Bu yanılısamayı nasıl açıklıyorsunuz?*

Salih Özbaran: Sorunuzdaki tebaa (tâbi yani uyruk olanlar) kavramına yanıtla birlikte, onu da kapsayan, yapısal durumdan söz etmek gerekir.

Sultan Süleyman (1520-1566) döneminde sınırları neredeyse doruğa ulaşmış imparatorluğun çeşitli zorluklarla karşılaştığı, nüfusu 15-20 milyon kadar kabul edilen coğrafyadaki yaşantının sosyal ve ekonomik bunalımlara tanık olduğu da vurgulanmalıdır. Toplam 13 büyük kara ve deniz seferlerinin yol açtığı harcamalara da tanık olduğu unutulmalıdır.

Sultan en büyük Sünni hükümdar olarak kabul edimekteydi şüphesiz. Osmanlılık (sözünü ettiğim Rûmilik) askeri veya başka hizmet alanlarında başarı, İslami öğretilere uyan ve geleneklerini uygulayan bir müslümanlık içeren yaşam tarzı demekti. Tam bir sünni tavır, egemen katmanların oluşturduğu bir sınıf yapısı, Osmanlı dilini iyi kullanabilmek önemliydi. Yöneticilerin çoğu ilk kuşak Müslüman elit grup üyeleri idi; dolayısıyla çeşitli kökenlerden (Türk kökenliler olsa bile Rum, Bulgar, Sırp, Yahudi, Ermeni, İtalyan, Rus, Çerkez ve Leh gibi unsurlardan) gelen yeni bir kimlikti. Siyasal iktidar, ordu, maliye ve halk (reaya) dörtlününün işlerlik kazandığı bir yapılanma vardı.

Şüphesiz, böyle bir yapılanma çok kültürlülük ve sonsuz diyebileceğimiz ırk-



Kanuni Sultan Süleyman

lar manzumesini içermekteydi. Macar, Sırp, Hırvat, Boşnak, Arnavut, Romen, Bulgar ve Türk karakterli Avrupa yakası yanında Türk, Yunan, Arap, Yahudi, Berberi, Kürt, Laz, Ermeni, Gürcü gibi unsurlarla dolu Asya ve Afrika tarafı vardı. Resmi dilin Türkçe olmasına karşın imparatorluk, Halil İnalcık'ın belirttiği gibi, bir Türk imparatorluğu görüntüsü vermiyordu. İmparatorlukta istenen ortak bir doku yoktu doğal olarak. Sorunuzun esas olan reaya yani halk, başka bir deyişle, kent ve kasabadaki tüccar ve esnaf, çiftçilik ve hayvancılıkla geçinen köylü ve göçebeler imparatorluğun vergi ödeyen insanlarıydı ve nüfusun neredyse tamamını oluşturuyorlardı (hemen saptama yapıp az önce değindiğim yönetici sınıfın vergi vermediğini anımsatmalıyım). Vergi ödeyen bu sınıf ile yönetici sınıf arasında yer değiştirmeler -ayrıcılıklar olmuşsa da- yasaktı. Kanunlarda geçen "reaya ata binüb kılıç kuşanmak yoktur" kuralı çok şeyi ifade etmekteydi.

Bilim ve Ütopya: *Osmanlı'ya mutlak bir olumluluk biçenler dizi üzerinden Kanuni'nin her yere adalet götürdüğünü söylüyorlar. Sözünü ettiğimiz adalet hangi toplumsal ilişkiler ve kurumlar temelinde yükseliyordu?*

Salih Özbaran: Birçok imparatorluk "muhteşem", "altın" veya "güneşin batmadığı" yılları veya yüzyılları yaşadığı düşünülerek bu tür sıfatlarla anılagelmiştir; kolonyalist veya emperyalist olarak nite-

lendirilmiş olmalarına karşın. Bugün bu altın çağları veya muhteşem yüzyılları evrensel tarihçilik boyutları içinde tartıştığımızda, egemenlikleri altına aldıkları toplumların değerlendirmelerini göz önünde tuttuğumuzda, bu sıfatların eğretiliği çıkar ortaya. Tarihçiliğin geçen yüzyıl ortalarında sorgulamaya başladığı bu süreçler, ne yazık ki, 21. yüzyıla doğru ve bu yüzyılın ilk yıllarında tek boyutlu dünya yapılanmasıyla kenara itilmiş, tarihçilik genellikle güçlülerin elinde yoğunlaşmıştır. Ancak bu durum kalıcı olmayacaktır. İmparatorluklar imparator ya da sultan yasalarında, yani kanunnâme'lerinde ya da din motifli fetihnâme'lerinde adaletin dağıtılacağına ve dağıtıldığını, veyahut başka devlet ve imparatorluklarla yapılan yazışmalarda "emn ü ama" veya "sulh u salâh" ya da "dostluk ve medvedet" üzere yaklaşımları olduğuna ilişkin hükümler, kayıtlar hiç eksik olmamıştır. Ancak onlar imparatorluklardır; görkemin sembolü sayılan saraylarına veya hükümet ettikleri merkezlere gidecek olan gelirin ön planda tutulması onlar için kaçınılmaz olmuştur. Portekiz İmparatorluğu'nun örneğin Asya, Afrika ve Güney Amerika sömürgelerinden sağladığı iradın ilk adresi krallık olmuştur; İstanbul nüfusunu, özellikle de sarayı doyurmada zaman zaman sıkıntılara düşen impara-

torluğun eyaletlerinden gelen -adli konular da dahil- şikayetlerin, geliştirilmiş bir bürokrasiye rağmen, eksik olmadığı bir ortamda adaletin tam sağlanmış olabileceği ne denli tasavvur edilebilir. Okul kitaplarında gururla yazılagelmiş "Osmanlı gittiği yerlerde tam adalet sağlamıştır" gibi sözler sıradan bir tarihinin dahi kaygıyla karşılayacağı tasvirlerdir.

Bilim ve Ütopya: Kanuni'nin "Türk milletini" uzun yıllar idare ettiği söyleniyor. "Türk Milleti" ezelden beri gelen bir kategori midir? Yoksa Osmanlı'nın yıkılması sonucunda mı tarihin gündemine girmiştir?

Salih Özbaran: Kanuni döneminde "Türk milleti" tanımı resmen söz konusu olmamıştır; ancak resmiyetteki dil Türkçedir. Ulusal benlik konusundaki uyanış başlangıcı 19. yüzyıl sonlarından itibaren. Kimi tarihçilerin daha 15. yüzyılda hanedanı meşru kılmak için "Âl-i Osman" köküne vurgu yaptıkları bilinmektedir. Burada anılan sultan Süleyman dönemi için eserlerinden istifade edilen Hoca Saadeddin, Celalzâde Mustafa ve Mustafa Âli gibi tarihçilerdeki kayıtlarda "Türk" ile ilintilendirme vardır. Hoca Saadeddin'in, kurucu sultan Osman Gazi'nin ataları için "kabâil-i Türk'ten silsile-i Osmaniyye'nin cedd-i alâsı olan Kayı Han" anımsatması, Celalzâde Mustafa'nın Kanuni Sultan Süleyman için "Sultan-ı Türk ve Arab, Hakan-ı Tatar ve Rum ve Acem" betimlemesi bu yönde tanıklıklarda bulunmaktadır. Bu arada Osmanlı kroniklerinde Türkler için geçen, eğitimsiz, kültürsüz, denetim altına alınamayan anlamında söylenen, "etrâk-ı bi-idrak" gibi bir tanımda perçinleşen aşağılamanın Türklüğe sahip çıkma ile ilgisinin bulunmadığı da açıktır; ve bu aşağılamayı Safevilere katılan ve isyan çıkaranlar için ileri sürmek eksik sayılmalıdır. Osmanlıların emperyal ve İslam imparatorluğu görkemi içinde düzene karşı çıkan başka unsurlar da olmuştur ve cezalandırılmışlardır. Pekçok Osmanlı tarihçisinde, özellikle Mustafa Âli'deki "Rûmî" tanımlaması Doğu Roma İmparatorluğu'ndan esinlenip sahip çıkılan ve onun "millet-i güzide ve ümmet-i latife" diye andığı sıfatlarda simgeleşen "Rûmilik" ön plandadır. Burada

Osmanlı kroniklerinde Türkler için geçen, eğitimsiz, kültürsüz, denetim altına alınamayan anlamında söylenen, "etrâk-ı bi-idrak" gibi bir tanımda perçinleşen aşağılamanın Türklüğe sahip çıkma ile ilgisinin bulunmadığı da açıktır.

ilginç olan ve dikkate alınması gereken çok önemli bir husus şudur: Batı tarih literatüründe Osmanlılar ilk yüzyıllardan beri "Türk İmparatorluğu", sultanları da "Türk" olarak anılırken Osmanlılar kendilerini Roma'nın en azından doğu coğrafyasındaki ülkelerin varisi saymışlar ve oraları için "Memâlik-i Rûm", (Romalılardan kalan ülkeler), "memâlik-i Osmaniye" (Osmanlı ülkeleri) gibi tanımlar getirmişlerdir. Sultanları "Kayser-i Rûm", "Sultan-ı Rûm" sanını taşımışlar; askerleri de "İşker-i Rûm" olarak tasvir edilmiştir. 1569-1571 yıllarında Yemen'in Osmanlılar tarafından yeniden fethini dile getiren Rumuzi, iki kavramı yâni Rûmî'yi ve "Türk"ü anarken ilkinde sorumluluk yüklemiş, ikincisinin kenara itilmişliğine hayıflanmıştır. "Rûm Askeri" Osmanlı için timsaldir; ancak Yemen seferinde kırılmıştır, zorlanmanın imparatorluğa yüklediği faturaya dikkat çekmiştir. İmparatorluğun Türkçe ile taçlandırılmasını isterken, belki de yaşadığımız Cumhuriyet'in en büyük etkeni olan bu dili şöyle ifadelendirmiştir:

**Türki söyle bize ki Rûmîyiz
Rûmîye hoş değül mi Türki söz.**

Bu vesileyle, yaşamı boyunca Osmanlı eserlerini onartıp bizlere ulaştıran Çelik Gülersoy'u hem analım hem de onun dile getirdiği Osmanlı "muazzamlığı" kadar "iç hastalıkları"nın hatırlayalım, hatırlatalım; ve değerlendirmeyi, onun da arzusu üzere, kişilere bırakalım, kutsal-laştırmadan.



Cumhuriyet Devrimi'nin önderi Mustafa Kemal Atatürk. Ulusal benlik konusundaki uyanış başlangıcı 19. yüzyıl sonlarından itibaren.

"Muhteşem" trajedi

Emekçiler, Osmanlı İmparatorluğu denilen bir dönem yaşamışlardır, ama onların ne biyolojik ne de manevi ataları Osmanlı saltanat ailesi değildir. Bu aile ile köylülerin, işçilerin bağı, Roma İmparatorluğu'ndaki kölelerle Romalı soyluların ilişkisine benzer. Romalı kölelerin Jül Sezar'la övünmeleri nasıl abes kaçarsa, bir Osmanlı köylüsünün Kanuni Sultan Süleyman'la övünmesi de o kadar abestir.

Türkçe öğretmeni olmakla birlikte, görev yaptığım okullarda ortaokul sosyal bilgiler derslerine de girdim.

Ders konuları arasında Osmanlıların yükseliş dönemi de vardır. Bu dersin yazılı sınavlarında öğrencilere yönelttiğim sorulardan biri de şu idi:

*"Viyana seferine asker olarak götürülmek istenen bir Anadolu köylüsü ol-
saydınız, ne yapardınız"*

Buna verilen yanıtlar hemen hemen şöyleydi:

"Askerden kaçardım!"

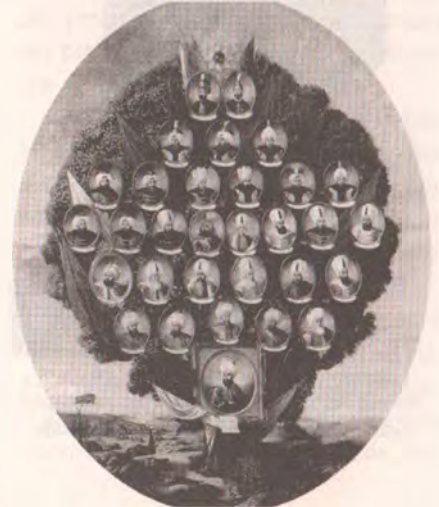
Elbet bunun nedenleri de yazılıyordu: Ne işi vardı Osmanlıların Viyana kapılarında? Buralar başkalarının yurdu değil miydi? Onların topraklarını, zenginliklerini ellerinden almak, hatta insanlarını tut-
sak edip İstanbul'a getirmek, köle olarak satmak hiç insanlığa sığar mıydı?

Ortaokul öğrencileri, bu görüşü kuş-
kusuz öğretilerinden edinmişlerdi. Yoksa ders kitapları böyle bir şey yaz-
mazdı. Kanuni Sultan Süleyman bizim en
şanlı ve büyük atalarımızdandı. Osmanlı
İmparatorluğu'nun sınırlarını çok geniş-
letmiş, Akdeniz'i bir Türk gölü haline ge-
tirmişti. Hem de o kadar adildi ki, Balkan-
larda ilerleyen Osmanlı ordusu, geçtiği
bağlarda bir üzüm salkımı koparsa as-
maya parasını asardı... Onun zamanın-
da büyük mimarlar, şairler, din adamları
yetişmişti. Kendisi de şiirler yazmıştı.
Adından da belli olduğu üzere devlet yö-
netimi ile ilgili kanunlar yapmıştı.

Ortaokul, lise, üniversitede okutulan tarih kitapları, Muhteşem Süleyman'da eksiklik bulacaklarsa bu bir Rus köle olan güzel karısının entrikalarına kapıldığı, oğullarını boğdurduğu gibi kusurlardır. Bir kısım İslamcılar, bunları bile bir kusur olarak görmemekte, evlat, vezir boğdurma işinin devletin bekası için yapılması zorunlu tedbir arasında saymaktadır. Muhteşem Yüzyıl dizisine itirazın bu çevrelerden gelmesi de bunu doğruluyor.

Süleyman'ı ve Osmanlı dönemini başka nedenlerle de eleştirenler vardır. En bilindik eleştiri, Osmanlı sarayında nerdeyse Türk kadın olmayışı, padişah analarının büyük çoğunluğunun Türk kanı taşımayışlarıdır. Kan milliyetçisi, yani ırkçı oldukları apaçık olan bu görüşün iler tutar yanı yoktur. Çünkü o dönemde milliyetçilik diye bir duygu ve düşünce

Bir kısım İslamcılar, bunları bile bir kusur olarak görmemekte, evlat, vezir boğdurma işinin devletin bekası için yapılması zorunlu tedbir arasında saymaktadır. Muhteşem Yüzyıl dizisine itirazın bu çevrelerden gelmesi de bunu doğruluyor.



yoktu. Osmanlı Sultanları, yalnız Türklerin değil, Türk'ten daha kalabalık olan "millet"lerin de imparatorlarıydılar. Bununla birlikte Osmanlı hanedanı Müslüman ve Türk'tü. Saraya alınan bu kadınlar da Türk ve Müslüman eğitiminden geçiyorlardı. Onların doğurdukları kız ve oğlan çocukları ise analarına değil, babalarına nispetle anılırlardı. Yalnızca saray kadınları değil, Osmanlı askeri gücünün temeli olan Yeniçeriler de başka din ve milletlerden devşirilip İslam-Türk eğitimiyle yetiştirilmiş kişilerdi. Vezirler, komutanlar, sadrazamlar genellikle bu kişiler arasından atanırdı.

Kanuni devri de içinde olmak üzere Osmanlı saltanatına yöneltilen eleştirilerden biri de, Cumhuriyet'in kurucularından ve ideologlarından gelmiştir. Büyük kopuşlarla kurulan her yeni düzenin yapıcıları, kendi meşruiyetlerini zihinlere yerleştirmek için bunu yaparlar. Kurtuluş Savaşı'nı yöneten ve Türkiye Cumhuriyeti'ni kuran kadro da Osmanlı'yı eleştirmekten geri kalmamıştır. Bu eleştiriler daha çok gerileme dönemiyle ilgilidir. Fakat zaman zaman bütün Osmanlı dönemini ve saltanat ailesini de hedef almıştır. Bunun en parlak örneği TBMM Başkanı Mustafa Kemal Paşa'nın, o zaman özellikle ezilen milletlerde baskın olan halkçılık ideolojisinin etkisiyle söylediği 1 Mart 1922 tarihli Medis'i açış konuşmasındaki Türk köylüleri ile ilgili bölümdür. Hatırlanacağı gibi: Köylü milletin gerçek efendisidir. "700 yıldan beri" bu köylü dünyanın dört bir tarafına sevk edilmiş, kemikleri yabancı diyarlarda bırakılmış, buna karşılık daima aşağılanmıştır. TBMM Meclisi üyelerinin bu söylemden hoşnut oldukları açıktır. Hatta Tunalı Hilmi "Allah'a hamd olsun, bu sözleri de işittim" diye bağirmiştir. Mustafa Kemal Paşa, yeni rejimi eskisinden ayırmak için benzer sözleri başka nedenlerle de söylemiştir: Osmanlı sultanları, sırf saraylarını zenginliklerle doldurmak için

seferler düzenlemişlerdir?

Fakat Kurtuluş Savaşı yıllarında Vahdettin'in dışında Osmanlı Padişahlarının aleyhinden atılıp tutulduğunu sanmak yanlıştır. Atıp tutmak bir yana, Türk milletinin neden bir millet olarak bağımsız ya-



şama hakkının bulunduğunu anlatmak için bu milletin 600 yıldır (Osmanlı Devleti kurulduğundan beri) bağımsız ve büyük bir devlet olarak yaşadığına sık sık vurgu yapılmıştır. Özellikle de İzmir'in işgali üzerine İstanbul'da yapılan mitinglerde ve o dönemde yazılan yazılarda Fatih'in, Yavuz'un, Kanuni'nin adları da sıralanarak... Kurtuluş Savaşı döneminde buna zorunluluk da vardır. Çünkü milletler yalnız maddi bütün varlıklarıyla değil, tarihleri ve psikolojileri ile de dövüşmektedirler. Büyük bir devletin kurucusu olmak Türklere gurur veriyordu.

Tarih, insanlığın geçmişini anlatır. Yalnız her sınıf ve ideoloji onu kendisine göre okur. Çünkü tarihin günümüzde yaşadıklarımızın ve gelecekte yaşamak istediklerimizin sanki arkada kalmış bir izdüşümüdür. Bu nedenle her sınıfın bir tarihi vardır. Emekçi sınıfların tarihinde neler vardır?

Benim köyüm, Osmanlı sayım defterlerinde 1455 tarihinde 17 hane görünürken 1485 sayımında 16'ya, Kanuni'nin tahta geçtiği 1520 yılında 12'ye inmiştir.

Kanuni döneminden 10 yıl sonra 1576'da yapılan sayımda ise köy boşalmış görünmektedir.

Ne olmuştur da bu köyde 120 yıl içinde nüfus eksilmiş, sonra da toptan kaybolmuştur. Ağır vergiler altında yurtlarını

mı terk etmişlerdir? İsyan etmişler de öldürülmüşler veya sürgün mü edilmişlerdir? Hastalıktan mı kırılmışlardır?

Osmanlıların en "parlak" dönemlerinde, Anadolu'nun kan ağladığını tarih yazıyor. Medreselilerin isyanları, Celali isyanları, Alevi kitlelerin katledilmeleri... Bütün bunlar Anadolu köylüsünü Osmanlı hanedanıyla karşı karşıya getirmiştir. Şu dörtlüğün o günlerden kaldığı sanılıyor:

*"Şaltağı şaltak Osmanlı
Eğeri kaltak Osmanlı
Ekende yok, biçende yok
Yiyende ortak Osmanlı"*

Emekçiler evet, Osmanlı İmparatorluğu denilen bir dönem yaşamışlardır, ama on-

ların ne biyolojik ne de manevi ataları Osmanlı saltanat ailesi değildir. Bu aile ile köylülerin, işçilerin bağı, Roma İmparatorluğu'ndaki kölelerle Romalı soyluların ilişkisine benzer. Romalı kölelerin Jül Sezar'la övünmeleri nasıl abes kaçarsa, bir Osmanlı köylüsünün Kanuni Sultan Süleyman'la övünmesi de o kadar abesdir. Böyle bir şey ihtimal dışı değildir, ancak kölenin veya köylünün kendi zalimleriyle övünmesi yalnızca bir bilinç kaymasına işaret eder.

Evet, Osmanlı sultanları zalimdirler. Onların yaşadıkları hayat bunu açıkça

Bu sistem, Mustafa Kemal Paşa'nın 1922'de dediği gibi köylülerin emeklerini ellerinden alır, onları imparatorluk sarayındaki serveti artsın ve şanı yükselsin diye uzak yerlere sefere zorlar.

gösteriyor. Sultanların her biri bizzat veya cellâtlar aracılığı ile insan öldürmemiş de olsa sistemin kendisi acımasızdır. Bu sistem, Mustafa Kemal Paşa'nın 1922'de dediği gibi köylülerin emeklerini ellerinden alır, onları imparatorluk sarayındaki serveti artsın ve şanı yükselsin diye uzak yerlere sefere zorlar. Zavallı askerin bundan kazancı eğer savaş meydanlarında ölüsü kalmadıysa fethedilen yerlerden elde edilen ganimetten kendisine düşecek at, silah, mücevher, belki bir veya birkaç köledir. Kuşkusuz askerler bunu meslek edinmişlerdir.

Buradan Türk milleti aleyhine olumsuz bir yargı çıkarmaya gerek yoktur. O dönemde bütün imparatorluklar aynı durum içindedirler. Hristiyan olsun, Müslüman olsun, Budacı veya Konfüçyüsçü olsun, bütün istilacıların yaptıkları şey aynıdır. İhtişamlı yapılar, saraylar, köprüler,

camii veya kiliseler, köle veya köylü emeğinin, başka ülkeler halklarının zenginliklerinin yağmasıyla meydana getirilmiştir.

Bir kısım İslamcıların Muhteşem Yüzyıl dizisi nedeniyle gösterdikleri tepki, din anlayışı konusunda da bizi düşündürmektedir. Şurası bir gerçektir ki, din, her dönemde, her sınıf için yeniden yeniden kalıplara dökülür. İslam tarihinde iktidar için dövüşen tarafların hepsi Müslüman'dı ve tanrılarından kendilerini muzaffer kılmasını ve karşı tarafı kahretmesini niyaz ediyorlardı. Haçlı Seferleri'ni örgütleyenlerin Kilise'nin iznini ve duasını aldıkları bir gerçektir. Herkes biliyor ki, Haçlı seferlerinin nedeni Doğu'nun zenginliklerini yağmalamak olduğu halde görünüşte bu bir Hristiyan-Müslüman çatışmasıdır.

Demek ki bugünkü bazı İslamcılar için kardeşlerini katletmek, başka ülkele-

rin zenginliklerini yağmalamak, buralardan esir alınan insanları köleleştirmek, İslam'a uygundur. İnandıkları Tanrı buna razıdır, hatta böyle istemektedir!

Buna karşılık, haksız servet edinmeye, sömürü ve yağmaya, suçsuz insanları katletmeye, sürmeye karşı çıkan ve çıkacak bir İslam yok mudur, olmayacak mıdır?

Gene bunun gibi, yalnız kendi milletin değil, bütün insanlığın haklarını kutusal bilen bir milliyetçilik yok mudur?

Bundan 500 yıl önceki insanlığın hallerini gördükçe ne kadar ürperiyoruz. Kölelik, cariyelik, sorgusuz sualsiz idam, katliam, yağma, tek kişinin ve bir hanedanın diktatörlüğü, yağma için savaş...

Gelecekte bugünkü insanlığın hallerini okuyan insanların gözlerinin fal taşı gibi açılacağı döneme kim bilir ne kadar zaman var...

Osmanlıcılık

Sina AKŞİN

Benim öteden beri savunduğum bir şey var: Türkiye'de yaşayan bir ortaçağ var. Türkiye ortaçağ ile hesabını kapatmamış bir ülke. Bunun kanıtları çok açık güneydoğu, doğudaki ağalık sistemi, şeyhlik sistemi, töre cinayetleri... Töre cinayetleri çok dikkat çekiyor tabi, hatta filmler yapıldı bu konuda, gazetelerde okuyoruz. Bunlar yaşayan ortaçağımızın göstergeleri. Geçende bir Urfalı zat söylüyordu. Türkiye'de yüz binlerce evde yemek zamanı erkekler önce oturup yemeklerini yiyorlar, onlar kalkıyor sonra kadınlar geliyor. Bu bir ortaçağ belirtisi. Ortaçağ'ın en belirgin özelliklerinden birisi kadın erkek eşitsizliği, kadının tam insan sayılmaması. Mirasta, mahkemelerde tanıklık durumu bakımından kadının durumu yarım insan durumunda. Hatta evlilikte bir erkeğe dört kadınla evlenmek hakkı düştüğünü anımsarsak kadına verilen değer de dörtte bir oranında düşüyor. Şeriatla kadına karşı işlenen ceza ile erkeğinki farklı. Malesef Türkiye'de böyle bir durum var.

Bu durum sadece doğuyu değil tüm Türkiye'yi etkiliyor. Seçimleri etkiliyor.

Büyük şehirleri etkiliyor. 1950'den beri CHP hiç bir seçimi kazanamadı. Yani meclisteki sandalye çoğunluğu açısından. Yoksa işte birkaç kez koalisyon hükümetleriyle kurulan hükümetler var. Ancak tam iktidar olamadan. Zaten Türkiye'de karşı devrim denen bir dönem başlıyor 1950'de, Türkiye Atatürk Devrimi döneminden çıkıyor. Yeni bir tarih başlıyor. Zaten Türkiye tarihi tek bir dönem olarak incelenemez. İki bölümde incelemek lazım 1950'den sonrası benim kısmi karşı devrim dediğim bir dönem oluyor.

Çok ilginç; karşı devrimin egemenliğini nasıl sağladına bakarsanız, halkevlerini kapattı, kültür ve sosyal yardım örgütlerini kapattı, 1954 Köy Enstitüleri'ni kapattı. Ardından öğretmenlik ikinci sınıf bir meslek durumuna düşürüldü, maaşları azaldı. Daha sonra da kıyamet kadar imam hatip okulu açıldılar. Böylece ortaçağ canlılığını artırdı, kendini pekiştirdi. Tabi bunu yaparken de emperyalizmin desteğini aldı onlar. Çok seviyolar Türkiye'de karşı devrim hareketini, onu tercih ediyorlar.

Şimdi Muhteşem Yüzyıl'ın arka planı

bu. Şimdi yaşayan ortaçağ olduğu için. Padişahlara, en kötülerine bile, örneğin Vahdettin'e, dil uzatmak kolay değil. Mesela siyasal antlaşmalarda Ecevit Vahdettin'in vatan haini olmadığını söyledi. Ecevit tarikçi değil nerden çıktı böyle bir söz söylemek? Bu oy toplayıcı bir söz. Ortaçağ zihniyetine sahip kesimin oylarını alabilmek için söylendi heralde. Dediğim gibi Türkiye'de en kötü padişaha bile eleştiri yöneltmek çok kolay değildir. Hele şimdi şanlı padişah Kanunu Sultan Süleyman gibi bir padişahın hayatını, özel hayatını televizyonda göstermek cesaret işi. Onun için bu dizi yapanların cesaretini kutluyorum.

Gösterilen duyarlılık böyle bir duyarlılık. Yani Türkiye Ortaçağ ile hesabını kapatmış bir ülke olsaydı neyse işte siyasal, ekonomik gücü olmasaydı, bu dizi böyle bir tepki uyandırmazdı. Demek ki bu tepki ortaçağın yaşadığının başka bir kanıtı. Koca siyasiler tartışıyor, ne alakası var değil mi kalkıp başbakan yardımcısı bu konuda laflar ediyor. Eğer yaşayan bir ortaçağ olmasaydı, Türkiye karşı devrim sürecinde olmasaydı böyle bir tepki gelmezdi.

Dilim'e Göre

Reklamcı tavuklar!?

Yıldız Sarayı'nda, kuşhanenin hemen yanındaki küçük kafeteryayı çalıştırdığım senelerde; ilk zamanlar işlerim iyi gitti... Şurup-şerbet satarak, hatırı sayılır bir para yaptığımı hatırlıyorum. Seven-up ve Coca Cola henüz çıkmamıştı piyasaya. Müfette'den gelen tatlı-sert şarapların aleni satışı da yasaktı elbette. Artin Efendi müstesna! Çünkü, müskiratı satma ayrıcalığı sadece ona aitti ve bu müsaadenin de 5 bin altına mal olduğu söyleniyordu. Tevatür muhtelif...

Sonraları, işler kesat gitmeye başladı. Dükkânımda, hatta Dersaadet'teki umum sinek sayısında hatırı sayılır bir düşüş olduğu; devrin istatistikleri incelendiğinde bu durum rahatça görülebilir! (*İnanmayan, o zamanın mühimme defterlerine bakıversin!*) Gene bir gün melül melül düşünürken, aniden davudi bir sesle irkildim: "Vuslat sizin diyarda âdet değil midir arkadaş!" Aman Allahım; bu bizim Agaton! Mekteb-i Sultani'den sıra arkadaşım... Zekidir, nüktedandır; ama biraz da malumatfuruştur doğrusu. Çok şık ve artistik giyinir. Bu sebeple de aramızdaki ismi "süs-lü"dür!

"Yahu bu ne hal!" diye, hemen beni avutmaya başladı. Zira, Karesi'ye (*Balıkesir*) ziraat müfettişi olduğundan beri pek görüşemiyorduk. Hoş-beş derken, ticari kaygılarımdan söz ettim biraz. Evvela sakince dinledi ve "Sende tanıtım işleri noksan; bu iş böyle yürümez üstadım!" diye mutantan bir girizgâhla başlayarak, hayatımın PR (*Public Relations*) dersini verdi bana:

"Mesela, hiç düşündün mü tavuk yumurtası niçin daha çok tüketilir kaz ya da ördek yumurtasına nispetle? Üstelik, amino asit/protein yönünden daha zengin oldukları da söylenemez... Çünkü, tavuklar bu işi biliyorlar; yumurtlar-ken, "gıdak gıdak" diye yırtıyorlar ortalığı! Yani, mallarının reklamını üretim anında yapıyorlar; ürünlerini, daha çıkar-ken tanıtıyorlar senin anlayacağın! Biz de bu sebeple -fark etmeden- onları tercih ediyoruz. Baksana, tavuk ürünleri sanayii oluştu resmen. Bayramlık koç gibi: Mübareğin her bir uzvu sofralarımızın devamlı misafiri. Sen de oturmuş burada, kendi kendine gelecek müşteri (I) bekliyorsun; olacak iş mi kardeşim!

Reklam yap reklam!

İbrahim Müteferrika'nın çıraqları, matbaa işini bir hayli ilerlettiler; mesela onlara birkaç bin tane "flyer" (*destû'l varak*) bastır ve saray çevresine dağıt. Eminim ki faydası olacaktır. Keşke günümüzde, havacılığın atası Hezarfen

Ahmed Çelebi gibi biri olsaydı: Yatak çarşafına yaz sloganını, tak kanatlarının arkasına, sal kendini Galata'dan Haliç'e... Al sana semada reklam! (*Bu kez ben de biraz uçtum ya neysel*) Bu kadar sözü boşuna söylememişimdir umarım; haydi eyvallah..."

Evet, Agaton Efendi bana bunları anlattı ve Sadaret'te mühim işleri olduğunu söyleyerek kahvesini içip gitti. Ben de bir süre, boşalan kallaviye bakarak durum muhasebesi yaptım. Kararımı vermem uzun zaman almadı: Takip eden günlerde, çeşitli reklam mecraları kullandım; şimdi işlerim gene tıkırında Allah'a şükür. Eminim ki sizin için de en uygun tanıtım yolunu tayin etmek pek zor olmayacaktır. Elbette takdir sizin: İsterseniz arkasında reklam flaması sürükleyen tayyare bile kiralayabilirsiniz. Nasıl olsa, keyif de sizin paracıklar da...

Yeter ki vakit yitirmeden bir şeyler yapın; çünkü, tavuklar tarafından makaraya alınmak var işin ucunda!

Biliyor muydunuz?

II. Murad oğlu Fatih Sultan Mehmed'i elinde bir gül ile tasvir eden (nakkaş Sinan Bey tarafından yapılmıştır) minyatürdeki -dikkatlerden kaçan- bir ayrıntıya dikkat çekmek isterim: Sultan'ın başparmağındaki yüzük, esasında bir ziynet değil, ok atarken kullanılan ve bir ucu uzunca özel bir yüzük olan "şast"tır (bir ismi de "zihgir"). Kiriş (çile) bu "şast" yardımıyla çekilir ve böylece başparmağın zedelenmesi/zarar görmesi de engellenmiş olurdu.



Osmanlı Cebiri'nde Simge Dizgesi!

İslâm Cebiri'nde ve bunun bir uzantısı olan Osmanlı Cebiri'nde sözel aşamadan simgesel aşamaya geçilmiş ve cebirsel denklemleri ifadeye yetecek sayıda simge geliştirilmiştir. Bu sonuçlar, matematik tarihi açısından oldukça önemlidir ve bugüne kadar yazılması mümkün olmayan Osmanlı Cebir Tarihi için yeni bir tartışma bahsi açtıklarına şüphe yoktur.

Geçenlerde Ankara Üniversitesi, Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi, Felsefe Bölümü, Bilim Tarihi Anabilim Dalı'ndan Prof. Dr. Melek Dosay Gökdoğan'ın danışmanlığında hazırlanan ve savunulan Zeynep Tuba Oğuz'un "İsmail Gelenbevi'nin Hisâb el-Küsûr Adlı Eserinin el-Cebr ve'l-Mukâbele Adlı Bölümünün İncelenmesi" (Ankara 2010) başlıklı yüksek lisans tezi, Osmanlı Dönemi cebir tarihinin hiç bilinmeyen bir kısmına ışık tutmuş görünmektedir.

Araştırma konusu, şöyle ortaya çıkmış ve gelişmiştir: XVIII. yüzyılın önde gelen matematikçilerinden İsmail b. Mustafa b. Mahmûd el-Gelenbevi'nin (1730-1790) Hisâb el-Küsûr (Kesirler Hesabı, İstanbul 1789) adlı yapıtının yazma nüshalarının sayfa kenarlarında cebirsel denklemlerin simgesel olarak gösterildiği fark edilmiş ve buradaki "simge dizgesi"nin önceki asırlardaki izleri sürüldüğünde, XVI. yüzyıl Osmanlı matematikçilerinden Ali b. Veli b. Hamzat el-Mağribî'nin (ölümü 1614)

Tuhfe el-A'dâd li-Zavi'l-Rüşd ve'l-Sedâd (Mekke 1591) adlı yapıtına kadar geri gidilebileceği ortaya çıkmıştır. Öyleyse, Osmanlı Dönemi'nde kullanılan "simge dizgesi", "Mağrib" denilen Batı İslâm Dünyası'ndan, "Maşrik" denilen Doğu İslâm Dünyası'na aktarılmış olmalıdır.

Bu bağlamda çalışan Oğuz'un, doğrudan doğruya XVI-XVIII. yüzyıllar arasında yazılmış cebir yapıtlarına dayanmak suretiyle ulaşmış olduğu sonuçlar şöylece özetlenebilir:

1. İslâm Cebiri'nde ve bunun bir uzantısı olan Osmanlı Cebiri'nde sözel aşamadan simgesel aşamaya geçilmiş ve cebirsel denklemleri ifadeye yetecek sayıda simge geliştirilmiştir. Dönüşümün mimarları, muhtemelen İbnü'l-Bennâ (ölümü 1321) ve el-Kalasadî (ölümü

gesel olarak da göstermişlerdir.

3. Simgeleştirme sürecinin Avrupa'daki Hristiyan Matematikçiler'den önce Müslüman Matematikçiler arasında başladığı ve simgeleştirme mantığındaki benzerlikler nedeniyle, muhtemelen Batılılar'ın, bu girişimde Doğulular'dan yararlandıkları anlaşılmıştır.

4. XIX. yüzyılın başlarından ve özellikle Hoca İshak Efendi'nin (ölümü 1836) Mecmûa-ı Ulûm-ı Riyâziyye'sinden (1831-1834) sonra, tamamen Batı Cebiri'nin etkisi altına girilmiş ve Doğu Simge Dizgesi terk edilerek, yerine Batı Simge Dizgesi kabul edilmiştir.

Bu sonuçlar, matematik tarihi açısından oldukça önemlidir ve bugüne kadar yazılması mümkün olmayan Osmanlı Cebir Tarihi için yeni bir tartışma bahsi açtıklarına şüphe yoktur. Önümüzdeki yıllarda, özellikle üçüncü dereceden cebir denklemleri ile cebir kitaplarının genellikle sonlarına serpiştirilmiş olan karmaşık cebir problemleri üzerinde yapılacak araştırmalar, bugünlerde eksikliği hissedilen bir "cebir tarihi tasarımı"nın oluşuma büyük katkılarda bulunacaktır.

Salih Zeki Bey'in Âsâr-ı

Bâkiye'sinde başlattığı süreç, yavaş da olsa ilerlemektedir. Tarihe yönelik köhnemiş önyargılar ile araştırmacı sayısının yetersizliği gibi kronikleşmiş sorunlar aşıldığında, geçmişe ve dolayısıyla geleceğe farklı bir açıdan bakmak mümkün olabilecektir.



Hisâb el-Küsûr'dan iki sayfa. Kenarlardaki boşluklarda, işlemler simgelerle gösterilmiştir.

1486) gibi Mağribli matematikçilerdir.

2. Söz konusu simge dizgesini geliştirme sürecine, Osmanlı Matematikçileri de katkıda bulunmuş ve aşağı yukarı iki asır boyunca genellikle cebir kitaplarının sayfa kenarlarında ve nadiren de olsa içlerinde, metinlerdeki sözel işlemleri, sim-

Bilginler Ansiklopedisi: Müessisîn-i Fünûn

XIX. yüzyıl, Türkiye’de yarım kalmış ansiklopediler çağıdır. Bunlar arasında en tanınmış olanları, Salih Zeki Bey’in Kâmûs-ı Riyâziyyât’ı ile Filozof Rıza Tevfik Bey’in Mufasssal Kâmûs-ı Felsefe’sidir.



1

9. yüzyıl, Türkiye’de (bir bakıma) yarım kalmış ansiklopediler çağıdır. Bunlar arasında en tanınmış olanları, Salih Zeki Bey’in Kâmûs-ı Riyâziyyât’ı

(Matematiksel Bilimler Ansiklopedisi, Cilt 1, İstanbul 1897) ile Filozof Rıza Tevfik Bey’in Mufasssal Kâmûs-ı Felsefe’sidir (Ayrıntılı Felsefe Ansiklopedisi, 2 Cilt, İstanbul 1916-1920). Bunlardan önce, Ömer Subhi ile Mehmed Nuri’nin yazmaya başladıkları Müessisîn-i Fünûn da (Bilimlerin Kurucuları, Birinci Cilt, İstanbul 1885) aynı âkıbete uğramış ve bildiğimiz kadarıyla sadece bir cildi basılabilmıştır.

Bilim tarihinde iz bırakmış büyük bilginlerin yaşamöyküleri ile buluşlarını anlatmak amacıyla düzenlenmiş bu resimli ansiklopedinin söz konusu cildinde, genellikle Fransızca kaynaklardan yararlanılmış ve sırasıyla İbn Sînâ, Apollonios, Arago, Arkhimedes, Aristoteles, Stephenson, D’Alembert, el-Battânî, el-Hasan (İbnü’l-Heysem), Alfonso, el-Memun, Amper, Empedokles, Anaksagoras, Anaksimandros, Anaksimenes, Anthemios, Andreas Vesalius, Agnesi, Eukleides, Eudoksos, Euler, Hammer (Georg Christoph), Uluğ Bey, Barrow, Bacon (Roger), Bayer (Johann), Bernard Palissy, Bernoulli, Bernoulli (Jacques), Bernoulli (Birinci Jean), Bernoulli (Birinci Nicola), Bernoulli (Daniel), Benjamin Franklin, Bradley (James), Briggs (Henry), Buffon, Beaune (Florimond

de), Briege (Juste), Pappus, Pascal, Batlamyus, Proklos, Plinius (Yaşlı), Poseidonios ve Picard (Jean) gibi Doğu’dan ve Batı’dan tam 45 isme yer verilmiştir.

Pekiye, çağımızın önde gelen başvuru kaynaklarından Dictionary of Scientific Biography’ye (16 Cilt, Editör: Charles C. Gillispie, New York 1970- 1980) benzeyen ve Türk Bilim Tarihi Yazını’nda seçkin bir yer işgal eden bu yapıtın yazarları kimlerdir?

İbrahim Alâettin’in Meşhur Adamlar (Dört Cilt, İstanbul 1933- 1936) adlı ansiklopedisinin ilgili maddesinden öğrendiğimize göre, Ömer Subhi (1864- 1894), Erkân-ı Harb zâbitlerindendir. 30 yaşında ölmesine karşın çok sayıda eser vermiştir ve bunlar arasında meselâ Hüdavendigâr Vilâyeti’nde Bir Hafta Seyahat (İstanbul 1890), Memâlik-i Osmaniyyenin Mufasssal Coğrafyası, Trablusgarb ve Bingazi ile Sahrâ-yı Kebîr ve Sudan-ı Merkezî (İstanbul 1889) ve Yunanistan-ı Kadîm Menba-ı Medeniyet midir? de bulunmaktadır.

Mehmed Nuri’nin tarihî hüviyetini belirlemek ise mümkün olmamıştır. XIX. yüzyılın ikinci yarısında bilimsel yayınlar yapan en az dört tane Mehmed Nuri bulunmaktadır ve Müessisîn-i Fünûn yazarı, meselâ Topografya’nın (İstanbul 1886) yazarı coğrafyacı Mehmed Nuri de olabilir, Mebâdî-i Hesâb’ın (Bursa 1884) yazarı matematikçi Meh-

med Nuri de (Totrakanlı) olabilir; belki her ikisi de değildir, belki her ikisi de aynı şahıstır!!!

Müessisîn-i Fünûn’un nisbeten genişçe yazılmış “Buffon” maddesinde, yazarlar bu doğa bilgininin çalışmalarını anlatırken bir yerde, “Ve bazı bilim tarihçilerinin iddialarına göre, 39 sene mütemadiyen sarf ettiği mesai sayesinde doğa tarihi ile jeolojinin bihakkın kuruculuğu şerefini aldı.” dedikten sonra Kırmıli Aziz Bey’in (1840-1878) Kimya-yı Tıbbî’sinin Mukaddime’sinden naklen şuna dikkat çekmişlerdir ki Buffon’dan beş-altı yüz sene önce meşhur İslâm filozoflarından İbn Sînâ da, zamanın jeoloji ilmine oldukça uygun düşen birçok malumat beyan etmiştir. Meselâ Risâle fî Kıyâm el-Ard ve fî Hayyizihâ adlı bir çalışmasında, dağların oluşumunda iki nedenin etkili olduğunu savlamıştır. Bunlardan birisi, güçlü yer hareketleri, yani depremler sebebiyle yer kabuğunun kabarması, diğeri ise su akıntıları sebebiyle yer kabuğunun oyulmasıdır. Bununla birlikte İbn Sînâ’ya göre, -sonradan Buffon’un da vurgulayacağı üzere- bu türden yeryüzü değişimleri ancak uzun asırlar içinde gerçekleşebilmektedir.

Ömer Subhi ile Mehmed Nuri Beyler, Reisü’l-Hükemâ’nın (yani Filozofların Önderi’nin) konuya yapmış olduğu katkılara değinmekle birlikte, eleştirmekten de geri kalmamakta ve doğal güçlerin yeryüzüne yapmış olduğu etkiler konusunda İbn Sînâ’nın “Su ve havanın yumuşak taşları çözünümüne uğrattığı, ama sert taşlar üzerinde etkide bulunmadığı sâbittir.” biçimindeki görüşünü gerçeğe aykırı bulmaktadırlar.



Antik Çağ'da bilim: Hint

Charaka, Samahita adlı eserinde Ayurvedik prensipleri ve uygulamalarını toplamıştır. Yaklaşık 2000 yıl boyunca standart el kitabı olarak kullanımda kalmış ve Arapça ve Latince dâhil pek çok dile çevrilmiş olan bu eser, fizyoloji, hastalık sebepleri ve embriyoloji gibi çeşitli konular ve sindirim, metabolizma ve bağışıklık kavramlarıyla ilgilidir.

Hindistan'da ortaya çıkmış olan bilim tarihi açısından ilginç en eski uygarlıklar, Pencab'daki Harappa Uygarlığı (M.Ö. 3000) ile Mohenco-daro'daki İndus Vadisi uygarlığıdır. Yazılı belgelerin bize ulaştığı en eski Hint uygarlığı ise M.Ö. 2000 yılı sonlarında Asya steplerinden göç etmiş Ari kabilelerinin Ganj Nehri boyunca kurdukları uygarlıktır. Bu uygarlığın mensupları, bir satranç tahtasındaki çizgilere benzer düzgün bir plana göre ve belirli büyüklükte iyi pişmiş tuğlalardan kentler kurmuşlar ve özel biçimleri olan çanak çömlekten ev aletleri yapmışlardır.

Bu gelişmeler, yöntemli bir ağırlık ve ölçü sistemleri bulunduğunu düşündürmektedir. Gerçekten de gri kuvars kayalardan dikkatle kesilmiş küçük parçalardan oluşan çok büyük ağırlık birimleri vardı. Değişik yerlerdeki kazılarda bu parçaların 1: 2: 8/3: 4: 8: 16: 32: 64: 160: 200: 320: 640 oranlarına sahip oldukları anlaşılmıştır. Böyle bir ağırlık sistemiyle Antik Çağ'da başka yerde karşılaşılmaz. Ne yazık ki bu ağırlıklarla ilgili hiçbir rakam görünmemektedir. Dolayısıyla bu çağın matematiği sır olarak kalmıştır. Fakat ticaret aritmetiğini geliştiren bir tüccar sınıfının olduğunu da biliyoruz.

Arilerin kuzey Hindistan'ı istilas (M.Ö. 1500'ler), İndus Vadisi uygarlığının sonu olmuştur. Bundan sonra Hint biliminin gelişmesini, spekülatif ve felsefi düşünceler etkilemiş olmalı. Bu dönem (M.Ö. 1500-500) Vedalar Çağı olarak bilinir. Vedalar, bu dönemle ilgili bilgi kay-

nağımız olan metinlerdir. Bu metinler içinde yer alan Rig Veda ilahilerinde Arilerin yaşam biçimleri, doğal dünyanın gerisinde yatan olgu anlayışları ve olaylarda sabit bir prensibin (rita) olması gerektiği açıklanmaktadır.

M.Ö. 1000-750 yılları arasında Hindistan'da kast sistemi oluşmuş ve rahipler kasti olan Brahmanlar toplum içinde ayrıcalıklı bir yer edinmişlerdir.

M.Ö. 8. yüzyılda bölgede krallıkla yönetilen devletler kurulmuş ve bunlar tahkimat, merkezî idare, büyük boyutlu sulama çalışmaları gibi karmaşık sistemlerin üstesinden gelmek zorunda kalmışlardı. Bu devletler, kralların ve Brahmanların başı çektiği oldukça sınıflaşmış sosyal sistemlere sahiptiler.

Günümüzde yeryüzünün en yaygın dinlerinden olan Budizm'in kurucusu Buddha (aydın anlamında), M.Ö. 560 yılı sırasında bu uygarlık çevresinde, Himala-

Sunak yapımında gereken değişik büyüklükteki tuğla sayısı hesaplarında, daha sonraki Hint cebrinin önemli kısmını oluşturacak belirsiz problemlerin başlangıcı bulunmaktadır.



Harappa uygarlığına ait kalıntı. Dönemin Yazılı metinleri arasında geçmektedir.

yaların güney eteklerinde dünyaya gelmişti. Budizm, Hindistan'dan Asya'ya yayılmış, girdiği ülkelerin düşünce yaşamının temelini oluşturmuştur.

Matematik ve astronomi

Hindistan'da matematiğin ve geometrinin dinî ayinler vesilesiyle doğduğu söylenmektedir. Örneğin; yeryüzü dairesel bir sunakla ve gökyüzü de kare şeklinde bir sunakla temsil edildiğinde, ayın, daireyi aynı alana sahip bir kareye dönüştürmekten ibaret hale geliyordu. İşte burada, geometrinin başlangıçlarını bulmaktayız.

M.Ö. 1000 ile M.S. 1000 yılları arasında Hindistan'da yazılmış pek çok matematik eseri vardır. Veda metinlerinden Sulva Sutralar, antik Hint matematiğine ilişkin bilgi kaynağıdır. Bu metinler, Vedalar Çağındaki ayinlerde kullanılan kurban sunaklarının yapılışıyla ilgilidir. Yedi Sulva Sutra'nın özellikle 3 tanesi, Baudhayana, Apastamba ve Katyayana değerlidir. Bunlarda, kare ve dikdörtgenlerin çizilmesi, kenarların köşegenlerle ilişkisi, eşit kare ve dairelerin çizimi, üçgenlerin karelere ve dikdörtgenlere eşit olarak çizilmesi, verilen iki veya daha fazla kareye eşit ya da verilen iki kare arasındaki farka eşit karelerin çizilmesi gibi konular yer almaktadır. Bu Sulva Sutralar'da yer alan formüllere örnek olarak, dairenin kareleştirilmesiyle ilgili formülü verebiliriz. Baudhayana şöyle demişti: "Eğer bir daireyi kare yapmak isterseniz, dairenin yarıçapını 8 kısma bölün, sonra bu bölümlerden birisini 29 kısma bölün ve bunlardan 28 tanesini atın ve önceki bölmenin altıda birini son bölmenin sekizde birinden çıkarın." $a = r - r/8 + r/8.29 - r/8.29.6 + r/8.29.6.8$ formülü bulunur (a, r yarıçaplı daireye eşit karenin kenarıdır).

Hint matematiğinin başarısı, nesnelerin sayısal niceliği dışında aşikâr bir sayı kavramına sahip olmalarında yatar. M.Ö. 3. yüzyılda sayıları yazdıklarına dair örnekler bulunmaktadır. Bu sistem karmaşıktı, 1'den 9'a ve 10'dan 90'a kadarki sayılar için sıfırlı bir yazma sistemleri vardı. Büyük sayılar için ise sistem çarpımsaldı. Örneğin, 200 sayısının gösterimi, 2 ve 100 sembollerinden oluşuyordu. Hint Uygarlığında sıfır, desimal sistem, cebir

ve algoritma, karekök ve küp kök dâhil bazı matematik kavramlarının doğduğu genellikle kabul edilmektedir. Sıfır, bir kavram olmanın yanı sıra bir sayıdır da. Ortaya çıkışı, 'sunya' kavramına sahip Hint felsefesi sayesinde olmuştur. 'Sunya'nın tam karşılığı boşluktur ve sıfır, bu felsefi kavramı temsil etmek üzere türetilmiş bir sembol olarak doğmuştur.

Sunak yapımında gereken değişik büyüklükteki tuğla sayısı hesaplarında, daha sonraki Hint cebrinin önemli kısmını oluşturacak belirsiz problemlerin başlangıcı bulunmaktadır.

Antik Çağ Hintlileri tapınaklarının duvarlarını geometrik motiflerle süslemiş



İndüs Vadisi uygarlığında yöntemli bir ağırlık ve ölçü sistemleri bulunduğu düşünülmektedir.

lerdi ve bazı geometri kuramlarını biliyorlardı.

Hint matematiğinin Ortaçağ'daki şaheserleri, kronolojik olarak bu yazının sınırları dışında kaldığından, üzerinde durulmamıştır.

Astronomiyle ilgili en erken yazılara, M.Ö. 2000 tarihli Rig Veda'da rastlanmaktadır. Yalnızca astronomiye tahsis edilmiş en eski kitap ise, muhtemelen Jyotisha Vedanga'dır (M.Ö. 500) Buradan öğrendiğimize göre, yeni ve dolunay safhalarını hesaplama kuralları gereğince 5 Güneş yılında 67 Ay ayı bulunmaktadır.

Eski Hint kozmolojisi, genellikle kareye ve küpe dayanır. Yeryüzü, bir köşesi güneye doğru uzanan ve tepede bir noktaya doğru yükselen ardışık ortak merkezli karelerin oluşturduğu bir piramide benzeyen bir kare üzerine dayanıyordu. Bu piramit şeklindeki yapının tepesinde, yükseldikçe genişleyen bir piramit şeklin-

de Meru Dağı vardı. Bunun etrafında, yatay düzlem üzerinde benzer kareler oluşturan Güneş'in yörüngesi uzanır; Güneş düzlemi üzerinde Ay'ın benzer yörüngesi bulunur. Bunun da üzerinde, yükseklikleri artan farklı gezegen düzlemlerinin bulunduğunu tahmin edebiliriz.

Daha sonraları Meru kozmolojisi, temel biçim olarak daireyi benimsedi. Bu radikal değişikliğe Surya Prajnapti'de (M.Ö. 200) rastlamaktayız. Burada, yeryüzü, merkezinde Meru Dağı'nın bulunduğu ve kutup yıldızının da hemen üzerinde yükseldiği dairesel bir disk olarak gösterilmiştir. Yeryüzünün etrafını 7 ortak merkezli okyanus ve kıta çevreliyordu,

gezegenler ise Meru Dağı'nın etrafında doğudan batıya doğru ortak düzlemler üzerinde dönüyorlardı. Jambudvipaprajnapti'de daha ileri bir adım atılmıştır: Çevre ve çap arasındaki oranı $\sqrt{10}$ olarak kabul eden hesaplar yapılmış ve ayrıntılı bir geometri ortaya konmuştur. Yayların ve giriş dilimlerinin uzunlukları için sayısal sonuçlar elde edilmiş ve bazı

durumlarda da ikinci derece denklemlerini çözmeleri gerekmişti.

Özet olarak, Hint astronomisinde tutulma hesaplarıyla, Yer'in çevresinin ölçülmesiyle, gravitasyonla ilgili incelemelerle, Güneş'in bir yıldız olmasıyla ve güneş sistemimizdeki gezegenlerin sayısının hesabıyla karşılaşmaktayız.

Hint astronomisinde tutulma hesaplarıyla, Yer'in çevresinin ölçülmesiyle, gravitasyonla ilgili incelemelerle, Güneş'in bir yıldız olmasıyla ve güneş sistemimizdeki gezegenlerin sayısının hesabıyla karşılaşmaktayız.

Fizik

Eski Hint filozoflarının madde dünyasını beş temel elementle sınıflandırmalarında atom kavramının bulunduğu düşünülmektedir. Vedalar Çağı'ndan beri bu beş element görüşü mevcuttu. Bunlar toprak (prithvi), ateş (agni), hava (vayu), su (jaal) ve eter (aksha) idi. Bu elementler duylara bağlıydı, şöyle ki toprak koklamayla, hava dokunma duyusuyla, ateş görmeyle, su tat almayla ve eter duymayla ilgiliydi. Daha sonraları Budist filozoflar eterin yerine yaşamı, neşeyi, bazen de üzüntüyü geçirdiler.

Antik zamanlardan itibaren Hintli filozoflar, eter hariç öteki elementlerin fiziksel olarak dokunulabilir olduklarına ve bu yüzden ufacık madde parçalarından oluştuğuna inanmışlardı. Daha fazla bölünemeyen en küçük parçanın (paramanu) bulunduğunu düşünüyorlardı. Paramanu, Sanskritçe nihai anlamına gelen "param" ile atom anlamındaki "anu" kelimelerinden oluşmuştur. Yani "paramanu" terimi, nihai atom anlamına gelir ve soyut düzeyde atomun parçalanması olasılığını gösteren bir kavramdır. Fakat yine de bu atom terimini günümüzün atom kavramıyla karıştırmamak gerekir.

Buda'nın çağdaşı olan filozof Pakudha Katayana da madde dünyasının atomik yapısıyla ilgili fikirler ileri sürmüştür.

Tıp

Hint tıbbi geleneğe bağlıydı ve diğer bilgi alanlarından yalıtılmıştı. Yaşam sudan doğuyordu ve mikro kozmos olan insan, kaçınılmaz olarak makro kozmostaki kuvvetler tarafından şekillendirilmişti. Hastalık, genel olarak ya organizmadaki bir düzensizliğe ya da insanüstü güçlerin devreye girmesine bağlanıyordu. Bu du-

rumda, duacıların, bu davetsiz misafiri (hastalığı) yatıştıracak duaları ezbere okumaları gerekiyordu.

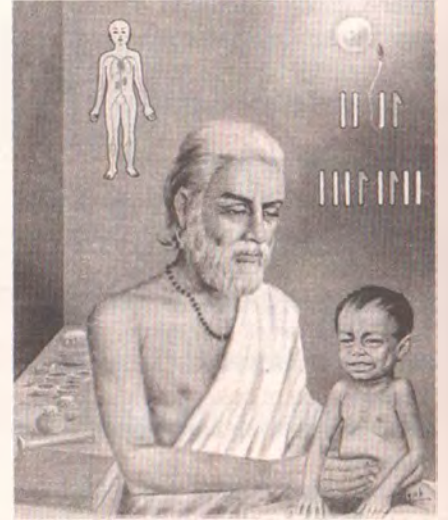
İnsan bedeni, balgam, safra ve nefesten oluşan üç mizacın doğru bir oranda olmalarıyla sağlıklı oluyordu. Bunların doğru oranda olmaları, uygun bir diyetle sağlanabilirdi. Bu mizaçlar, yaşam enerjisi biçimleriydiler ve beden dışındaki makro kozmostaki kutsal güçlere tekabül ediyorlardı. Böylece, soğuk ve ağır olan ve göğüs ve akciğerlerde bulunan balgam, Ay'a bağlıydı. Mizaçlar arasında en önemli olanı nefesti, çünkü nefesin, bedenin canlılığını yönettiğine inanıyorlardı.

Vedalar Çağı tıp metinlerinde bahsedilen hastalıklar arasında, ishal (asrava), ateşlenmek (takman), ödem (jalodara), verem (balasa), tümör (akshata), abse (vidradha), cüzam (kilasa) ve bazı deri hastalıkları ve irsi hastalıklar sayılabilir.

İki Sanskritçe terimin ('ayur' yaşam ve 'veda' bilgi demektir) yan yana gelmesinden oluşan Ayurveda, eski Hint uygarlığında doğmuş olup, kelime anlamı yaşam bilimi ya da uzun yaşama bilimidir. Ayurveda, hastalıklar, bunların belirtileri, teşhis ve tedavi hakkındaki fikirlerden oluşur ve çoğunlukla bitkisel ilaçlara dayanır. Sihirsel tıpla ise hiç ilgisi yoktur.

Atreya ve Agnivesa gibi Hintli araştırmacılar M.Ö. 800 yıllarında Ayurveda prensipleri üzerinde çalışmışlar, ulaştıkları sonuçlardan istifade eden Charaka (Peşaver'de Kral Kanishka'nın saray hekimi olduğu sanılmaktadır), Charaka-Samahita adlı eserinde Ayurvedik prensipleri ve uygulamalarını toplamıştır. Yaklaşık 2000 yıl boyunca standart el kitabı olarak kullanımda kalmış ve Arapça ve Latince dâhil pek çok dile çevrilmiş olan bu eser, fizyoloji, hastalık sebepleri ve embriyoloji gibi çeşitli konular ve sindirim, metabolizma ve bağışıklık kavramlarıyla ilgilidir. Genetiğin başlangıç kavramlarıyla da karşılaşmaktadır. Örneğin, Charaka, doğuştan körlüğü anne veya babadaki herhangi bir kusura bağlamaz, yumurta ve spermden kaynaklandığını düşünür.

Antik Hint'te cerrahi alanında da bazı gelişmeler kaydedilmişti. Bunlar arasında plastik cerrahi, katarakt ameliyatı ve diş cerrahisi sayılabilir. Anestezisi olma-



Charaka, doğuştan körlüğü anne veya babadaki herhangi bir kusura bağlamaz, yumurta ve spermden kaynaklandığını düşünür.

masına rağmen, bazı karmaşık operasyonları yapmayı başarmışlardı. Antik Hint cerrahisi M.Ö. 800 yıllarına kadar uzanır. Cerrahiyle ilgili en eski eser Shushruta Samahita'dır. Shushruta'nın yazdığı bu eserde, 7 cerrahi branşıyla karşılaşmaktayız: Kesme, kazıma, delme, tetkik, çıkarma, tahliye, dikiş atma. Bu kitapta, ölü beden kullanılarak insan anatomisiyle ilgili araştırma yapıldığını da görmekteyiz. Shushruta, cerrahiye genel tıp konusuna dâhil etmiş ve anatomide cerrahinin önemini vurgulamıştır.

Hint ve Yunan tıbbi arasında yakın bir paralellik gören tarihçiler vardır. Örneğin, nefes (Sanskritçe "prana"), Yunancadaki pneumayı çağrıştırmaktadır. Yine, ilk defa Platon'un belirttiği üç mizaç arasındaki doğru uyum fikrinin, Ayurveda kuramından türetildiği düşünülmektedir. Bu etkinin Pers İmparatorluğuyla geçtiği sanılmaktadır.

Ortadoğu ve Uzakdoğu'daki antik uygarlıkları inceledikten sonra, bunlardan çok farklı bir uygarlık düzeyini temsil eden Helen Uygarlığına geliyoruz.

Kaynaklar

- 1) Subhash C. Kak, "Science in Ancient India", A Portrait of India, editörler S.R. Sridhar ve N.K. Mattoo, New York 1997, s. 399- 420.
- 2) Victor J. Katz, A History of Mathematics, 1998.
- 3) Narendra Kumar, Science in Ancient India, Anmol Publications, New Delhi 2004.
- 4) H.J. Störig, İlkçağ Felsefesi Hint Çin Yunan, çev. Ömer Cemal Güngören, Yol Yayınları, İstanbul 1993.
- 5) <http://www.crystallinks.com/indiascience.html>

Eski Hint filozoflarının madde dünyasını beş temel elementle sınıflandırmalarında atom kavramının bulunduğu düşünülmektedir. Vedalar Çağı'ndan beri bu beş element görüşü mevcuttu. Bunlar

Nesne nedir?

İmgesel bir nesne olarak ego ve narsisizm

Ayna görüntüsü ile birlikte dışarıda kalan ego, hareketsiz, donmuş ve heykelleşmiş olarak kalır. Bu sağlıksız kendilik temsilcisi, toplumsal simgesellikle alışveriş içine girilerek, özne-öteki diyalektiği içinde, simgesel kendilik temsilcisinin zihinde oluşması ile aşılabılır.

"Fenomen bir görünüşe çıkış ve kayboluş sürecidir".(1) Nesneyi bir fenomen olarak ele almak yanlış olmaz, bu durumda nesnenin görünüşe çıkıp kaybolduğu yeri de bilinç olarak ele almak gerekir. Nesneyi tanımlamak için nesnenin bilinçte oluşan temsilcisinin varlığını tanımlamak şarttır, temsilcisi olmayan nesneyi bilinç tanıyamaz. Bir şeyin bilinçte temsil edilmesi için ise onun yok olması gerekir. Örneğin anne memesiyle ilk kez karşılaşmış olan bebeğin zihninde henüz memenin temsilcisi yoktur, ancak bebeğin karnı doyup da meme ortadan çekildikten sonra, bebek hallüsinatuar biçimde doyumu ve kendisine bu doyumu yaşatan nesne-

yi deneyimlemeye başlar, bebek doyumu oluşturan "nesne"nin hayalini kurmayı sürdürür. Bunun gerçekleşmesi için memenin o anda ortada olmaması gerekmektedir, ortada olan bir "nesne"nin hayalini kurma gereksinimi de oluşmaz. Bu ilk hayalleme, nesnenin zihinde oluşan ilk temsilcisidir aynı zamanda. Bebeğin yaşam deneyimi geliştikçe, iletişime girdiği tüm "nesne"lerin temsilcilerini zihninde oluşturur. Bu nedenle bir fenomen olarak nesneden söz ediyorsak, nesnenin zihinsel temsilcisiinden söz ediyor oluruz. Bunun aksini Hegel, "insancanın karşıtı olan hayvancalık, duyumda kalmak ve ancak duyum yoluyla anlaşabilmekte yatar" (2) biçiminde tanımlar.

Bu durumda insan bilincinde bir kendilik kavramının oluşabilmesi için, bu kavramın zihindeki temsilcisinin ve bu temsilcinin öncü temsilcilerinin bulunması gerektiği sonucuna ulaşabiliriz. Hegel, "insanın varoluşu, bir bilinçler ortaklığının gerçekleşmesinde bulunur" (3) der. Demek ki kendisi olarak insan, bilinçte

Doğumu izleyen ilk dönemde insan kendi içinde bir varlıktır, bu dönemde bir kendilik bilinci oluşmamıştır çünkü henüz bilinç kendisini kendi dışında yakalayamamıştır. Kendilik kavramının gelişebilmesi için, önce bilincin kendisini kendisinin dışında yakalaması gerekir.



Hegel, "insanın varoluşu, bir bilinçler ortaklığının gerçekleşmesinde bulunur" der.

1) Hegel, Çev. Nejat Bozkurt, Say Yayınları, 3. Baskı, 2009, İstanbul, s. 70

2) age, s. 71

3) age, s. 71

bir temsilcidir, önce kendi bilincinde, sonra da bilinçler ortaklığında. Nesnenin bilinçte temsilcisinin oluşma sürecinin aynısını, kendilik de bir nesne olarak yaşamalıdır. İnsanın kendi bilincinde, kendisi için bu süreci tanımlamak karmaşık görünebilir. Doğumu izleyen ilk dönemde insan kendi içinde bir varlıktır, bu dönemde bir kendilik bilinci oluşmamıştır çünkü henüz bilinç kendisini kendi dışında yakalayamamıştır. Kendilik kavramının gelişebilmesi için, önce bilincin kendisini kendisinin dışında yakalaması gerekir. Bunun için çocuğun kendisini, hissettiğinden farklı olarak, dışarıda görmesi gerekir. Bunun bedeli de yabancılaşmadır. Kendine yabancılaşmayan hiçbir bilinç, kendisini nesne olarak yakalayamayacağı için, kendi bilincinde kendisinin temsilcisini oluşturamaz. Yani bilincin, o ana dek içsel varsaydığını dışsal olarak deneyimlemesi gerekir. Bunun ilk adımı memeden kesmedir.

Bilincin kendilik kavramını oluşturabilmesi için, kendi dışında yakaladığı bir kendiliğin, kendi içinde bir temsilcisini oluşturması gerekiyorsa, bilinç kendiliğini kendi dışında nerede yakalamaktadır? Kendine yabancılaşan bilinç, ilk olarak, kendi bilincinde anne için oluşturmuş olduğu temsilcinin bir kenarında kendisine yer bulur. Bu yer, daha çok annenin tutuşu, davranışı, bakışı ve

Kendine yabancılaşan bilinç, ilk olarak, kendi bilincinde anne için oluşturmuş olduğu temsilcinin bir kenarında kendisine yer bulur. Bu yer, daha çok annenin tutuşu, davranışı, bakışı ve gözlerindedir.



Ego oluşumu, aynalama evresinin daha ileri dönemlerinde oluşur.

gözlerindedir. Bu yabancılaşma ve dışsallaşma ile bilinç kendi içinden dışarıya çıkmış olur, bu adım aynalama döneminin başlangıcıdır. Burada en önemli nokta, "Öteki" olarak annenin varolması ve yokolması dönemlerinde, annenin zihinsel temsilcisinin bir kenarında varolan çocuğun kendiliğinin de aynı zamanda varolup yokoluyor olmasıdır.(4) Ancak bu yokolmalar, çocuğun bilincinin, kendi kendiliği için de bir zihinsel temsilci oluşturmasını teşvik eder, çünkü daha önce belirtildiği gibi, bir nesnenin zihinsel temsilcisinin oluşabilmesi için onun yokolması gerekir. Böylece bir "nesne" olarak kendimizi kendi bilincimizde oluştururuz.

Ego oluşumu, aynalama evresinin daha ileri dönemlerinde oluşur. Kendisini aynada gören ya da kendi yaşıtını gören çocuk, bu görüntünün mükemmelliğine hayran olur. Henüz kendi vücudu üzerinde kontrol sahibi olamayan ve kendi vücudunu henüz bir bütünlük oluşturamayan, biçimsiz parçalardan oluşan bir yapı olarak gören çocuk için, bu ayna görüntüleri hayranlıkla tapınılacak bir mükemmellik temsilcileridir.(5) Çocuk kendisine baktığında gövdesinin bir kısmını, kollarını ve bacaklarını gö-

rür, kafasını göremez. Oysa aynada çocuğa, herşeyi yerli yerinde olan bir estetik mükemmellik görünmektedir. Bu mükemmellik, çocuğun kendiliğini, bu görünüme dışsallaştırmasını teşvik eder. İşte egoyu yaratan şey, aynadaki bu mükemmel imgedir, yani ego başlangıçta bütünüyle görsel ve imgeseldir, öyle de kalır. Aynadaki mükemmel estetik görüntüdeki bir kendilik temsilcisi olarak ego, çocuğun kendi üzerinde hâkimiyet kazanmasının öncesinde geliştiği için, omnipotensin ve de dolayısıyla narsisizmin nedenidir. Çocuk bu dönemde tüm libidosunu bu görsel imgesel bütünlüğün zihinsel temsilcisi olan egoya yatırır. Ego, imgesel-narsisistik dönemde, libidinal kateksisin üzerinde toplandığı omnipotent bir zihinsel kendilik temsilci olarak görsel-imesel bir nesnedir. Egonun kendilik ile spekülâtif birliği gerçekleşmez ve kendilik imge ile barışmaz.(6) Ayna görüntüsü ile birlikte dışarıda kalan ego, hareketsiz, donmuş ve heykelleşmiş olarak kalır. Bu sağlıklı kendilik temsilcisi, toplumsal simgesellikle alışveriş içine girilerek, özne-öteki diyalektiği içinde, simgesel kendilik temsilcisinin zihinde oluşması ile aşılabilir.

4) Lacan, *The Absolute Master*, Mikkel Borch-Jacobsen, Stanford University Press, 1991, California, s. 48

5) *age*, s. 49

6) *age*, s. 52

İlaçların marketlerde satılmasının hazırlıkları yapılıyor

Prof. Dr. Recep AKDUR

Damar sertliğinde kolesterol düşman olarak tanımlanmıştır. Daha sonra çözüm olarak kolesterol düşürücü ilaçlar sunulmuştur. Tıp kahramanları bu ilaçları tüketme yarışında soluksuz faaliyetlerini yapay olarak yarattıkları hastalıklı hastalarında kullanarak damar sertliğinin tedavisi konusunda toplumu tekrar ikna edeceklerdir.

Serbest piyasada, diğer mal ve hizmet üreticileri müşterileri ile doğrudan muhatap olur. Satışın gerçekleşmesi için üreticinin tüketiciyi ikna etmesi yeterlidir. Alışveriş karşılıklı ve serbest bir rıza ilişkisi ile sonlanır. Piyasa değişimi ile talep, üretici ve tüketiciler tarafından belirlenir. Oysaki ilaçta öyle mi? Üreticinin ürettiği ürün yani ilaç, tüketiciye araçlar (hekim ve eczacı) eliyle ulaştırılır. Bir ilacı önce hekim reçete edecek, sonra da eczacı verecek. Üreticinin önünde iki basamaklı bir aracılık/yetki söz konusudur. Başka bir anlatımla ilaç, üreticisinden tüketicisine iki kontrol süzgeci ile ulaştırılan ender ürünlerden biridir. Üreticinin bu süzgeçlerden kurtulmasının en kestirme yolu, ilaçların marketlerde satılmasıdır.

İlaç üretim ve tüketim ilişkileri ağında, ilacı reçete etme ya da talep yaratma gücü nedeniyle hekimler çok özel bir yere sahiptir. Diğer ürünlerde müşteri sayısını yani talebi doğrudan üretici-tüketici ilişkileri belirlerken, ilaçta talebi belirleyen hekimdir. Bu nedenle ilaç üreticileri indinde hekim, serbestçe talep oluşturmanın önündeki en büyük engeldir. Üretici ile müşterisi arasında bir baraj /tüketimi kısıtlayan/ belirleyen kişidir. Bundan ötürü de hekimleri hiç sevmeyiz. Onları devre dışı bırakmak için elinden geleni yaparlar. Bu bağlamda en sık başvurulan yol ve yöntemler; bilgisi algısı (paradigması) ilaç tekellerince oluşturulmuş hekim yaratma, çıkar birliği oluşturma ve hekimleri devre dışı bırakma olarak sıralanabilir. Bunlardan en kolay ve ekonomik olanı devre dışı bırakmaktır

Hekimi devre dışı bırakmanın en pratik

yolu ise reçetesiz ilaç satışlarıdır. Reçetesiz ilaç satışının iki yolu vardır. Birinci yol eczacıların yasa ve etik sorunu olacak bir biçimde reçetesiz ilaç satmalarıdır. İkincisi ise OTC (tezgah üstü) ilaç kavramı çerçevesinde, ilaçların büyük çoğunluğunu içeren bir liste yapılarak, reçetesiz ilaç satışını yasal ve etik bir çerçeveye oturtmaktır. Hangi yolla olur ise olsun, reçetesiz ilaç satışları eczaneler aracılığı ile yapıldığında, eczacılar bundan fazla rahatsız olmazlar.

Reçetesiz ilaç satışları eczaneler aracılığı ile yapılır ise, eczacıların bir tür hekim rolü oynaması kaçınılmaz olur. İlaç danışılan/talep belirleyen kişi-meslek yani ilaç üreticilerinin talebi serbestçe belirlemesinin önünde bir engel oluştururlar. Üstelik eczacılar ilaç kârından pay da alıyorlar. Bu nedenlerden ötürü ilaç tekelleri eczacıları da sevmeyiz ve devre dışı bırakmak isterler. İşte bu noktadan itibaren sıra eczacıların devre dışı bırakılmasına gelir. Eczacıları devre dışı bırakmanın en pratik yolu ise ilaçların marketlerde satılmasıdır. Geçtiğimiz günlerde RTÜK yasası değiştirilerek radyo ve televizyonlarda reçetesiz ilaçların reklamına izin verildi. Bu izin eczacıları devre dışı bırakmanın, ilaçların marketlerde satılmasının ön hazırlığıdır.

Nerede satılır ise satılsın, hangi ilaç olur ise olsun, ilaçları reçetesiz satılması kişi ve halk sağlığı için çok sakıncalıdır. Bir-



Marketlerden alınan ilaçların uyuşturucu ve benzeri amaçlarla kullanılması ise başka bir boyut.

rakın reçetesizini, her yıl reçeteli ilaçlar nedeni ile binlerce insan ölmekte ve sakat kalmaktadır. Marketlerden alınan ilaçların uyuşturucu ve benzeri amaçlarla kullanılması ise başka bir boyut.

Hem sağlık çalışanlarının hem de halkın gözü açılmalıdır. Bu gidiş engellenemez ise, çok yakın bir gelecekte ilaçlar marketlerde satılacak, insanlar ilaçların adını ve sanını reklamlardan öğrenecek ve bu reklamlardaki övgülerden hareketle ilaç kullanacaktır. Bunun halk sağlığına getireceği zararlar, kaybedilecek canlar tekellerin umurunda değil. Dünyada ciro su en yüksek sektör olabileceği hırsı gözlerini bürümüş. Halihazırda dünyada ciro su en yüksek sektörler sıralamasında bir trilyon dolara yakın ciro su ile enerji ve silah sektöründen sonra ilaç, üçüncü sırada geliyor. Bu sıralamada birinci sıraya tırmanmanın yolu ilaçların marketlerde satılmasından geçiyor.

Koroner Arter hastalığı

Dr. S. Fehmi KATIRCIOĞLU

Koroner arter hastalığı hiç belirti vermeyebilir. Hastalığın şiddeti ve bulguları zaman içinde değişiklik gösterir. Hastalık ilerledikçe kalbin beslenmesi bozulur. Kalbe yeterince kan gitmez ve göğüs ağrısı başlar.

Kalp hastalıkları dünyada en çok ölüme neden olan hastalıkların başında gelir. Bu nedenle hastalığın tanınması ve bilinmesi önemlidir. Koroner arterler, kalbin etrafını saran kalbin beslenmesi için gerekli kabı sağlayan atardamarlardır. Beslenme bozukluğu, aşırı yemek yeme, yanlış beslenme, hareketsiz yaşam, sigara, stresli yaşam, kan basıncı yüksekliği gibi nedenlerden dolayı bazı sayırlık maddeleri damarlarda birikir. Damar duvarı elastik yani genişleyebilen bir yapıda olmasına karşın damar iç çeperinde biriken maddeler damar esnekliğini bozar. Damar içinden kanın akması için daha yüksek basınca gereksinim doğar ve bu nedenle kalp daha çok çalışır. Sonuçta gelişen kısır döngü hasta damarı daha çok bozarak damarlarda daralmaya yol açar. Damar çeperinde bulunan düz kaslar esneme özelliğini yitir.

Zaman içinde damar içinde kan akımı azalır ve damar sertliği dediğimiz tablo oluşur.

Kimler tehlike altındadır?

Bu hastalığa ait bulgular her yaşta görülebilir. Fakat özellikle erkeklerde 50, kadınlarda 70 yaşından sonra en fazla görülür. Yaş, bu hastalığın ortaya çıkmasında önemli bir faktördür. Genelde 50 yaşından sonra ortaya çıkan bu hastalık erkeklerde kadınlara oranla sık görülür. Kadınlarda salgılanan östrojen hormonu koroner arter hastalığından korunmada önemli bir etmendir. Ama menopoz döneminden sonra bu hormonun miktarı azalacağından koroner damar sayırlığı tehlikesi artmaktadır.

Sigara bu hastalıkta da, hastalığın oluşmasında da önemli bir etmendir.

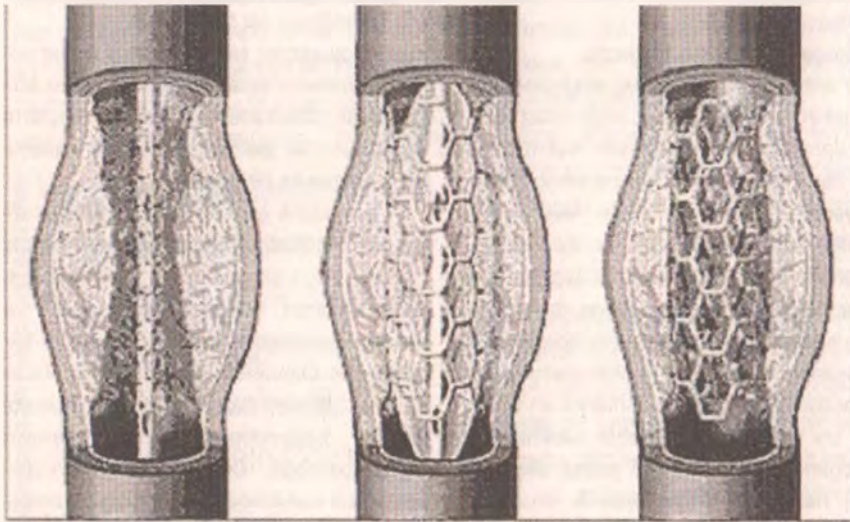
Koroner arter hastalığı hiç belirti vermeyebilir. Hastalığın şiddeti ve bulguları zaman içinde değişiklik gösterir. Hastalık ilerledikçe kalbin beslenmesi bozulur. Kalbe yeterince kan gitmez ve göğüs ağrısı başlar.

Düzensiz ve aşırı yağlı beslenenlerde kolesterol düzeyi yükselir. Kan basıncı (tansiyon) artar. Şeker hastası olanlar da damar sertliği tehdidi altındadır. Aşırı alkol kullananlarda da bu hastalığa yakalanma oranı artar. Stresli bir yaşam sürenler, spor yapmayanlar, hareketsiz bir yaşam tarzı seçenler de risk altındadır.

Şüphesiz genetik faktörler koroner damar sertliği oluşmasında önemli etkenlerden biridir. Bu hastalığa ait olumsuzluk etmenleri kolesterol yüksekliği, şeker hastalığı, sigara, stres, hareketsizlik yinelenmesi gereken önemli faktörlerdir.

Koroner Arter hastalığının belirtileri

Koroner arter hastalığı hiç belirti vermeyebilir. Hastalığın şiddeti ve bulguları zaman içinde değişiklik gösterir. Hastalık ilerledikçe kalbin beslenmesi bozulur. Kalbe yeterince kan gitmez ve göğüs ağrısı başlar. Ağrı sol kola ve çene-ye yayılır. Bazen kolda uyuşma hissi verir. Koroner arter hastalığı olanların yakınmalarından biri de hareket ederken



Üstünde stent olan balon, damardaki darlık bölgesine iletiliyor

Balon şişirilerek stent yerleştiriliyor

Balon geri alınıyor, stent yerinde kalıyor

zorlanmalarındır. Ağrı, ani hareketlerde ve yokuş yukarı yürüyüşlerde belirgindir. Hastalar, ağrı nedeni ile hareketi tamamlamamazlar, dinlenme ihtiyacı hissederekler. Dinlenmeden sonra bu ağrı geçebilir. Ayrıca, nefes almada güçlük çekme, göğüste baskı hissi ve yanma, yorgunluk kalp hastalığının belirtisi olabilir. Stres durumunda bu şikâyetlerin arttığı gözlenebilir. Damarlarda daralma sonucu vücudun ve kalbin kan ihtiyacı karşılanamamaktadır. Bu aşamadan sonra koroner arter hastalığının ilk belirtisi kalp krizi tehlikesi belirir. Damar tıkanır, doku beslenemez. Damarın tıkanmış olduğu bölgedeki kalp dokusunda ölüm olur. Bu durum kalp krizi dediğimiz tablo olup o bölgedeki kalp dokusunun dolaşımı destekleyememesi anlamına gelmektedir. Bu aşamaya genellikle hemen gelinmez, öncesinde uzun sinsi bir dönem geçer. Hastanın hayatını tehlikeye atan bir durumdur, hastaneye başvurulması gerekir. Ana kalp damarlarından biri tıkanmış ise kalp krizi anında ölüm görülebilir.

Koroner Arter hastalığı tanısı

Hastalığın tanısı için bazı tetkiklere gerek vardır. Bu tetkikler şunlardır

* **EKG:** Elektrokardiyografi adı verilen bu incelemede kalbin atım düzeni, koroner arter hastalığı ve geçirilmiş kalp krizi hakkında bilgi elde edilir.

* **Eforlu EKG:** Hasta koşu bandı üzerinde koşarken kalp elektrosu kaydedilir. Damarların kalbi ne kadar ölçüde beslediğine bakılır.

* **Talyum miyokart sintigrafisi:** Talyum nükleer tıpta kullanılan bir maddedir. Bu madde damardan verilerek kalp kasının beslenmesine bakılır. Bu incelemede yöntemle kalbin yeteri kadar beslenmeyen bölgeleri saptanır.

* **Ekokardiyografik inceleme:** Kalbin yüksek ses yansınımı ile incelenmesi yöntemidir. Kalp kasının kasılması ve kalp kapak bozulması hakkında bilgi elde edilir.

* **Koroner anjiyografi:** Damarların net bir şekilde görülmesi için damar darlığını inceleyen bir yöntemdir. Genelde

Tedavide temel amaç tıkalı kalp damarlarına kan akımını yeniden sağlamaktır. Kalbe yeterli kan akımı sağlanınca yakınmalar kaybolur, hastanın hareket yeteneği artar.

tanı koymanın gerekli olduğu durumlarda uygulanır. Yukarıda özetlenen incelemelerden sonra kesin tanı için uygulanır.

* **Kalsiyum skorlaması:** Koroner damarlarda biriken kalsiyum miktarı ölçülerek koroner arter hastalığı tanısı konulmaya çalışılır. Risk grubundaki hastalara koroner anjiyografi önerilir.

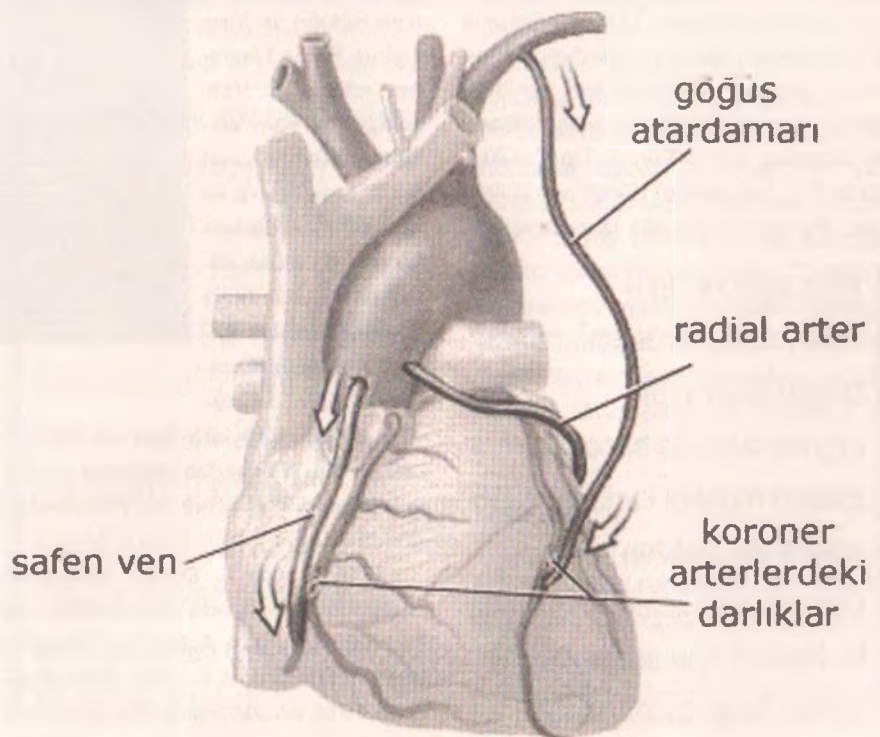
* **BT anjiyografi:** Bilgisayarlı tomografi cihazıyla koroner arterler görüntülenir. Ciddi darlık saptanan hastalara ileri tetkik ve tedavi için koroner anjiyografi yapılır.

Koroner Arter hastalığı tedavisi

Koroner anjiyografi sonrası hasta için gerekli tedaviye karar verilir ve hastaya en uygun tedavi yöntemi seçilir. Her hastaya aynı yöntem uygulanamaz.

Hastanın durumu ve şartları göz önünde tutularak ilaç tedavisi, perkütan koroner girişim (balon/stent) ya da cerrahi tedavi seçilir. İlaç tedavisi koroner damarlarda % 60'ın altında darlık varsa ya da hastanın koroner damar yapısı girişimsel tedaviye uygun değilse yeğlenir. Daha önemli darlıklarda balon/stent ya da cerrahi tedavi seçilir. Balon/stent işlemi damardaki darlık bölgesine darlığı giderecek şekilde kafes (stent) yerleştirme işlemidir. Cerrahi tedavi ise darlık bölgesini atlayarak atardamar ya da toplardamar aracılığı ile darlık bölgesine köprülenme işlemi yapmaktır. Atardamarlar genellikle iman tahtasının iki yanından, koldan çıkarılan atardamarlardır. Toplardamarlar ise bacadan alınan toplardamarlardır. Bu damarlar aracılığı ile kalp damarları yeniden kanlanırlar.

Tedavide temel amaç tıkalı kalp damarlarına kan akımını yeniden sağlamaktır. Kalbe yeterli kan akımı sağlanınca yakınmalar kaybolur, hastanın hareket yeteneği artar. Çok damar hastalığında ve sol ana koroner arterin darlığında kalıcı ve uzun süreli tıbbi yarar için cerrahi tedavi yeğlenir.



Ali Tefvik Salim (Tefvik Sağlam), tifüs, kolera, veba, sıtma mücadeleleri ve Ülkemizde veremle savaşın başlaması

Dr. Uygur ER

11 Temmuz 1963 günü bir anını bile mücadele dışında geçirmediği 81 yıllık ömrünü tamamladı. Tüm mal varlığını Verem Savaş Derneği'ne bağışlamıştır. Ölümünden 9 yıl sonra tıbbı, Türkiye'ye ve insanlığa yaptığı hizmetler nedeniyle TÜBİTAK hizmet ödülllerinden birine Dr. Tefvik Sağlam layık görülmüştür.

27 Mayıs 1882 günü İstanbul'da doğdu. Babası sedaret şifre kalemi müdürü Mehmet Salim Bey, annesi Nevber Hanımdır. Sultanahmet'teki Nakilbent Okulu'nda ilköğrenimini bitirip, 1891 yılında Soğukçeşme Askeri Rüştiyesi'ne devam etti. 1895 yılında bu okuldan mezun olarak Çengelköy Askeri Tıbbiye İdadisi'ne başladı.. 1898 yılında buradan Demirkapı'daki Mekteb-i Tıbbiye-i Şahane'ye geçti ve 1903 yılında tabip yüzbaşı rütbesi ile bu okuldan mezun oldu.

Mezuniyet sonrası bir yıl Topkapı Sarayı içindeki Gülhane Tatbikat Hastanesi iç hastalıkları Kliniği'nde çalıştı. 1906 yılında Mekteb-i Tıbbiye-i Şahane İç Hastalıkları öğretmen yardımcılığı sınavını kazandı. Gülhane'den ayrılarak askeri ve sivil tıbbiyelerin birleştirilmesi ile oluşmuş Dar'ül Fünun Tıp Fakültesi'nin 3. İç Hastalıkları Kliniği'nde Süleyman Numan'ın yanında laboratuvar şefi

oldu. 1909 yılında "İç hastalıklarında klinik teşhis" isimli kitabını yayımladı. 1912 yılından Cumhuriyet'e kadar Balkan Savaşı'nın da memlekette yol açtığı gereksinimini göz önüne alarak askeri hekim olarak çalıştı.

Balkan Savaşı'nın başlamasıyla beraber sırasıyla Selanik Sıhhiye Bölüğü, Hadımköy Sıhhiye Bölüğü ve Yas-sıvıran Bölge Hastanesi'nde çalıştı. Yas-sıvıran'da iken askerler arasında yayılan tifüs ve kolera ile mücadele ederken kendisi de tifüse yakalanınca İstanbul'a gönderildi. Hem iyileşme dönemini geçirmek hem de oradaki yaralı subaylara bakmak için Almanya'nın Wiesbaden şehrinde bir buçuk yıl kaldıktan sonra Tıp Fakültesi'ne döndü.

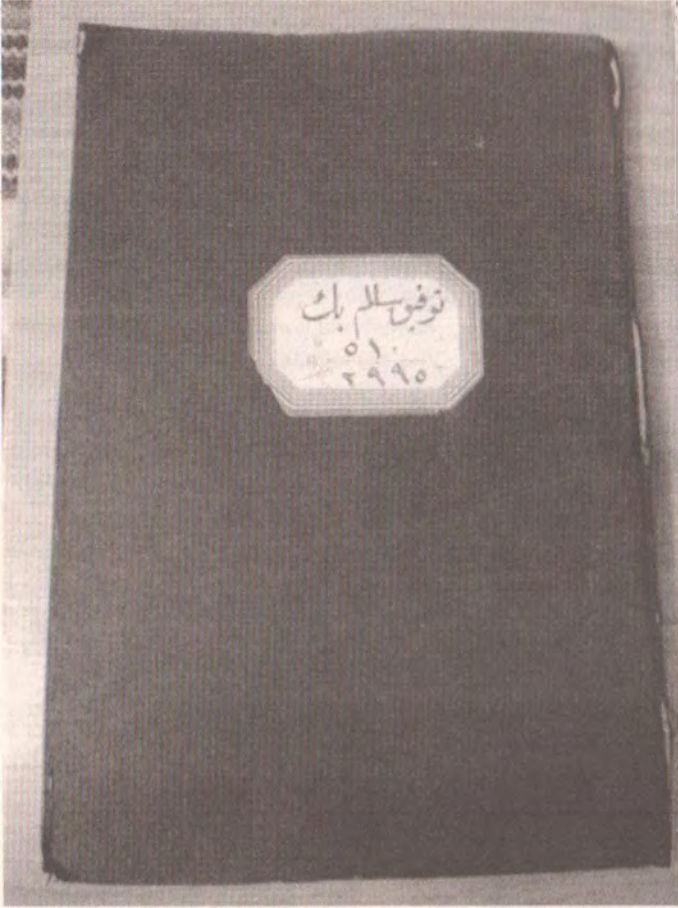
1914 yılında I. Dünya Savaşı'nın başlaması sonucunda üniversiteden bir kez daha ayrılarak Askeri Tıp Okulu'na geçti. İstanbul'daki II. Ordu Baştabipliği'ne 1915 yılında atandı. Bu görevinde



Dr. Tefvik Sağlam

2-3 aydan fazla kalamadan Erzurum'daki III. Ordu'da görevlendirildi. Sarıkamış harekâtında donma ve tifüs olgularında büyük deneyim sahibi oldu. Tifüs aşısı ile ilgili Türkiye'deki ilk önemli araştırmaları yaptı, uygulamaları ile birçok askerinin hayatını kurtardı. 1916 yılında ise Trabzon ve Erzurum'daki kolera salgısında bu hastalık için araştırmalar yapma fırsatı buldu. Bu çalışmaları sırasın-

Tifüs aşısı ile ilgili Türkiye'deki ilk önemli araştırmaları yaptı, uygulamaları ile birçok askerin hayatını kurtardı. 1916 yılında ise Trabzon ve Erzurum'daki kolera salgısında bu hastalık için araştırmalar yapma fırsatı buldu.



Tevfik Sağlam'a ait sicil defteri

da uyguladığı aşıların insana zararlı olduğu yönündeki suçlamalar ile Nemrut Mustafa Paşa divanında yargılandı ancak beraat etti.

Savaş sonrası İstanbul'a bir kez daha döndü, bu kez de veba salgını Ali Tevfik Salim'in yeni uğraşı ve araştırma alanı oldu.

Bu önemli mücadele adamı 19 Ekim 1921 tarihinde Milli Mücadele saflarında yer almak için İnebolu yoluyla Anadolu'ya geçti. Milli Savunma Bakanlığı Ordular Sıhhiye Daire Başkanlığı görevine atandı ancak ertesi yıl istifa etti. Önce Cebeci Hastanesi'ne sonra İzmir Hastanesi'ne atandı, 1923'te Gülhane Hastanesi'nde profesör ve başhekim olarak görevlendirildi. 1925 yılında I. Milli Türk Tıp Kongresi Düzenleme Kurulunda Kongre Sekreteri olarak görev yaptı, Türk Kodeksi Hazırlama Komisyonu'nda yer aldı. 1926 yılında öğretime başlayan Kızılay Hemşire Okulu'nun ku-

rucularından biridir. 1927 yılında tekrar Milli Savunma Bakanlığı Ordular Sıhhiye Dairesi Başkanlığı görevine getirildi, 1928 yılında da askerlikten tamamen ayrıldı.

Askerlikten ayrılması üzerine döndüğü İstanbul'da veremle mücadelesine İstanbul Verem Mücadelesi Cemiyeti'ni kurarak başladı. 1929 yılında kurulan İstanbul Tabip Odası'nın da ilk başkanıdır. 1933 reformu ile İstanbul Üniversitesi kurulduğunda ise ordinaryüs profesör unvanı ile fakülte dekanı oldu.

1943-1946 yılları arasında bu üniversitenin rektörlüğünü üstlendi ve bu dönemde çıkarılan üniversite özerkliği ile ilgili yasanın mimarlarından birisi oldu.

Türkiye'de ilk kez bir Akciğer Hastalıkları (Fitzyoloji) Kürsüsü'nün kurulmasına öncülük etti. 1951'de kurulan kürsünün başkanı oldu. Eşi Naile Hanım'ın adını taşıyan "Naile Sağlam Tüberküloz Enstitüsü"nü kurdu. Kurulmasını sağladığı sanatoryumlar, dispanserler ile İstanbul'da etkin bir mücadele başlattı.

Türkiye'de ilk kez bir Akciğer Hastalıkları (Fitzyoloji) Kürsüsü'nün kurulmasına öncülük etti. 1951'de kurulan kürsünün başkanı oldu. Eşi Naile Hanım'ın adını taşıyan "Naile Sağlam Tüberküloz Enstitüsü"nü kurdu. Kurulmasını sağladığı sanatoryumlar, dispanserler ile İstanbul'da etkin bir mücadele başlattı ve Anadolu'da şubeler açılmasını sağladı. 1948 yılındaki verem konulu kongre sonrası Türkiye Ulusal Verem Savaş Derneği kuruldu ve başkanlığına Dr. Ali Tevfik Salim getirildi. Bu derneğin kurulmasıyla beraber Dr. Sağlam gelir artırıcı tedbir olarak 2537 sayılı yasanın çıkması için çalıştı. Bu yasa belediyelerin eğlence yerlerinden elde ettiği tüm gelirin %10'unun Verem Savaş Derneklerine verilmesini hükmeder.

Türkiye'de Dr. Sağlam'ın başını çektiği etkin verem mücadelesi nedeniyle Dünya Sağlık Teşkilatı 1950 yılında Yakın ve Orta Doğu Uluslararası Verem Savaşı Merkezi'nin Türkiye'de kurulmasına karar verdi. Bu merkezin başkanlığına Dr. Sağlam seçildi. 1959 yılında Uluslararası Verem Savaşı Birliği'ne başkan seçildi. XV. Uluslararası Verem Konferansı'nın İstanbul'da toplanmasını sağladı. Yurt dışında da Beyrut, Şam ve Kahire'de Verem Mücadele Merkezleri kurulmasını sağladı. Verem yanında sıtma ile de etkin mücadele için çalıştı.

11 Temmuz 1963 günü bir anını bile mücadele dışında geçirmediği 81 yıllık ömrünü tamamladı. Tüm mal varlığını Verem Savaş Derneği'ne bağışlamıştır. Ölümünden 9 yıl sonra tıbbı, Türkiye'ye ve insanlığa yaptığı hizmetler nedeniyle TÜBİTAK hizmet ödülleri arasında birine Dr. Tevfik Sağlam layık görülmüş ve ödül İstanbul Üniversitesi Tıp Fakültesi dekanlığına bırakılmıştır.

Kaynakça

- 1) Bengiserp SP. Ord. Prof. Dr. Tevfik Sağlam Paşa. Yeni Tıp Tarihi Araştırmaları. 1995 1:251-271
- 2) Sağlam T. Nasıl okudum. Nehir yayınları, İstanbul, 1991.
- 3) Namal A, Aras Ş, Yürür G. Dr. Tevfik Salim Sağlam. NobelMedikus, Cilt 4, Sayı 2.

Meyan Kökü

Dr. S. Fehmi KATIRCIOĞLU

Türkçe adları: Meyan balı, Pıyan, Bıyan kökü, Ayı kulağı, Tatlı kök, Boyan

Arapça ismi: Şeceretü's-süs

Farsça ismi: Pençi Mihek Latince ismi Radix Liquiritiae

Baklagillerden, ırmak kenarlarında, sulak ve nemli yerlerde yabani olarak yetişen bitkidir. Boyu 50-150 cm bulabilir. Çok yıllık bir bitkidir. Yaprakları kanat şeklindedir. Yaprakçıkları, üstü koyu yeşil, altı grimsi yeşil ve tüylüdür. Çiçekleri; leylaki, açık morumsu leylak, kelebek şeklinde, kupa yaprakları boru şeklinde, boğumlarda genellikle altılı başak görünümündedir. Meyveleri, esmerimsi kırmızı renkte, fasulye kapsülü şeklinde, içinde 3-6adet esmer renkte tohumları bulunur. Kökleri kazık şeklinde, ana kök ve sürgün yan köklerden oluşur. Yan kökler sayesinde bitki kısa zamanda çevresine yayılır. Yan kökler bazen metrelerce uzunlukta dışı grimsi esmerler esmerimsi kırmızı arası renktedir. Türkiye, Akdeniz ülkeleri, Ukrayna, Rusya, Türkistan olup günümüzde ılıman iklimli olan her yörede yetiştirilebilir. Meyan kökleri söküldükten sonra yıkanır, 15-40 cm boylarında doğranarak kurutulur, nemden ve güneş ışınlarında uzakta korunur. Meyan kökleri soyulduktan sonra veya soyulmadan kurutulur.

Meyanın rizom kökü, normal şekere göre elli kat daha tatlı olan glisirizin ile flavon, saponin ve kumarin adı verilen maddeleri; tadı acı uçucu yağlan, nişasta ve yapışkan bitki sıvısını içerir. Kullanıldığı Yerler: Bu kökler ilaç ve bira endüstrilerinde, kolalı içitlerin yapımında kullanılır. Anadolu'da bu kökten şerbet yapılarak içilir. Üç yıllık köklerinden elde edilen meyan balı, koyu renkli toz, çubuk ya da dörtgen şeklindeki parçalar halinde satılır.

Çayı yorgunluk giderici etki yapabilir. Bu çayla yapılan gargara ağız içi yaralarını iyileştirir.

Nezleyi tedavi edici özelliği vardır. Mide ve on iki parmak ülserinde ve gastritte faydalıdır. (Bu durumda yemeklerden sonra içine bir parça tarçın katılmış

meyan kökü çayı içilmelidir.)

Karaciğeri korur. Virüs kökenli karaciğer hasarında önleyici ve koruyucudur. Kronik yorgunluk ve fibromiyalji de belirtileri azaltır, enerjiyi artırır, bitkinliği giderir. Ses kısıklıklarına iyi gelir.

Göğüs yumuşatıcı ve balgam söktürücüdür. Yemekten sonra alınacak bir çay kaşığı meyan kökü tozu bağırsakları rahatlatır.

Antik dönemin bilinen en geniş kullanımlı bitkisidir. Botanik ismi glycyrrhiza glabradır likoris adıyla kullanılır, anlamı tatlı kök demektir. Aktif maddesi olan glikrizin çay şekerinden 50, sükrozdan ise 150 kat daha tatlı bir maddedir, dolayısıyla daha az miktarla çok daha yoğun tat elde edildiğinden, birçok ülkenin mutfığında ve gıda sanayisinde yer almıştır, kolalı içeceklerde de kullanılmaktadır. Kalori hesabı yaparken de yararlıdır şöyle ki daha az kalori ile daha yoğun tatlılık elde edilir hem de yapay tatlandırıcı kullanılmadan. Şeker hastalarında da avantajdır bu, sükroz yani sofr şekerini içermediği için daha bu hastalarda kullanımı güvenlidir.

Çin ve Asya tıbbında M.Ö. 2000 yıllarından beri kullanıldığına dair kayıtlar mevcuttur. Mısırdaki firavun mezarlarından çokça çıkarılmıştır. Çin tarihinde önemli bir yere sahiptir, yüzyıllar boyunca Çin imparatorlarının bu maddenin özütünü 'canlandırıcı tonik' olarak senenin belirli dönemlerinde kullandıkları söylenir. Çin tıbbında ve mutfığında halen kullanılır, toksinlerden arındırıldığına inanılır ve enerji içeceği olarak tüketilir. Bu ülkede adı 'bitkiler atası'dır.

Kimyasal bileşiminde glikrizin, glikiretinik asit, asparajin ve flavonoidler vardır, bu flavonoidler bilinen en güçlü antioksidantlardır. En önemli tıbbi etkilerini böbreküstü bezini çalıştırarak yapar. Kortizona benzer yani yangı giderici bir etkisi vardır ama kortizonun yan etkilerini göstermez. Böbreküstü bezi yetmezliklerinde, kan şekeri düşüklüklerinde, eklem iltihapları, romatizma, astım, alerji, sedef, vitiligo, kronik cilt hastalıkları ve

birçok kronik yangısal sorunlarda yararlıdır. Kronik yorgunluk sendromun da (Çoğu zaman altta yatan organik bir sebep bulunamadığı halde kişinin sabah kalktığında kendini yorgun ve dinlenmemiş hissetmesi, halsizlik, isteksizlik, çabuk yorulma ile seyreden bir rahatsızlık durumu) çok etkilidir ve yıllardır birçok ülkede bu rahatsızlıkta kullanılır. Mide ve barsak yüzeyinde mukus denilen ko-



ruyucu salgıyı artırıcı etkisinden dolayı gastritlerde, kolitlerde, mide ve barsak ülserlerinde etkilidir. Solunum yollarında da koruyucu mukus salgısını artırdığı için kronik bronşitlerde faydalıdır. Ayrıca kanserden koruyucu özelliğe sahiptir. Safra yollarındaki salgıları da artırdığı için safra yolları hastalıklarında ve kolesterol düşürmede yardımcıdır. Dışkı yumuşatıcı bir etkisi vardır ki bu özelliği ile de kabızlık ve basurda faydalıdır. Antik tıp tarihinde yüzyıllardır hepatitte ve veremde başarıyla kullanılmıştır. Meyan kökünün de fazla alımının zararları olabilir. Tansiyon ve şeker hastaları ve kan da potasyum düzeyi düşük hastalar bu maddeden elde edilmiş ürünleri kullanmamalıdır.

Yrd. Doç. Dr. Cevdet Merih Erek'in İÜ Prehistorya Laboratuvarı Konferansları'ndaki Sunumu:

Direkli Mağarası: Anadolu'nun yeni Epi-Paleolitik ışığı

Mağarada ele geçen ve M.Ö. 10.730'a tarihlenen kilden bir kadın figürünü, toprağın pişirilerek sertleştirilmesinin en erken örneğidir ve bu teknolojinin, Neolitiğin başlangıcından çok daha önce keşfedildiğini göstermektedir.

Istanbul Üniversitesi Prehistorya Anabilim Dalı'nda 1980'li yıllardan bu yana süregelen geleneksel "Prehistorya Laboratuvarı Konferansları"nın Ocak ayı konuğu Gazi Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Arkeoloji Bölümü'nden Yrd. Doç. Dr. Cevdet Merih Erek oldu. Üniversite içinden ve dışından çok sayıda öğrenci ve bilim insanının katıldığı konferansta Erek, yaşam izlerinin günümüzden 13.000 yıl öncesine kadar geri gittiği Direkli Mağarası'nda yaptıkları arkeolojik kazı ve araştırmalar hakkında ayrıntılı bilgi verdi. Aşağıda, Erek'in sunumunun bir özetini okuyacaksınız:

"Anadolu Platosu'nun en önemli özelliği, coğrafik duruşunun insanlık tarihine kattığı olağanüstü donanımlardır. İnsan, kendi bedensel donanımını kullanırken, içinde bulunduğu çevresel koşullara göre yaşamına bir tarz ve gelenek verebilir. Bu tarz ve geleneklere ilişkin en eski kültürel ve teknolojik gelişim süreçlerini kronolojik olarak Anadolu Platosu üzerinde görmek mümkündür.

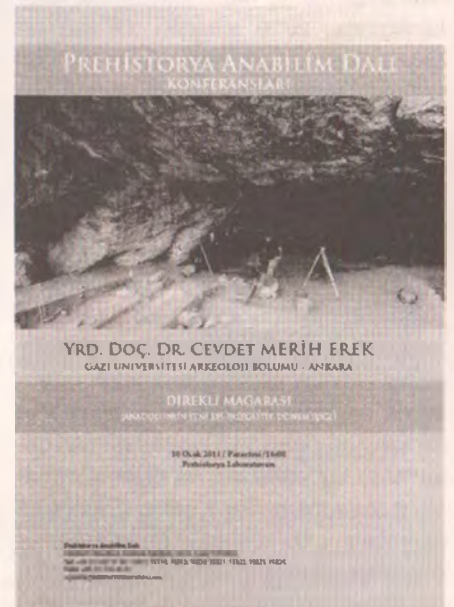
Anadolu Platosu ile Kıta Avrupa'sını insanlık tarihi rotası üzerinde bir noktada karşılaştıracak olursak, birkaç anlamda farklılaşmanın olduğu görülebilir. Söz konusu rotayı Kuaterner'in Pleistosen epokunun sonu ve Holosenin başlangıcı ay-

rımındaki kültürel gelişmeye çevirirsek, Anadolu Platosu ve yakın çevresinde kültürel çeşitlenmenin, Kuzey Avrupa'ya göre ne kadar farklı olduğunu görmek olasıdır.

Araştırmanın tarihçesi

Paleolitik prehistoryası araştırmaları çerçevesinde yukarıda söz konusu edilen kültürel çeşitlenmelerin içinde Direkli

Anadolu Platosu'nun en önemli özelliği, coğrafik duruşunun insanlık tarihine kattığı olağanüstü donanımlardır. İnsan, kendi bedensel donanımını kullanırken, içinde bulunduğu çevresel koşullara göre yaşamına bir tarz ve gelenek verebilir.



Konferansın afişi



Öğrencilere Direkli Mağarası içinde ders verirken.

Mağarası Epi-Paleolitik kültür materyalleri 2007 yılından itibaren gerçekleştirilen kazılarla yer almıştır. Direkli Mağarası Kahramanmaraş İli'nin aşağı yukarı 70 km kuzey batısında, Döngel Köyü'nün 2,5 km kuzeydoğusunda yer almış, Deli Höbek Dağı'nın eteklerinde doğal kayaç içinde oluşmuş bir mağaradır. 1959 yılında Prof. Dr. Kılıç KÖKTEN tarafından ilk araştırmaları yapılmış mağara daha sonra 2006 yılında gerçekleştirmiş olduğumuz yüzey araştırmasında ziyaret edilmiştir. Bu araştırma sırasında mağaranın dolgu yüzeyinden tipik mikrolitik yontmataş unsurlarına rastlanması sonucunda mağaranın kazısının yapılmasına karar verilmiştir. 2007-2009 yılları arasında Kahramanmaraş Müze Müdürlüğü başkanlığında, 2010 yılından itibaren de başkanlığım altında bir ekip tarafından kazı çalışmaları sürdürülmüştür.

Direkli Mağarası gerek buluntularının tipolojik özellikleri gerekse radyokarbon tarihleri ile en geç dönem olarak Orta Çağ'a, 7. arkeolojik seviyesi ise şu anda en erken dönemi olan Natufian kültürle nitelendirilebilir. Natufian kültür ilk kez Yakınoğlu'da Doroty Garrod tarafından tanımlanmış bir kültürdür. Erken safhalarında 'yarımay' denilen geometrik mikrolitlerin baskın olduğu kültürel aşamanın sonrasında gelen geç evrede mimari unsurların, taş baltaların ve diğer yontmataş materyallerin dikkat çekici çokluğu ile tanımlanmış bir kültürdür. Natufian kültür önemlidir, çünkü tarımsal ilerleyişten önce avcı ve toplayıcılığın son periyodudur.

Genel olarak M.Ö. 11.000 - 10.000 arasındaki bir zaman aralığına yerleştirilir. İşte bu noktada Direkli Mağarası Natufian kültürünü tarihsel olarak M.Ö. 10.730'a yani geç Natufian'a, tümüyle 'yarımay'ların baskın görüntüsüyle de kültürel materyalleri Erken Natufian'a bağlamamız söz konusudur. Kuzey Avru-

pa ise henüz bu zaman aralığında 'son-avcı toplayıcıların' ortaya çıkmadığı Geç Üst Paleolitik dönemi yaşamaktadır.

Direkli, Anadolu'nun en eski Epi-Paleolitik mağara yerleşimlerinden biri

Genel olarak değerlendirildiğinde Anadolu, Kuzey Avrupa'dan 'bir kültür boyu' öndedir. Anadolu'da Çanak-Çömleksiz Neolitik dönem başladığında Kuzey Avrupa'da Mezolitik Çağ henüz başlamakta, Anadolu'da Kalkolitik Çağ'a geçildiğinde ise Kuzey Avrupa'da Neolitik Çağ yeni başlamaktadır. Direkli Mağarası, Anadolu'da Öküzini Mağarası'ndan sonra Erken Holosen'e en çok yaklaşan hatta içine giren bir Epi-Paleolitik mağara yerleşimi olması özelliği ile önem kazanmıştır.

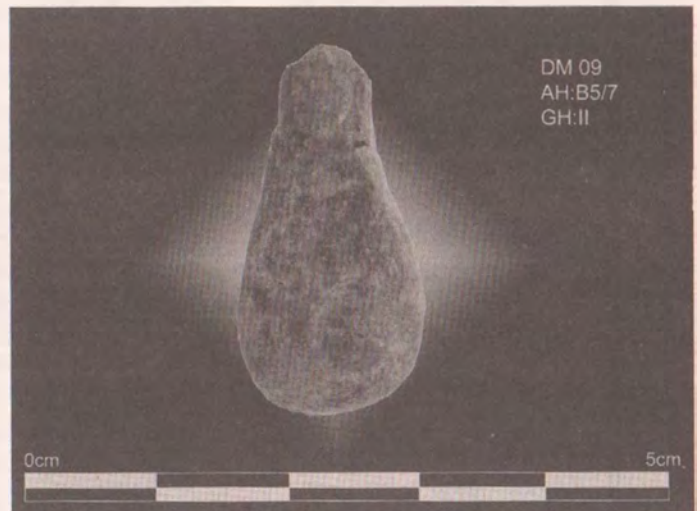
Direkli Mağarası'nın 3. arkeolojik seviyesinden 7. arkeolojik seviyesine kadar önce baskın bir grup olarak 'yarımay'lar yontmataş alet grubunu oluşturmaktadır. Bunun yanı sıra 'sırtlı dilgicik'ler 5. arkeolojik seviyeden itibaren artan sayıda dikkat çekmektedir. 7. arkeolojik seviyenin sonları-

na doğru ise 'taşımak'ların boylarında artış söz konusudur. 3. ve 7. arkeolojik seviyeler arasında 'ön kazıyıcı'lara son derece az rastlanılmıştır. Ancak ele geçen ön kazıyıcılar son derece iyi teknoloji ile üretilmişlerdir. Yontmataş endüstrisinde genel olarak kullanılan hammadde çakmaktaşı olmakla birlikte Orta Anadolu kökenli (Göllü Dağ) obsidiyen de kullanılan hammaddeler arasında yer almıştır.

Çekirdeklerin boyutları genel olarak dilgicik üretim teknolojilerini yansıtmakla birlikte 7. arkeolojik seviyenin sonunda taşımakların boyutlarının artması daha erken bir kültürel aşamanın varlığını işaret etmektedir. Olasılıkla kazıların ilerleyen aşamalarında bir Geç Üst Paleolitik dönemle karşılaşabileceğiz. Eğer bu durum gerçekleşirse, Epi-Paleolitik / Üst Paleolitik geçişindeki üretim teknolojilerindeki değişimler ve yaşam modelleri üzerinde bilgiler edinmek de söz konusu olacaktır.

Direkli Mağarası'nın Epi-Paleolitik dolguları içinden çok çeşitli boncuklar ele geçmektedir. Bu boncuklar Nasarius Gibbosula, dentalium gibi denizel yumuşakçalardan yapıldığı gibi kemik ve akrep kısıkaçlarından da yapılmışlardır. Süslenme unsurları içinde yer almış olabilecek bol miktarda aşı boyası da sedimanların içinden toplanılabilmektedir.

Yukarıda söz konusu edilen obsidiyen ve denizel yumuşakçaların varlığı, Direkli Mağarası'nı iki yönlü bir rotanın ortasına yerleştirmemize olanak sunmaktadır. Orta Anadolu kökenli obsidi-



Pişmiş topraktan Ana Tanrıça figürininin önden görünümü.



Mağarada ele geçen deniz kabukları

yenilerin Direkli Mağarası'na getirilişi birinci rotayı; en yakın denizel kaynak olarak İskenderun Körfezi kökenli olabilecek Nasarius Gibbosula ve dentalium yumuşakçalarının Direkli Mağarası'na getirilişi ikinci rotayı oluşturmaktadır. Bu da Direkli Mağarası'nın sezonluk yerleşim modelini açıklamada bir belirteç sayılabilir. İlk yedi tabakada en çok avlanan dağ keçilerinin yılın belirli aylarında avlandıkları boynuz ve kemik yapılarından anlaşılabilmektedir. Özellikle sayısal olarak çok avlanan dağ keçisi iskelet kalıntılarının boynuz elemanlarının az ve/veya henüz ergen olmamış bireylere ait oluşu da sezonluk gidiş gelişleri işaret etmektedir.

Pişmiş toprak teknolojisi kullanımının Epi-paleolitik'teki örneği

Anadolu ve Yakınoğu prehistoryası için önemli olduğunu düşündüğüm Direkli Mağarası buluntuları arasında toprağın pişirilerek yapıldığı kadın figürini bulunmaktadır. 2009 yılında gerçekleştirilen kazılar sırasında B5 karesi 7. arkeolojik seviyede bulunan bu kadın figürünü son derece stilize bir anlayışla biçimlendirilmiştir. Üçgen bir serpuşla biten baş kısmının aksine figürünü dip kısmı yuvarlak bitimlidir. Genel biçimi armut şeklindedir. Figürünün yüz detayları neredeyse işlenmemiştir. Gözler çizilerek birbirine simetrik olarak yapılmıştır. Başın arkasında birbirine paralel iki kazıma çizgi yapılmıştır. Vücut elemanlarının hiç biri işlenilmemişken göğüsler, iki küçük çıkıntı şeklinde ana gövdeye sonradan aplike edilmiştir. Figürünün ön ve arka cepheleri perdahlanmıştır. Bu özelliklerinden öteye, figürü-

nin ait olduğu tabakanın kalibrasyonlu radyokarbon tarihinin M.Ö. 10.730'a ait olması daha önemlidir. Çünkü toprağın pişirilerek sertleştirilmesinin en erken örneği olarak kabul edeceğimiz bu figürin, Neolitikleşme sürecinden çok daha önce toprağın pişirilmesi teknolojisinin keşfedildiğini göstermektedir. Toprağın şekillendirilmesi ve pişirilerek sertleştirilmesi tesadüflerden çok kontrol

lollü bir süreci içermektedir. Ateşin belli bir sıcaklık derecesinde tutulması, pişirme işleminde en can alıcı noktadır. Yeterli sıcaklık elde edilmediğinde pişirilen topraktan şekillendirilmiş nesne gevrek bir yapıda olacaktır. Bunun sonucundaysa nesne soğuduktan sonra hızla ufalanacaktır. Fazla sıcaklık derecesinde ise pişirilen toprak nesne patlayacak ve tahrip olacaktır. Direkli Kadın figürünü mükemmel sıcaklıkta ve yeterince pişirilmiş ve günümüze kadar ulaşmıştır.

Esasen taş, kemik, boynuz ve odun gibi materyalleri ustaca şekillendirebilen Paleolitik ve Epi-Paleolitik insanının toprağın şekillendiğini keşfetmesi, daha erken dönemlerde olmuştur. Örneğin Fransa'da Le Tuc d'Audobert Mağarası'nda Orta veya Geç Magdalenien kültürlerle ilişkilendirilmiş kilten iki bizon figürin, kayalara yaslanmış durumda bulunmuştur. Ancak bunların pişirilmesi söz konusu değildir. Olasılıkla toprağı şekillendirme işleyişi çok olmuş olmalıdır, ancak pişirme eyleminin yeterli düzeyde yapılamamış olması bu tür materyallerin ele geçmesini engellemiştir.

Orta Toroslar ve Levant'ın en kuzey ucunu oluşturan kesişme nok-

tasında yer alan Direkli Mağarası prehistorik kültürlerin çeşitli etkileşimler altında geliştiğini gösteren çeşitli delillere sahiptir. Dört sezonluk kısa bir kazı süreci içinde Anadolu Prehistoryası açısından önemli buluntularıyla bizleri heyecanlandıran Direkli Mağarası kazılarına 2012 yılında da devam etmeyi düşünüyoruz. Her bir delil Anadolu Prehistoryası için bir katkıdır ve tüm meslektaşlarımızın çalışmalarını izlemekten büyük bir mutluluk duymaktayım. Kazılarımıza katılmak isteyen tüm meslektaşlarımızı aramızda görmek bizleri onurlandıracaktır."

Konferans, konuya ilişkin soru - cevaplarla son buldu.

Not: Sayın Erkan Ildız'ın geçen ayki "Tarihöncesi Ticaret ve Değiş Tokuş" başlıklı yazısının alt başlığı, dergimizin teknik servisindeki bir hatadan dolayı yanlış çıkmıştır. Doğrusu şöyle olacaktır: "Arkeolojik kazılarda ele geçen, yer değiştirmiş malzemeyi saptama parametrelerini ortaya koyan, konuyla ilgili kavramları irdeleyen ve mal aktarımına konu olan malzemenin, hangi aktarım modeliyle yer değiştirmiş olabileceğini inceleyen önemli bir kitap." Yazarımızdan ve okuyucularımızdan özür dileriz.

YAYINCILIKTA
13. YIL

Yeniden Anadolu Ve Romeli
Müdafaai Hukuk

Tel: 242-244 22 05 / 244 47 43 Fax: 242 - 244 49 05
mudafaaihukuk@superonline.com - mudafaai@ad21superonline.com

5. basımı ÇIKTI

ISBN: 978-605-60632-9-9
265 sayfa - 17 TL

YENİ

ISBN: 978-605-88375-0-8
300 Sayfa - 19 TL

Ayrıntılı bilgi
mudafaaihukuk.com'da internette ve kitabevlerinde

DOĞU KİTAP Evi | turhan.kitapevi.com.tr | www.kitapevi.com.tr | www.kitapevi.com.tr

TEKE | "دکتر" | KİTAP | İDEFIX | Kitapevi

DOĞRUDAN TEMİN İÇİN ANTALYA MERKEZ BÜROSU İLE BAĞLANTI KURABİLİRSİNİZ

Istanbul Üniversitesi Prehistorya Anabilim Dalı'nın "imece"yle oluşturduğu gelenek: Prehistorya Laboratuvarı Konferansları

Erkan ILDIZ

Yukarıdaki üst başlıkta "imece" sözcüğünü özellikle vurguladım. Çünkü İstanbul Üniversitesi Prehistorya Anabilim Dalı'nın uzun yıllara yayılan "Prehistorya Laboratuvarı Konferansları", imece sözcüğüyle bire bir örtüşen bir örnek. Elbirliğiyle bir şeyleri kotarmanın mutluluğunu duyumsamak, günümüzdeki bireyci, köşe dönmece zihniyete pek yabancı bir duygu. "İmece" sözlüklerde şöyle açıklanıyor: "Kırsal topluluklarda köyün zorunlu ve isteğe bağlı işlerinin köylülerce emek birliğiyle gerçekleştirilmesi." Ancak anabilim dalındaki imece salt emek katkısından ibaret değil; faaliyetlerin yürütülmesine öğretim üyeleri maddi olarak da katkıda bulunuyorlar. Anabilim Dalı Başkanı Prof. Dr. Sevil Gülçur bunu şöyle açıklıyor: "Bölümümüz görevlilerinin aylık maaşlarından belli bir oran (%1) ortak bir kasada toplanır. Konferans düzenlenmesi ve konferansın sonunda yiyecek içecek ikram edilmesi, toplantı veya törenlere bölüm adına çiçek gönderilmesi, rozet armağanları

vb etkinlik harcamaları bu ortak kasadan karşılanır. Bunlar için dekanlıktan parasal destek alınmaz."

Konferansların ne zaman başladığı, konferans konularının ve sunum yapanların nasıl belirlendiğine ilişkin ise Prof. Dr. Mehmet Özdoğan şu bilgileri veriyor: "Geleneksel olarak Prehistorya Laboratuvarında verilen konferansların resmi bir başlangıç tarihi yok. Prof. Halet Çambel zamanında da konferansçılar gelirler ve konuşurlardı, ki onların arasında çok önemli bilim insanları da vardı. Tabii eski yıllarda konferanslar daha seyrek olurdu. Prof. Dr. Ufuk Esin döneminde, sanırım 1986 ya da o yıllarda, konferansların daha sık yapılmasını kararlaştırdık. Aradaki fark, önceleri konferansçı bize konuşma isteminde bulunurken, o dönemden sonra biz de öneri ile gitmeye başladık; yani konuşmacı aramaya başladık.

İlke olarak konuşmacı seçiminde göz önüne aldığımız üç husus var:

- Tercihan doğrudan bizim alanın dışındaki konularda konuşmalar. Bunun nedeni bilim ve araştırmada farklı seçenekleri, alanları görebilmek,

- Bizim alanlarımızda yeni sonuçlar üretenleri dinlemek,

- İstanbul'a herhangi bir neden ile gelen meslektaşlarımız dinlemek.

Dolayısıyla katı, kesin kurallara bağlı bir düzeni yok. Ancak giderek Prehistorya Laboratuvarında konferans vermek prestijli olmaya başladı ve dışarıdan konuşma yapma istekleri de gelir oldu.

Önceden bir düzen oluşturmaya zaman zaman çalıştıksa da bu hiçbir zaman gerçekçi olmadı. Son birkaç yıl, belirli ara-



Prof. Dr. Halet Çambel

lıklar ile önceden konferans programı yapmaya çalıştık, ancak her zaman araya başkaları da girdi. Bu nedenle bazen aynı hafta içinde art arda iki ve hatta üç konuşma oldu, bazen de ara açıldı. Bu nedenle biz, diğer enstitüler gibi yıllık konferans

programı hiçbir zaman yayımlamadık. Süreç içinde duyurmaya çalıştık. Konferanslarda zaman zaman çok iyi, etkileyici konuşmalar oluyor. Bunlar düşünce sistemimizde iz bırakan konuşmalar. Bunların yanı sıra gençlere de fırsat tanıyoruz."

Prof. Dr. Sevil Gülçur, konferans verenlerin sadece yurtiçinden bilim insanları değil yurtdışından çeşitli ülkelerden gelenler de olduğunu belirterek, geçmiş yıllardan bazı konferans konularını şöyle örnekliyor: "Konular, bitkilerin sağaltıcı özelliklerinden, volkanizma ve boğa kültü arasındaki bağlantıya, polenlerden, Meksika folkloruna, Girit'e, Mısır'a, gen teknolojisine, kültür devrimine uzanan bir çeşitlilik göstermiştir."



Prof. Dr. Ufuk Esin

Çetin Ceviz Problemleri

Bu köşemizde, eğlenceli zekâ oyunları, matematik ve fizik soruları bulacaksınız. Sorular, çıraklık, kalfalık ve ustalık başlıkları altında zorluk derecelerine göre sıralanacaktır. Bu soruları doğru yanıtlayan 3 okurumuza Kaynak Yayınları'nın yayımladığı Mehmet Bedri Gültekin'in "Türkçenin Dünü ve Yarını" adlı kitabını hediye ediyoruz. Yanıtlar en geç 19 Eylül 2010 tarihine kadar e-posta, faks veya posta ile dergi adresine ulaşmalıdır.

ÇIRAKLIK

Boş bir şarap şişesinin içine atılmış bir kuruşluğu şişenin mantarını çıkartmadan nasıl geri çıkartabilirsiniz?

KALFALIK

Elimizde, dış görünüşleri ve boyutları aynı olan, iki tane ince demir çita var. Çitalardan yalnızca biri mıknatıslıdır. Bu çitalardan başka hiçbir şey kullanmadan, mıknatıslı çubuğu nasıl bulabiliriz?

USTALIK

200 öğrencisi olan bir spor akademisinde, spor salonunun soyunma odasında her öğrenci içinde bir dolap bulunuyor. Dolaplar 1'den 200'e kadar numaralıdır. Her öğrencinin sıra numarası ile dolap numarası aynıdır. Öğretim yılının ilk gününde, akademi müdürü sıradaki birinci öğrenciye soyunma odasındaki tüm dolapları açmasını söylüyor. İkinci öğrenciye, kendi dolabından başlayarak, açık olan çift numaralı dolapları kapatmasını söylüyor. Üçüncü öğrencinin, kendi dolabından başlayarak, her üç dolapta bir, dördüncünün ise her 4 dolapta bir, beşincinin her 5 dolapta bir...vb., dolabın kapısı açık ise kapalı, kapalı ise açık konuma getirmesini söylüyor. Yöntem en son öğrenciye kadar uygulanıyor.

Son öğrenci de istenileni yaptıktan sonra, kaç dolap açık kalmıştır?

Ocak Ayı Cevapları

ÇIRAKLIK

	1	10	
11	6	3	8
2	9	12	5
	4	7	

KALFALIK

Karenin üçgen üzerinde kapladığı maksimum alan üçgen alanının $3/4$ 'ü olduğuna göre üçgen de karenin maksimum alanını kaplıyor demektir. O halde, A üçgenin ve K karenin alanlarını göstermek üzere, $3A/4 = K/2$ veya $3A/4 = 36/2$ yazabiliriz.

Bu eşitlikten de $A = 24 \text{ cm}^2$ elde ederiz.

USTALIK

Maç	Maçın sonucu
Galatasaray - Fenerbahçe	0 - 0
Galatasaray - Beşiktaş	2 - 0
Fenerbahçe - Beşiktaş	0 - 0
Fenerbahçe - Bursaspor	2 - 1
Beşiktaş - Bursaspor	1 - 1
Galatasaray - Bursaspor	2 - 0

BİLİM VE TOPLUM

ULUSAL KANAL'da

Her Cumartesi Saat:10.20'de

Bilim ve Ütopya dergisi Yazı Kurulu üyeleri

Prof. Dr. Kürşat YILDIZ ve

Prof. Dr. Osman Şadi YENEN'in

birlikte sundukları programda,

Türkiye'nin ve dünyanın bilim gündemi ve bu gündem içinde öne çıkan konular işleniyor.

Üniversiteler, yükseköğretim ile ilgili

gelişme ve haberler,

bilimsel yayınlar, bilimsel çalışmalar,

kongreler, dünyada ve ülkemizde bir hafta boyunca

bilim ve teknoloji alanında yaşanan gelişmeler ile

gelecek haftanın bilimsel olayları aktarılıyor.

öğretmen dünyası

öğretmen dünyası 374 5 TL



Ö. Faruk Eminağaoğlu • Doç. Dr. Atilla Erden • Dr. Niyazi Altunye

Bağımsızlıkçı
Aydınlanmacı
Halkçı
Öğretmenlerin
32 Yıllık Sesi

Şubat sayısı çıktı!

Özel Dosya: Zorunlu Din Dersleri
Kalsın mı, Sürsün mü?

Ö. Faruk Eminağaoğlu • Doç. Dr. Atilla Erden • Dr. Niyazi Altunye

Ulusalçılığı Doğru Tanıtmak
Zeki Sarhan

Misket Duasına 'Âmin'
Hüseyin Canerik

Onurlu Bir Eğitim Direnişinde 32. Yıl

Abone Olunuz

Posta Çeki Numarası: 6100552

Yıllık 12 Sayı 50 TL/6 Aylık 25 TL

DERGİNİZİN BULUNDUĞU İHTİBESLERİ

Anıyay-İstanbul: Ekin Kitabevi (0368 513 82 85) Ankara-Batıkent: Ak Halk Kitabevi (0312 256 77 80)
Konya: Doç. İlhan İhsan, Tuncel Düzgün Kitabevi Halk Kitabevi (0328 214 85 40)
İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kütüphane Kurumu: Halk Kitabevi (0212 450 10 10)
İzmir: Yalın Kitabevi (0232 421 81 09) Ordu-Fatsa: Güler Kitabevi (0362 714 15 57)
Samsun-Fatsa: Şenel Kitabevi (0362 714 15 57)

Necatibey Cad. 13/13 Sıhhiye / ANKARA
Tel (0312) 229 43 25 Balıgeçer (0312) 229 45 26
e-posta: ogdunyasi@gmail.com, ogdunyasi@e-kolay.net
web: www.ogretmendunyasi.org

Ö d ü l l ü S ö z c ü k B u l m a c a s ı

SOLDAN SAĞA:

1) Hayatını Seçen Kadın isimli söyleşi kitabında "Ben ne olduysam, Atatürk'ün kız-erkek farkı gözetmeksizin uygulamaya koyduğu, eğitim reformlarının sayesinde." diyen; 1921 yılında doğmuş, yurt dışındaki göçmen Türk işçiler ve kadın sorunlarıyla ağırlıklı olarak ilgilenmiş, "Türk Toplumunda Kadın", "Bitmeyen Göç" isimli betiklerde üretmiş, ikinci soyadı Unat olan yazar, hukukçu, sosyolog, siyaset ve iletişim bilimcimiz.-Slovakya'nın plaka imi.

2) Şehircilik.-Eski dilde, mitoloji.

3) Endonezya'nın plaka imi.-Masallarda adı geçen büyük bir kuş.-Müzikte bir parçanın canlı çalınacağını belirten terim.

4) Bayındırlık.-Bilim, kültür ve sanat insanlarının portre fotoğrafları ile Anadolu uygarlıkları fotoğraflarını da çalışmış olan 1944 yılı doğumlu fotoğraf sanatçımız.

5) Kötü, fena.-Piston.-Tropikal bölgelerde yetişen ve nişastaca zengin yumru kökleri yiyecek olarak kullanılan bir bitki.

6) Ülker Köksal'ın bir oyunu. -Bataklık gazi.

7) Avcının saklanıp avını beklediği yer. -Selim... (Her Gece Bodrum'un yazarı).-Artvin yöresine özgü, yağı çıkarılmış ayranın kaynatılmasıyla yapılan peynir.

8) Çayın etkili maddesi.-Gemilerde türlü işlerde kullanılan demir halka.-Türk müziğinde usul anlamında kullanılan sözcük.

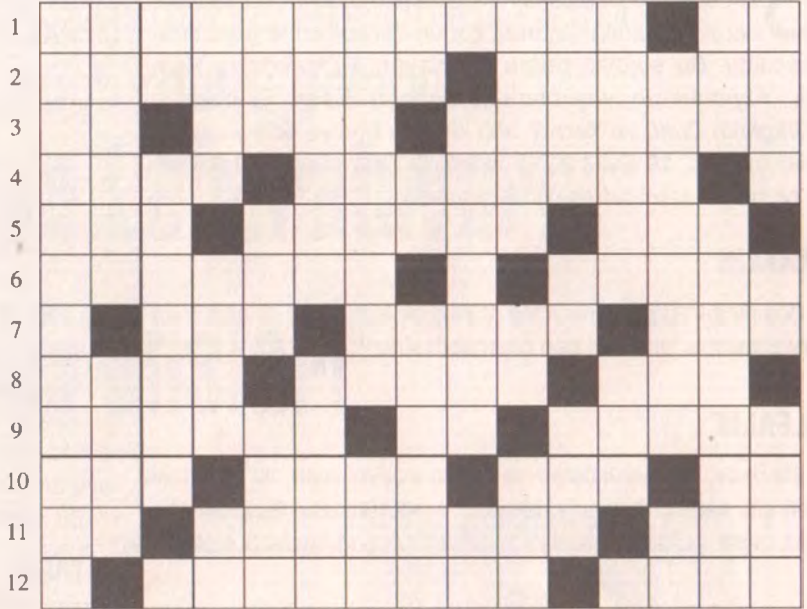
9) Halk dilinde, kıvılcım.-Bir cetvel türü. -Ermeni terör örgütü.

10) "Sabreyle gönül derdine derman ... umma" (Hoca Dehhani).-Enine ve boyuna motifleri olan, daha çok yolluk olarak kullanılan kilim.-1960'lı yıllarda Jamaika'da doğan müzik türü.-Yaban hayvanlarının kendilerine yuva edindikleri kovuk.

11) Berilyum elementinin simgesi.-"Karamler" de denilen Orta Asya kökenli bir Türk boyu.-Kişinin öz benliği.

12) Mızımız ve sevimsiz kimseler için kullanılan bir sözcük.-Er, onbaşı ve çavuşlara verilen genel ad.

1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15



YUKARIDAN AŞAĞIYA:

1) Gırgır adlı mizah dergisinin ilk çekirdek kadrosunda yer alan, Nazım Hikmet'in Kuvayı Milliye Destanı'nı çizgi romana dönüştüren 1949 yılında doğmuş karikatür sanatçımız.

2) "Bu yıl bu dağların karı ... / Eser bad-ı saba yel bozuk bozuk" (Sivas yöresine ait türkü).-İrlanda Cumhuriyeti'nin resmi adı.

3) Rubidyum elementinin simgesi.-Bir parçanın sevimli ve cana yakın çalınacağını anlatan müzik terimi.

4) Bir yanardağ patlaması sonucunda ortaya çıkan huni biçimli küçük krater.-Şehir, site.-İlgi eki.

5) Avusturya'da bir ırmak.-Başlangıçta yer alan.-Anlama yeteneği.

6) Luc Besson'un bir filmi.-Japon folklorunda saatleri idare eden cin.

7) Akut löseminin tedavisinde kullanılan antibiyotik.-Mikroskop camı.

8) Kısaca "Birleşmiş Milletler".-En kısa zaman süresi.-Demir cevherinin yüksek fırında işlenmesi sonucu ortaya çıkan cürufun aniden soğutulmasıyla elde edilen ve hidrolik özellik-

ler taşıyan ürün.

10) Suda yüzdürülerek çekilen ya da bir yere asılan cismin sağa sola çarpmasını önleyen donanım.-Sovyetler Birliği'nin, 1960'lardaki Ay yüzeyine bir kozmonot indirmesi projesinde Ay Kondusu (Lunniy Korabl) denilen uzay aracının kısa yazılışı.

11) Üzerinde deney yapılan canlı ya da şey.-Renyum elementinin simgesi.-Eski dilde, çalışan, gayret eden.

12) Soylu.-Bir nota.-ABD ve İngiltere'de kullanılan arazi ölçü birimi.

13) Eski dilde, güç, iktidar elde etme.-Bir peygamber.

14) Uzun tütün çubukları kullanılan çağlarda odanın ortasına konan kül çanağı.-Rütbesiz asker.

15) Doğal ve tarihsel özelliklerinden dolayı koruma altına alınan alan.-Kaynar suda haşlanarak üzerine yağ gezdirilen mısır unu yemeği.

16) Isıya dayanıklı, havada oksitlenmeyen bir element.-Olumsuzluk belirten bir önek.-Fizikte artı uç.

Ocak sayımızın bulmaca yanıtları

Ocak ayı ödüllü bulmacamızı doğru yanıtlayan okurlarımızdan Canan YILMAZ / Adana, Yusuf ÇELİK / Bursa, Feridun KIVILCIM / İzmir, Bilim ve Ütopya Kitaplığı tarafından yayımlanan "Tantaloş'un Çocukları" adlı kitabını kazandılar.

Şubat ayı ödüllü bulmacamızı çözecek okurlarımız arasından kurayla belirleyeceğimiz üç kişi, Bilim ve Ütopya Kitaplığı tarafından yayımlanan Müzik Sorunlarına Bakışta Atatürk'ün İzleri adlı kitabını kazanacaklar.

1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15
1	S	E	L	Ç	U	K	E	R	E	Z				
2	U	M	U	R	S	A	M	A	K		I	B	L	I
3	N	E	S	I	M	I		V	A	A	T		K	K
4	A	T	A		A	M	B	E	R	B	A	R	I	S
5	K	E	K	I	K		A	N		I	M	A	L	A
6	O		A	S		T	R	A	N	S		M		R
7	R	O		K	E	R	A	L	A		T	A	K	P
8	A	R	I	E	L		T	A		G	A	Z	E	B
9	D	E	S	T	I	N	A		A	R	T	A	B	E
10		G	R	E		U	R	E	N	A		N	A	T
11	B	O	A		P	A	Y	A	N	D	A		B	E
12	I	N	M	E		R	A	M	A		I	L	E	R

BÜTÜN ÜLKELERİN İŞÇİLERİ VE EZİLEN ULUSLAR BİRLEŞİN

TEORİ

Kürt sorununda

Bölgesel özerklik



M. BEDRİ GÜLTEKİN

"Federasyon" ya da "Bölgesel Özerklik": Birlikten ayrılmaya!

DR. CÜNEYT ÜLSEVER

Anadil eğitimi ve anadilde eğitim

MEHMET ULUSOY

Uluslaşma ve "anadilde eğitim" üzerine

BAYRAM YURTÇİÇEK

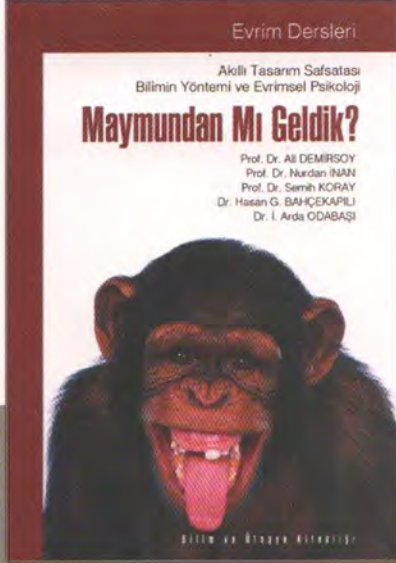
Anadilde eğitim ve "demokratik özerklik" projesi üzerine

A. RIZA TAŞDELEN

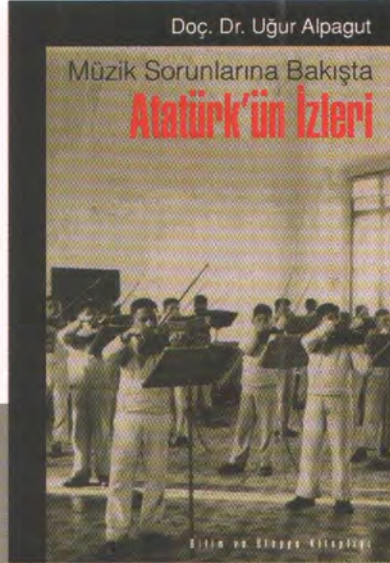
Fransa'da Fransızca'nın resmi dil olma süreci ve bölgesel diller

Aydınlanma Ateşi Daha Güçlü Yanıyor!

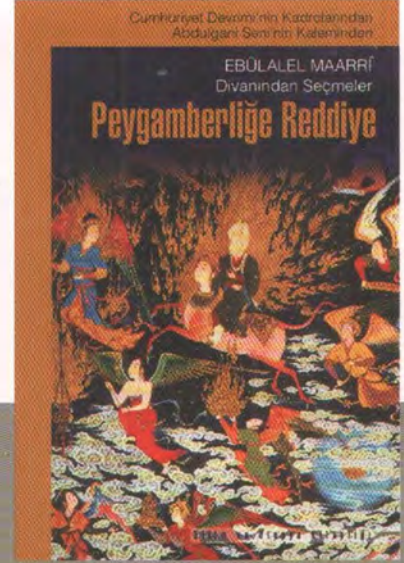
Felsefenin, Bilimin ve Aydınlanmanın Kelimeleri
Bilim ve Ütopya Kitaplığı'nda Ayaklanıyor!



Evrım Dersleri
MAYMUNDAN MI GELDİK?
Prof. Dr. Ali Demirsoy,
Prof. Dr. Nurdan İnan,
Prof. Dr. Semih Koray,
Dr. Hasan Galip Bahçekapılı,
Dr. Arda Odabaşı,
Aralık 2010, 140 sayfa

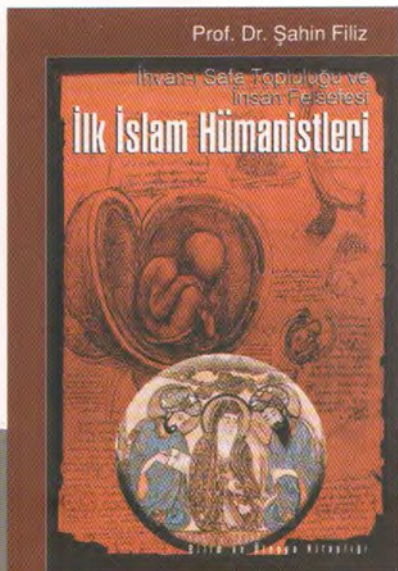


Müzik Sorunlarına Bakışta
ATATÜRK'ÜN İZLERİ
Doç. Dr. Uğur Alpogut,
Aralık 2010, 192 sayfa

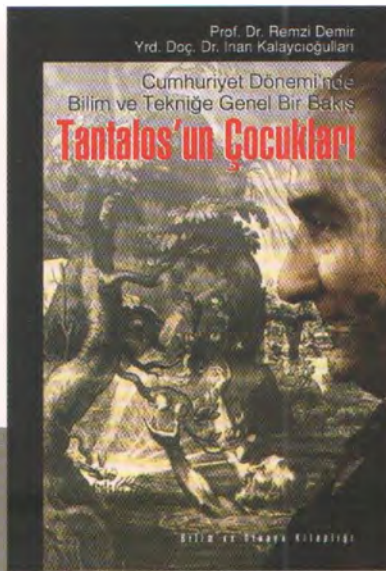


Cumhuriyet Kadrosu Abdulgani
Seni'nin Kaleminden
PEYGAMBERLİĞE REDDİYE
EBÛLALEL MAARÎ
Divanından Seçmeler
Aralık 2010, 96 sayfa

Tüm Kitapçılarda...



İLK İSLAM HÜMANİSTLERİ
İhvan-ı Safa Topluluğu ve
İnsan Felsefesi
Prof. Dr. Şahin Filiz,
Aralık 2010, 210 sayfa



Cumhuriyet Dönemi'nde Bilim
ve Tekniğe Genel Bir Bakış
TANTALOS'UN ÇOCUKLARI
Prof. Dr. Remzi Demir, Yrd. Doç.
Dr. İnan Kalaycıoğulları
Aralık 2010, 234 sayfa

*Fikirleri Maddi Bir Araca
Dönüştürmek İçin...*
Bilim ve Ütopya Kitaplığı

Edinmek için:
0312 418 52 64 - 0531 348 45 72
bilimveutopya@gmail.com
bilimveutopya@bilimveutopya.com.tr

Tüm Kitapçılarda...