

T. C.
ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
SOSYOLOJİ ANABİLİM DALI
SOSYOLOJİ BİLİM DALI

**MICHEL FOUCAULT'DA İNSAN SORUNU VE SOSYAL
BİLİMLER**

(YÜKSEK LİSANS TEZİ)

ERHAN KUÇLU

BURSA 2010

T. C.
ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
SOSYOLOJİ ANABİLİM DALI
SOSYOLOJİ BİLİM DALI

MICHEL FOUCAULT'DA İNSAN SORUNU VE SOSYAL
BİLİMLER

(YÜKSEK LİSANS TEZİ)

ERHAN KUÇLU

Danışman

Prof. Dr. Hüsamettin ARSLAN

BURSA 2010

T. C.
ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

.....
Anabilim/Anasanat Dalı, Bilim
Dalı'nda numaralı
.....'nın hazırladığı ".....
....."
....." konulu (Yüksek Lisans/Doktora/Sanatta
Yeterlik Tezi/Çalışması) ile ilgili tez savunma sınavı,/...../ 20.... günü -
.....saatleri arasında yapılmış, sorulan sorulara alınan cevaplar sonunda adayın
tezinin/çalışmasının(başarılı/başarısız) olduğuna
.....(oybirliği/oy çokluğu) ile karar verilmiştir.

Üye (Tez Danışmanı ve Sınav Komisyonu Başkanı)
Akademik Unvanı, Adı Soyadı
Üniversitesi

Üye
Akademik Unvanı, Adı Soyadı
Üniversitesi

Üye
Akademik Unvanı, Adı Soyadı
Üniversitesi

Üye
Akademik Unvanı, Adı Soyadı
Üniversitesi

Üye
Akademik Unvanı, Adı Soyadı
Üniversitesi

...../...../ 20....

ÖZET

Yazar : Erhan Kuçlu
Üniversite : Uludağ Üniversitesi
Anabilim Dalı : Sosyoloji
Bilim Dalı : Sosyoloji
Tezin Niteliği : Yüksek Lisans Tezi
Sayfa Sayısı : VIII + 114
Mezuniyet Tarihi : /.... / 2010
Tez Danışman(lar)ı : Prof.Dr. Hüsamettin Arslan

MICHEL FOUCAULT'DA İNSAN SORUNU VE SOSYAL BİLİMLER

Bu metinde, Batı düşünce dünyasında tartışılan fakat ülkemizde pek tartışılmayan insan sorunu'nu ele aldık. Batı literatüründe özellikle Michel Foucault bu sorunu Modernitenin doğuşuyla tarihlendirmektedir; bu da modernite öncesi insan sorunu diye bir sorunun olmadığı anlamına gelmektedir. Biz de bu metinde genel olarak ilkçağ'dan itibaren insanı ele alarak modern döneme kadar insan'ın düşünce tarihindeki konumunu tartıştık. Bu nedenle, ilk olarak ilkçağ düşüncesinde insanın konumunu ele aldık; ilk çağda, düşüncenin merkezinde Doğa yer almaktadır, bu nedenle insan, doğada yaşayan diğer canlı varlıklardan biri olarak görülmüş yalnızca “akıl” ve “logos(söz)” sahibi bir varlık olarak hayvanlardan farkı ortaya konmuştur. Ortaçağa gelindiğinde düşüncenin merkezinde Tanrı yer alır; bu dönemde insan doğuştan suçlu eksik, kusurlu ve günahkar olarak görüldüğü için yapması gereken en temel şey, Tanrının rızasını kazanmak için onu anlamaktır. Bu dönemde insan'ın konumu kutsal metinlerce belirlenmiştir: İnsan işlediği günahtan ötürü dünyaya atılmış varlıktır! Müteakip düşünce tam da bu iki düşünceyi karşı karşıya getiren ve İnsanı merkeze alan Rönesans dönemidir. Rönesans'ın etkisiyle birlikte güçlü bir Kilise/din eleştirisini gerçekleştirecek Reform dönemi doğmuştur. Fakat başlangıçta aynı şey için mücadele veren iki düşünce hareketi kısa sürede birbiriyle ihtilafa düşmüştür. bu ihtilafı birlikte modern döneme girildiğinde İnsan “her şeyin ölçüsü” konumuna yükselmiştir! Yeni konumunda insan, Hümanizmle birlikte düşüncenin hem öznesi hem de nesnesi konumundadır. Ve insanın bu yeni konumu aslında sorun'un vuku bulduğu yerdir. Michel Foucault'ya göre bu özne modern bilgi-iktidar teknolojileri tarafından yeniden üretilmektedir; bir bakıma sorun toplumun tüm kurumları tarafından pekiştirilmektedir.

Anahtar Sözcükler

İnsan	Logos(söz)	Din	Modernite	M. Foucault
Rönesans	Reform	Özne	Bilgi-iktidar	Hümanizm

ABSTRACT

Yazar : Erhan Kuçlu
Üniversite : Uludağ Üniversitesi
Anabilim Dalı : Sosyoloji
Bilim Dalı : Sosyoloji
Tezin Niteliği : Yüksek Lisans Tezi
Sayfa Sayısı : VIII + 114
Mezuniyet Tarihi : /.... / 2010
Tez Danışman(lar)ı : Prof.Dr. Hüsamettin Arslan

THE HUMAN PROBLEM IN MICHEL FOUCAULT AND SOCIAL SCIENCES

In this text, we have dealt the human problem discussed in the western intellectual world, but not all that in our country. In the western literature, especially Michel Foucault had dated this problem with the nascence of Modernity; so this has signified that there wasn't any problem as human problem before the modernity. And in this text, we, therefore, generally, have discussed the place of human in the history of thought by dealing it from the first age to modern era. Hence, as a first step, we have referred to the place of the human in the thinking of first age; in the first age the nature had been as located in the centre of thinking. So, the human was considered as one of the other creatures which had been living in the nature, but as distinct from the animals, was introduced as a creature which has a "reason" and "logos"(word). In the middle ages god stood in the midst of the thought and since humans were deemed as deficient, faulty, and sinful from the birth the essential thing to do was to understand God and to gain His consent. The human question was simply answered by the sacred texts as following: Human is a being thrown out to the world for his sins! The subsequent streak is the Renaissance tradition whereby a potent Reform era had incarnated fulfilling a Church/Religion critic. Nevertheless the two coaxial movements soon fell into discord. This contention in the modern era brought about the ascension of human to the position of "the measure of everything." Human in this new posture is both the subject and object of the thought. The problem emanates from this new place of human. According to Michel Foucault, this subject is re-produced over and over by knowledge-power technologies. The problem, in one sense, is being reinforced by all the institutions of the society for the human question is tried to be dodged with the "subject-human" constructed.

Key Words

Human	Logos (word)	Religion	Modernity	M. Foucault
Renaissance	Reform	Subject	Knowledge-Power	Humanism

ÖNSÖZ

Yüksek Lisans Tezi olarak hazırlanan bu metinde; modernite ile birlikte vuku bulan, çok farklı boyutları olan ve sosyal bilimlerin varlık nedeni konumundaki “insan sorunu” ele alınmıştır. Bu metinde bu sorunun tüketilmesi hedeflenmemiş –kaldı ki bu sorun bir Yüksek Lisans çalışmasının “zamansal sınırı” göz önüne alındığında mümkün de değildir– daha ziyade uzun soluklu çalışmalar için bir giriş olarak sorunun takdimine çalışılmıştır.

Bu takdim genel olarak Fransızların düşünce tarihçisi Michel Foucault’nun bakış açısıyla yürütülmüştür. Foucault’ya göre modern çağın tasavvur ettiği şekliyle insan bilgi alanında icat edilmiş bir kurgudur ve tarihin hiçbir döneminde bu “kurgu”ya rastlanmaz. Bu bakış açısının gereği olarak düşünce tarihinde insan ele alınmıştır, bir başka deyişle bu kurgu’nun arka bahçesi gözden geçirilmiştir. “Antikçağ İnsan Anlayışı” adlı birinci bölümde, öncelikle, Antik Yunan’da insan anlayışı ile Ortaçağ insan anlayışı ele alınmış ve daha sonra bu iki çağın düşüncesindeki farklılıklara değinilmiştir. “Rönesans ve Reform” başlıklı ikinci bölümde ise, özellikle Ortaçağ insan anlayışına getirilen eleştiriler ve bu eleştirilerin farklılaşan boyutları Erasmus ve Luther arasındaki tartışmaların eşliğinde ele alınmıştır. “Hümanizm Tartışması” adlı üçüncü ve son bölümde ise, “hümanizm” kavramının tarihçesi ana hatlarıyla ele alınmış daha sonra Hümanizm’in modern insan tasavvuru ya da bizim konumuz açısından söylersek “insan sorunu” J.P. Sartre, M. Heidegger, M. Foucault, E. Said, T. S. Eliot gibi hümanist ve anti-hümanist düşünürlerin fikirleri ışığında tartışılmıştır. Aslında, tüm bu tartışmaların her biri bir anlamda sorunun parçaları konumundadırlar ve bu nedenle takdimi yapılan tartışmalar aynı zamanda “insan sorunu”nun takdimi anlamına gelmektedir.

Bu metnin hazırlanması aşamasında bir takım soyut problemlerle karşılaşıldığı gibi bu metnin hazırlandığı reel hayatta da bir takım somut problemlerle karşılaşılmıştır. Gerek metindeki soyut problemlerin üstesinden gelmede gerekse reel hayattaki problemlerin aşılmasında benden yardımlarını esirgemeyen sayın hocam Prof.Dr. Hüsamettin Arslan’a minnettarım. Lisans ve Yüksek Lisans süresince aldığım eğitimde katkıları olan sayın Prof.Dr. Fügen Berkay’a, Yrd.Doç.Dr. Bedri Mermutlu’ya ve üzerimde hakkı bulunan tüm hocalarıma teşekkürlerimi sunuyorum. Hem samimi ve

özverili tavrı için hem de entelektüel katkılarından dolayı Öğr.Gör.Dr. Gökhan Yavuz Demir'e müteşekkirim. Tez yazım sürecinde vakitlerini çaldığım sayın Yrd.Doç.Dr. Zeynep Dörtok Abacı'ya ve Araş.Gör. Gürsu Gürsakal'a yardımlarından dolayı teşekkür ederim. Son olarak çok sıkıntılı bir sürece sahne olan bu tez döneminde "kaygılar alıp esenlikler dağıtan" sevgili arkadaşım Kübra Hıdıroğlu'na göstermiş olduğu fedakârlıktan ötürü teşekkür ederim.

İÇİNDEKİLER

TEZ ONAY SAYFASI.....	II
ÖZET.....	III
ABSTRACT.....	IV
ÖNSÖZ	V
İÇİNDEKİLER.....	VII
KISALTMALAR.....	VIII
GİRİŞ.....	1

BİRİNCİ BÖLÜM

1.İLKÇAĞ VE ORTAÇAĞ İNSAN ANLAYIŞLARI.....	8
--	---

İKİNCİ BÖLÜM

1.RÖNESANS VE REFORM.....	29
---------------------------	----

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

1.HÜMANİZM TARTIŞMASI	53
SONUÇ.....	108
KAYNAKLAR.....	109
ÖZGEÇMİŞ.....	114

KISALTMALAR

Kısaltma	Bibliyografik Bilgi
a.g.e	Adı Geçen Eser
a.g.m	Adı Geçen Makale
bkz.	Bakınız
çev.	Çeviren
der.	Derleyen
ed.	Editör
s.	Sayfa
ss.	Sayfadan Sayfaya

GİRİŞ

İnsan akıl ile muhayyile arasında bir ittifak sağlamaya mecbur gözüküyor. Bu barışın, muhayyileye büyük bir avantaj sunsa bile sağlanması gerekiyor. Çünkü, onun akıl ile çatışma halinde kazandığı avantaj daha da fazla. Akıl hiçbir zaman muhayyilenin tamamen üstesinden gelemiyor. Ama aksi rahatlıkla mümkün oluyor.

Diyorlar ki: “Sen çocukluğundan beri bir kutunun içinde bir şey görmeyince onun boş olduğuna ikna edildiğin için, boşluk diye bir şeyin var olabileceğine inanıyorsun. Bu, duygularının uyandırdığı ve alışkanlıklarının güçlendirdiği bir vehimden ibarettir. Bilimin gerçeklerini görerek bu vehmi düzeltmelisin” Başkaları da diyorlar ki: “Sana okulda boşluk diye bir şeyin kesinlikle var olmadığı öğretildiği anda sağduyuna darbe vurulmuş oldu. Yoksa sana bu yanlış izlenim aşılanmadan önce, boşluğun varlığından tam anlamıyla emin durumdaydın. Şimdi yeniden asıl durumuna müracaat etmen, okulun aşladığı yanlış fikri düzeltmen gerek.” Şimdi, bizi aldatan hangisi acaba: duygular mı, eğitim mi?

İnsan ne acayip bir hilkat garibesi! Tabiatın sinesinde ne büyük bir yenilik, ne garip bir canavar, ne karmaşa yüklü, ne çelişki dolu ve de ne harika! Dermansız, biçare bir yer solucanıdır insan, fakat her şey hakkında hüküm verir. Hem hakikat ambarı, hem de şüphe ve hata birikintisidir. Kainatın hem en şerefli yaratığı, hem de süprüntüsüdür!¹

Blaise Pascal

Bu metin ülkemiz sosyal bilimcilerince tartışılmayan bir sorunun takdimi için düşünce tarihinde insanın izini sürmektedir. Bu sorun insan sorunudur. Ve okuyacağınız metnin ilk elden yapmaya teşebbüs ettiği şey problemine ilişkin argümanı formüle etmek, yani bir anlamda düşünce tarihinde insanın tarihini ele almaktır. İnsanın tarihi “insan nedir” sorusuna verilmiş cevapların tarihidir. Ve bu metin insanın tarihinde; insanın bir sorun olarak ortaya çıktığı bir dönemin varlığına işaret etmektedir. Foucaultcu bir üslupla söylersek, bu dönem insan’ın “yeni bir icat” olarak ortaya çıktığı

¹ Pascal, Blaise, *Düşünceler*, Çev. Metin Karabaşoğlu, Kaknüs Yayınları, İstanbul, 2000, alıntılar sırasıyla, s. 27, 29, 52.

modern dönemdir. Ve bu metin sosyal bilimlerin ortaya çıkışını da bu sorunla tarihlendirmektedir. Fakat bu tez bugünün fikirlerini, dünün fikirlerinden tamamen bağımsız fikirler olarak görmediği için bu sorunun da kendi içinde bir pre-historiyası ya da pre-historik kökleri olduğunu kabul etmektedir. Bu pre-historik köklere ulaşmak için de düşünce tarihinde sorula gelen “insan nedir” sorusunu ele almaktadır. Gerçekte bu sorunun ilk sorulduğu tarihi belirlemek apaçık şekilde imkânsızdır. Fakat biz, elinizdeki metinde bu “insan nedir” sorusunun izlerini, genel olarak Batı Felsefe Tarihinde, felsefenin başlangıç noktası olarak öngörüldüğü için Antik Yunan düşüncesinden itibaren sürmeye başlayacağız.

Eğer bu metin müstakbel okuruna “insan problemi ne demektir” sorusunun cevabını verebilecek konuma ulaşmışsa aslında misyonunu gerçekleştirmiş demektir. Çünkü bu metin en nihayetinde bir yüksek lisans tezi olmak-lığıyla daha baştan bir zaman sınırlamasıyla karşı karşıya kalmıştır. Metin, kendi ayakları üzerinde durmak için ihtiyaç duyduğu veya takdimine çalıştığı problemin üstesinden gelebilecek kudrette bir “zaman”dan yoksun sınırlı bir zamanda kaleme alınmıştır. Ancak sahip olduğu kudretin ışığında problemi şöyle formüle edebiliriz: Elinizdeki metin söz konusu probleme Foucaultcu bir perspektiften yaklaşarak “insan”ı ele alır ve bu perspektife göre “on sekizinci yüzyıldan önce “insan”a rastlanmaz: “insan, modern bir bilgi alanında ve üreten, yaşayan ve konuşan spesifik bir varlık olarak ortaya çıkmıştır.”² Buna göre insan sadece “yeni bir icat”tır. Yani modern döneme özgü bir icattır. Aynı zamanda, Foucault açısından, bu icat Ortaçağ *episteme*'sinden bir radikal bir farklılaşmayı temsil eder:

Ortaçağ *episteme*'si temel olarak dünyadaki her şeyin aslında Tanrı'nın varlığını dile getirdiği kozmogonik bir temsile bağlıdır. Dünya, Tanrı'nın varlığının kayıt yüzeyidir. Ortaçağ'da modern dönemde olduğu gibi bir ayrıştırma olmamasının nedeni; tam da her şeyin Tanrı'dan pay almasıdır. Klasik çağ *episteme*'si bu Ortaçağ manzarasını değiştirir: Akıl/akıldışılık çifti bu Ortaçağ kozmogonisini bunalıma sokar – Orta çağ Kozmogonisinde bilim muhtemel söylemlerden, Tanrı'yla ilişkiyi yeniden

² Bernauer, James, W., *Foucault'nun Özgürlük Serüveni*, çev. İsmail Türkmen, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2005, s. 130.

kurmanın imkânlarından birini oluşturur ama yegane imkanı değil. Akıl/akıldışılık çifti, dünya üzerinde bütün bilme söylemlerini iki büyük blok halinde böler, birincilerin ikinciler üzerindeki mutlak iktidarını düzenler, nesneleştirme ayrıcalığını *Ratio* 'ya verir; insan da dahil olmak üzere dünyadaki her şeyi bu nesneleştirmeye boyun eğmeye, nesneye dönüşmeye razı olmaya zorlar.³ Foucault'ya göre bu nesneleştirme süreci Batı tarihinde özellikle on dokuzuncu yüzyılda hümanizm akımının nesne karşısında akıl sahibi varlık olarak özneye öncelik tanınması ile özne'nin hükümlerine dönüşmüştür. Ancak "Foucault bu özneyi dekonstrüksiyona uğrattır. Bunun öncelikli nedeni, düşüncemizin doğal bir biçiminin –ya da daha Descartesçi bir tarzda söylemek gerekirse, aşkın bir temelini– olmamasıdır; tarihsel bir biçimi vardır ve rasyonel biçimin doğal biçim olduğunu öne süren tarihsel-kültürel –Foucault'nun epistemik dediği – bir yapı tam da bu tarihsel biçim içinde belirmiştir. Doğa fikri –veya temel fikri ya da zemin fikri, nasıl adlandırdığımızın pek önemi yoktur; her durumda apriori bir yapı aşkınsal bir tümel söz konusudur– kesin bir epistemik kurgudur. On yedinci yüzyılın ikinci yarısından sonra insan nesne olarak kurulur: nesnel veri olarak, mutlak süreklilik olarak, tümel olarak.⁴

Foucaultcu perspektifte "özne-insan" doğuşunda bir bilgi meselesi olduğu için ölümü de öyle olacaktı. Modern epistemede insanın anlaşılmasının araçları olarak kurulan insan bilimleri bu defa insanı yok edecekti: insan kumsala çizilmiş bir yüz gibi yakında yok olacaktır.

Bu anlamda bu metinde insanın sorun olarak ortaya çıkışından önce düşünce tarihinde ne şekilde konumlandırıldığını görmek için birinci bölümde Antik Yunan düşüncesinde ve Ortaçağ düşüncesinde insanı ele aldık: Antik Yunanda önemli olan doğayı anlamaktır. Antik Yunan felsefesinin özellikle Sokrates'e kadar olan dönemi

³ Revel, Judith, *Michel Foucault-Güncelliğin Bir Ontolojisi* , çev. Kemal Atakay, Otonom Yayıncılık, İstanbul, 2006, ss. 37-39

⁴ *A.g.e* ss. 46-47.

genellikle Pre-sokratik dönem olarak adlandırılır ve bu dönemde yaşamış filozoflara “doğa filozofları” denilir.⁵

Pre-sokratiklerde felsefi sorgulamalar, *arkhe* odaklı bir evren ya da doğa araştırması şeklinde başlamıştır. Bizim bu gün kendilerini *natüralistler* ya da *fizikçiler* olarak sınıfladığımız ilk doğa filozofları, her şeyden önce bir görünüş-gerçeklik ayrımı yapmış ve görünüşlerin ya da fenomenlerin gerisinde, keyfi ve gelişigüzeğin değil de, temel ve düzenli bir yapının var olduğuna inanmışlar ve doğanın kendi içinde kapalı bir sistem meydana getirdiğini savunarak, doğaya ilişkin bir açıklamanın yine doğanın kendi içinde aranması gerektiğini ileri sürmüşlerdir. Başka bir deyişle, Pre-sokratikler dış dünyaya baktıklarında bir çokluk gözlemlemiş ve bu çokluğun, ancak ve ancak onun kendisinden çıktığı ya da türediği bir birliğe indirgenebildiği zaman anlaşılabilir hale geleceğini ve dolayısıyla açıklanabileceğini düşünmüşlerdir. Bu nedenle, ilk doğa filozofları “arkhe” problemi üzerine yoğunlaşmış ve dış dünyadaki varlıkların kendisinden doğduğu ilk maddeyi belirlemeye çalışmışlardır.⁶ Anaksimandros’tan Demokritos’a bütün doğa filozoflarının temel uğraşı, doğanın tümüne entelektüel bir temel kazandırmaktır. *Zihin çoklukta birlik ve değişmede yasa talebinde bulunmaktaydı*⁷.

Bu taleplere cevap olarak, doğa filozofları bütün bir maddi çokluğu ya da çeşitliliği ve zamansal değişmeyi, her şeyin temelinde bulunan ve değişmez bir yasaya göre değişmelere uğrayan ortak bir töz nosyonu getirerek açıklamayı denediler. Fakat bu filozoflar doğa üzerine yoğunlaşırken insanın içinde bulunduğu durumu ve ahlak alanını ihmal ettiler, bir başka deyişle: “Zihni vurgularken, duyguları gözden kaçırdılar.”⁸

Bu felsefi anlayış M.Ö. 5. Yüzyılın ortalarına dek sürmüştür. İşte böyle bir doğa anlayışının doyurucu olmayan karakteri, Sofistliğin doğuşuna yol açtı. Sofistlerin

⁵ Özcan, Mutlalip, *İnsan Felsefesi: İnsanın Neliği Üstüne Bir Soruşturma*, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 2006, s. 37.

⁶ Cevizci, Ahmet, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, Asa Kitabevi, Bursa, 2001, s. 5.

⁷ Versényi, Lazslo, *Sokratik Hümanizm*, çev. Ahmet Cevizci, Sentez Yayıncılık, İstanbul, 2007, s. 11. (vurgu bana ait).

⁸ *A.g.e.*, s. 12.

dönemi antik çağın “aydınlanma dönemi” olarak anılır. Sofistler insanın fiziki dünyanın nihai doğasıyla ilgili her tür spekülasyonu bırakmasını ve dikkatini kendi görelî, koşullu insani deneyim dünyasına yönelterek, burada ve şimdi karşısına çıkan sorunları çözmeye çalışmasını savundular. Bu programı gerçekleştirme girişimlerinin parçası olarak Sofistler, insanı, insani düşüncenin merkezine oturtular.

Ortaçağa gelindiğinde ise düşüncenin merkezine Tanrı yerleştirilir ve Hıristiyan inancına göre insan günahkar, doğuştan suçlu bir varlık olarak görülür; buna göre insanın temel uğraşı Tanrı'nın rızasını kazanmaktır. Bir başka ifadeyle, Ortaçağ felsefesi, bireylerin ve halkların karakteristik özelliklerinin üstünde olan dini bir topluluğun, bir ümmetin Hıristiyan ya da İslam toplumunun veya Yahudi cemaatinin felsefesidir. Antik Yunanda felsefenin bilimlerin veya disiplinlerin anası olduğu yerde, Ortaçağda felsefeye bilimler ve sanatlarla birlikte, vahyi ve Tanrı'nın kelimini konu edinen teolojinin altında bir yer verilir. Grek felsefesinin dünyevi karakteri karşısında Ortaçağ felsefesi, öte dünyaya ilginin hakim olduğu bir felsefedir. Diğer bir deyişle Grek felsefesinin temel probleminin bu dünyada ve kent devleti sınırları içinde mutluluğa erişmek olduğu kabul edilmiştir; Antik Yunanda insanın bu problemleri çözecek güce sahip olduğuna ve kendi çabasıyla iyi ve mutlu bir hayata ulaşabileceğine inanılmışken, Ortaçağda problemler, bu hayattan ziyade bu dünyadan sonraki hayatla ilgili problemlerdir. Aranılan mutluluk bu dünyadaki mutluluk değil, fakat ebedî bir saadettir.⁹

Ortaçağ düşüncesinde, felsefe inanca, inanç da vahye tabî olmak durumundadır. Ortaçağ kültüründe çok önemli bir rol oynayan din, ilk çağ düşüncesinden farklı bir insan görüşü ortaya atmıştır. Ve bu insan görüşü, “düşüş”ten önce ve sonra olmak üzere iki insan bulunduğunu söyler. İnsan en yüksek amaç için yazgılanmış, ama bu durumu – cennette tanrıyla olan akt'ine sadık kalmadığı için– ceza olarak yitirmiştir. Düşme ile gücünü yitirmiş, usu ve istenci baştan çıkarılmıştır. Bu nedenle Ortaçağ düşüncesinde insan kendisine güvenip kendisini dinleyemez bir konumdadır.

⁹ Cevizci, Ahmet , *Ortaçağ Felsefesi Tarihi*, Asa Kitabevi, Bursa, 2001, s. 17.

İkinci bölümde özellikle Hıristiyan düşüncesinin hakim olduğu insan düşüncesinin eleştirilmeye başlandığı Rönesans ve Reform dönemi ele alınmıştır: Ortaçağda günahkar ve suçlu olarak görülen insan düşüncesine karşılık Rönesans, insanın ve doğanın bütünlüğünü ve Tanrı'nın insana yüklediği amacı gerçekleştirmek için Tanrı tarafından seçilmiş bir varlık olarak insan kavramını yeniden keşfetmiştir.¹⁰ Aynı zamanda Rönesans hareketi özellikle Erasmus önderliğinde Reform hareketini daha doğru bir ifadeyle Reform hareketinin lideri Luther'i etkilemiştir. Fakat ikilinin fikirleri kısa bir süre sonra farklılaşmaya başlamıştır. Özellikle insan söz konusu olduğunda Erasmus "insan"a aktif bir rol biçerken, Luther zamanla değişen bir düşünce yapısıyla "insan"a dair tutarsız bir çerçeve çizmiştir. Bu anlamda ikinci bölüm, bir yandan Ortaçağ düşüncesindeki insan figürünün Rönesans'la birlikte değişimini ele alırken, bunu özellikle Erasmus-Luther tartışması üzerinden yürütürken diğer yandan Machiavelli'den Hobbes'a kadar -modern dönemde çokça tartışılacak- insan düşüncelerini ele alarak Rönesans hümanizminin insan tasavvurunun geçirdiği dönüşümleri de sergilemektedir.

Üçüncü bölümde ise, Hümanizm Tartışması başlığıyla; Modernite ile birlikte yeniden tanımlanan ya da "icat edilen" insanı nesne karşısında önceleyen onu özne olarak formüle eden hümanizmin insana ilişkin argümanları tartışılmıştır. Bu tartışma özellikle Hümanizmin kavramsal tarihi ile başlatılmış ve ardından hümanist felsefenin genel çerçevesi çizilerek; Hümanizme ilişkin tartışmaya geçilmiştir ve bu tartışmada ilk olarak Sartre'ın Varoluşçu hümanizmi ile Heidegger'in Sartre'ın hümanizmine cevabı niteliğindeki "Hümanizm Üzerine Mektup"u ele alınmıştır. Ardından Foucault'nun, Hümanizmin klasik tarihçesine ve insan tasavvuruna ilişkin reddi ele alınmış ve tartışma bir anlamda bu eleştirilere karşı Hümanizmi savunan Said'in Hümanizminin takdimi ve eleştirisi ile sonuçlandırılmıştır.

Sonuç bölümünde ise, bütün bu tartışmaların bir değerlendirmesi yapılarak, "insan" probleminin sosyal bilimler için taşıdığı imaların izi sürülmeye çalışılmıştır. Buna göre, insan problemi, Foucault'nun dediği gibi, modern zamanların bir icadıdır.

¹⁰ Frankl, George, *Batı Uygarlığı-Ütopya ve Trajedi*, çev. Yusuf Kaplan, Açılım Kitap, İstanbul, 2003, s. 102.

Söz konusu insan problemi, modern sosyal bilimlere hayat vermiştir. Modern anlamda sosyal bilimleri mümkün kılan bu insan problemidir.

Bu tez bu tartışmaya girmeye ve bu tartışmanın ana hatlarını çizmeye talip olmakla, bir tür sosyal bilimler felsefesi yapmaya talip olmuştur. Fakat bu talep veya iddia, bir yüksek lisans tezinin sınırlarını fazlasıyla aşmaktadır. Nihayetinde bu çalışma bir yüksek lisans tezidir ve başka birçok benzeri gibi problemini tartışmak ve takdim etmekten öteye gidememiştir. Zaten günümüz sosyal bilimlerinde de problemini tümüyle tüketen çalışmalar yapmak mümkün değildir. Bu anlamda elinizdeki metne, bitmiş ve tamamlanmış bir çalışma olarak değil, “sosyal bilimler felsefesi” hakkında yapılacak bir doktora tezine giriş olarak bakmak daha doğru olur. Ana hatlarının kabaca çizildiği bu problem üzerine daha uzun yıllar çalışmayı gerektirmektedir.

BİRİNCİ BÖLÜM

İLKÇAĞ VE ORTAÇAĞ İNSAN ANLAYIŞLARI

Burada belirtmemiz gereken şey, Antik yunan düşüncesinin “insan merkezli” bir yapıya sahip olmadığıdır; Antik yunan felsefesinin özellikle Sokrates’e kadar olan dönemi genellikle Pre-sokratik dönem olarak adlandırılır ve bu dönemde yaşamış filozoflara “doğa filozofları” denilir.¹

Presokratik’lerde felsefi sorgulamalar, *arkhe* odaklı bir evren ya da doğa araştırması şeklinde başlamıştır. Bizim bu gün kendilerini *natüralistler* ya da *fizikçiler* olarak sınıfladığımız ilk doğa filozofları, her şeyden önce bir görünüş-gerçeklik ayrımı yapmış ve görünüşlerin ya da fenomenlerin gerisinde, keyfi ve gelişi güzelliğin değil de, temel ve düzenli bir yapının var olduğuna inanmışlar ve doğanın kendi içinde kapalı bir sistem meydana getirdiğini savunarak, doğaya ilişkin bir açıklamanın yine doğanın kendi içinde aranması gerektiğini ileri sürmüşlerdir. Başka bir deyişle, “Pre-sokratikler dış dünyaya baktıklarında bir çokluk gözlemlemişler ve bu çokluğun, ancak ve ancak onun kendisinden çıktığı ya da türediği bir birliğe indirgenebildiği zaman anlaşılabilir hale geleceğini ve dolayısıyla açıklanabileceğini düşünmüşlerdir. Bu nedenle, ilk doğa filozofları “arkhe” problemi üzerine yoğunlaşmış ve dış dünyadaki varlıkların kendisinden doğduğu ilk maddeyi belirlemeye çalışmışlardır”.²

Anaksimandros’tan Demokritos’a tüm doğa filozoflarının temel uğraşı, doğanın tümüne entelektüel bir temel kazandırmaktı. *Zihin çoklukta birlik ve değişmede yasa talebinde bulunmaktaydı*³. Bu taleplere yanıt olarak, doğa filozofları bütün bir maddi çokluğu ya da çeşitliliği ve zamansal değişmeyi, her şeyin temelinde bulunan ve değişmez bir yasaya göre değişmelere uğrayan ortak bir töz nosyonu getirerek açıklamayı denediler. Fakat bu filozoflar doğa üzerine yoğunlaşırken insanın içinde

¹ Özcan, Muttalip, *İnsan Felsefesi: İnsanın Neliği Üstüne Bir Soruşturma*, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 2006, s. 37.

² Cevizci, Ahmet, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, Asa Kitabevi, Bursa, 2001, s. 5.

³ Versényi, Lazslo, *Sokratik Hümanizm*, çev. Ahmet Cevizci, Sentez Yayıncılık, İstanbul, 2007, s. 11 (vurgu bana ait).

bulunduğu durumu ve ahlak alanını ihmal ettiler, bir başka deyişle: “Zihni vurgularken, duyguları gözden kaçırdılar”.⁴

Bu felsefi anlayış M.Ö 5. yüzyılın ortalarına dek sürmüştür. İşte böyle bir doğa anlayışının doyurucu olmayan karakteri, Sofistliğin doğuşuna yol açtı. Sofistlerin dönemi antik çağın “aydınlanma dönemi” olarak anılır. Sofistler insanın fiziki dünyanın nihai doğasıyla ilgili her tür spekülasyonu bırakmasını ve dikkatini kendi görelî, koşullu insani deneyim dünyasına yönelterek, burada ve şimdi karşısına çıkan sorunları çözmeye çalışmasını savundular. Bu programı gerçekleştirme girişimlerinin parçası olarak Sofistler, insan sorununu bir kez daha insani düşüncenin merkezine oturtular. Sofistlerin görüşlerine geçmeden şu soruyu sormakta fayda var. Peki Sofistlik nedir? Sofist sözcüğünün Platonun saldırısından dolayı günümüzde pejoratif ya da aşağılayıcı çağrışımı vardır oysa Sofistliğin özgün anlamı kesinlikle aşağılayıcı değildi: “*Sophia* eşdeyişle pratik bilgi ya da bilgelikten türetilen sofist sözcüğü, başlangıçta belirli bir sanat türünü bilen bir kimseyi göstermek için kullanılırdı. Altıncı yüzyıl ve sonrasında, Sofistlik terimi, entelektüel ya da toplumsal siyasal sanatlarda Pratik ya da kuramsal beceri veya ustalık, hatta yenilik gösteren insanları işaret etmekteydi”.⁵ Sofistler genel olarak insan yaşamının nihai amacının, geniş bir çerçeve içinde ele alındığında, dünyevi başarı olduğuna inanmışlardır.

*Nitekim Laerteli Diogenes'in Protagoras'ın kitaplarından birinin başında yer aldığı söylediği fragmanda*⁶ aşkın olana kuşkuyla yaklaştıklarına işaret etmektedir:

“Tanrılarla ilgili olarak, onların ne Var olduklarını ne de var olmadıklarını bilebilirim, çünkü (bu konudaki) bilgi için, konunun karanlıklığı ve insan yaşamının kısılalığı gibi, birçok engel vardır. Fragman, Protagoras'ın bilemeyeceğimiz ve bundan dolayı, pratik yaşam için hiçbir değeri olmayan bir şeyle uğraşmaya karşı çıkışın ifadesidir. Tanrıların doğası ve varoluşu üstüne tartışma bir bütün olarak, doğayla ilgili soyut varsayımlar kadar yararsızdır. Gerçekte, dini postülalarla doğal-felsefi postülalar arasında, son çözümlemede, çok az bir fark vardır her ikisi de, bu konulardaki bilgisizliğini

⁴ Versényi, *a.g.e*, s. 11.

⁵ *A.g.e*, s. 12.

⁶ *A.g.e*, s. 21.

gizlemek amacıyla, dünyanın kökeni ve oluşumunu açıklayan ilk ilkeler ortaya koyarlar.⁷

Protagoras'a göre bu spekülâtif konularla ilgilenmek, dikkatimizi insanı çok yakından ilgilendiren konulardan saptırır, ve bizi insanın etkin olduğu, insanın görüş sahası içinde kalan temel sorunları çözmekten alıkoyar. Protagoras "tüm izlenim ve sanıların doğru ve hakikatin görelî olduğunu söyler. O, aynı zamanda her sorunun birbirine karşıt iki yanı olduğunu söyleyen ilk kişidir, mesela ölüm, ölen için kötü, cenaze levazımatçıları ve mezar kazıcılar için iyidir. Protagoras için değerîn görelîliği, doğrudan doğruya, hiçbir şeyin kendinde mutlak bir biçimde ve tümel olarak iyi ya da kötü olmadığı, ancak her zaman, belirli bir anda, belirli koşullar altında bulunan bir insan için, iyi ya da kötü olduğu anlamına gelir. Ona göre; değerden söz ederken, bu terimleri sanki onlar, evrensel nesne tanımlarına uygun bir yapıya sahip, değişmez özlere ya da tözlere karşılık geliyormuşçasına kullanmaktan kaçınmalıyız.⁸

Nitekim, Herakleitos'a göre, Logos, yani sözcük evrensel metafizik bir ilke idi. Bu ilkenin genel doğruluğu ve nesnel geçerliliği vardı; ama Sofistler artık Herakleitos'un tüm nesnelere, evrensel ve ahlaksal düzenin kökeni ve ilk ilkesi olarak savunduğu "kutsal sözcüğü" kabul etmiyorlardı. Dil kuramında başrolü metafizik, değil insanbilim (antropoloji) oynuyordu. İnsan evrenin odağı olmuştu: Protagoras'ın "Her şeyin ölçüsü insandır" ifadesinde bunu görebiliriz. Sofistler insan diline yeni ve daha basit bir yaklaşım şekli bulmuşlardı. Onlara göre bir dil kuramının yerine getirmesi gereken ivedi görevleri vardı. O bize günlük toplumsal ve siyasal dünyamızda nasıl konuşulacağını öğretmek zorundadır⁹.

Sofistler'in dile vurgularındaki farklılık, 5. yüzyılda Antik-Yunan toplumunda yaşanan gelişmeler ışığında daha iyi anlaşılabilir: "5. yüzyıl ortalarında Yunanistan'da yaşanan ekonomik ve politik gelişmeler ve Atina demokrasisinin ortaya çıkışı çözüm

⁷ Versényi, *a.g.e.*, ss. 21-23.

⁸ *A.g.e.*, ss. 15-30.

⁹ Cassirer, Ernst, *Devlet Efsanesi- İnsan Üstüne Bir Deneme*, çev. Necla Arat, Say Yayınları, İstanbul, 2005, s. 109.

bekleyen yeni toplumsal sorunların doğmasına yol açmıştı.”¹⁰ Bu dönemde dil, belirli, somut kılışal(uygulamalı, pratik) amaçlar için bir araç olmuştu. O büyük siyasal savaşılarda, en güçlü silahtı. Bu araca sahip olmayan kimse önder rolünü oynamayı bekleyemezdi. Dili doğru kullanmak ve sürekli olarak geliştirip güçlendirmek hayati önem taşıyordu, Sofistler bu amaç için yeni bir bilgi dalı yarattılar; dilbilgisi veya kökenbilim değil, söz, retorik onların gerçek bilgi alanı oldu.¹¹

Protagoras için retorik sanatı, sözlü ve yazılı sözü terbiye etme, düzgün konuşma, düşünceyi uygun bir tarzda (uzun ya da kısaca, söylenece ya da logosla, vb.) dile getirip açıklama ve dilin kurallarını ve yapısını çözümleme sanatı anlamına gelmekteydi. Sözlü ya da yazılı söz (büyük ölçüde konuşmada düşünce alışverişinden oluşan) eğitimin biricik aracı olduğundan, retorik sanatıyla –dil ve konuşma-sanatı arasındaki bağlantı açıktır. Protagoras açısından bu ikisi birbirlerine çok daha temelli bir biçimde bağlanmışlardı.¹² Neyin iyi olduğunu bilmek yeterli değildir; insan onu nasıl sunacağını da bilmelidir. Atina demokrasisi göz önüne alındığında lider olmaya çalışan kimse muhataplarını (halkı, meclisi vb.) ikna edebilmelidir, bunun için de retorik sanatına gerek vardır. Öte yandan, retorik sanatı bir “adalet ve saygı duygusundan bile önce gelip, doğrudan doğruya insanı hayvandan ayıran, onu gerçekten insan yapan bir yetiyle ilgilidir.

Gerçekte, Protagoras’ın insanı ölçü alması felsefenin pratik ve insani olması yolunda bir çağrıydı ve felsefenin insana dönüp onun en temel ilgi alanı olan dünyayı araştırması talebini de dile getirmekteydi. Pratik bilgiğe sahip bir kişi olarak insana boş sonuçsuz araştırmalardan, kendisine dönme çağrısı yaptı. Ve insanı kendi araştırmalarının *hem öznesi hem de nesnesi yaparak, dünyasının merkezine yerleştirdi.*¹³ Sofistlerin gerçekleştirdiği bu insana dönüşü derinleştiren isim Sokrates olmuştur, bir başka deyişle; insana dönmeleri, fiziki doğa ve tanrı yerine insani

¹⁰ Özcan, Muttalıp, *İnsan Felsefesi: İnsanın Neliği Üstüne Bir Soruşturma*, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 2006, s. 51.

¹¹ Cassirer, Ernst, *Devlet Efsanesi- İnsan Üstüne Bir Deneme*, çev. Necla Arat, Say Yayınları, İstanbul, 2005, s. 109.

¹² Versényi, Lazslo, *Sokratik Hümanizm*, çev. Ahmet Cevizci, Sentez Yayıncılık, İstanbul, 2007, ss. 14-20.

¹³ *A.g.e.*, ss. 44-45.(vurgu bana ait).

problemler üzerinde durmalarıyla Sofistler Sokrates'in felsefi etkinliği için gerekli temelleri hazırladılar.

Sofistler insanı ıslah etmek ve eğitmek, insani yetkinliği (erdem) belirleyip geliştirmek, insanlara yaşama sanatını öğretmek veya kazandırmak istiyorlardı; Sokrates'in istediği de bundan daha fazla bir şey değildi.¹⁴ Ancak kişiyi ve kişisel olanı ön plana çıkartan Sofistlerin tersine, bireylerin üstünde şu veya bu toplumla ya da zamanla sınırlı olmayan bir doğrunun var olduğuna, akla ve düşüncenin nesnel değerine inanır. Sokrates'e göre herkes için ortak olan şey de ruhta saklıdır, bu nedenle de, filozofun görevi bu saklı olanın açığa çıkmasına, yardımcı olmak, onları doğurtmaktır.¹⁵

Sofistler genel geçer özsel tanımların erişilemez olduğunu kabul ettikleri için genel tanımlara ulaşmaya çalışmamışlardır. Sokrates'e göre Sofistler insan doğasının yalnızca dağınık kanıtlarını görmüşlerdir, bu anlamda bakıldığında Sofistlerin çalışmaları çok geniş bir alana (tarih, matematik, müzik, dilbilim,vs.) yayılmaktadır. Onlar insanın doğası ile ilgilenmiyorlardı çünkü insanın pratik ilgilerine dalmışlardı. Ayrıca Sofistler çeşitli insan sınıfları kadar çok erdem bulunduğunu öne sürmüşlerdir Onlara göre erkekler kadınlar, çocuklar, yetişkinler, özgür erkekler ve köleler için hep başka başka erdemler vardır. Tüm bunlar Sokrates tarafından yadsınmıştır.¹⁶ Sokrates'in sorgulamalarının odağında ise temelde tek bir soru vardır: İnsan nedir? Sokrates, tek tek insani niteliklerin çözümlemesini yapar. Ona göre, İnsanın doğasını, Fiziksel nesnelere doğasını araştırdığımız yolla bulmayız. Fiziksel nesnelere, nesnel özellikleri aracılığıyla tanımlanabilirler. Ama insan ancak bilinçliliği aracılığıyla betimlenebilir ve tanımlanabilir. Bu olgu, araştırmış olduğumuz araştırma yöntemleriyle çözümlenemeyecek tümüyle yeni bir sorun ortaya koyar,

“Sokrates öncesi felsefede kullanıldıkları anlamda deneysel gözlem ve mantıksal çözümleme, burada etkisiz ve yetersiz kalır; çünkü ancak insanlarla doğrudan ilişki kurarsak, insanın öz yapısını iç yüzünü kavrayabiliriz. İnsanı anlamak için onunla gerçekten karşılaşır yüz yüze gelmek zorundayız, bu

¹⁴ Versényi, Lazslo, *Sokratik Hümanizm*, çev. Ahmet Cevizci, Sentez Yayıncılık, İstanbul, 2007, s. 77.

¹⁵ Akarsu, Aktaran; Özcan, a.g.e, s. 60-61.

¹⁶ Cassirer, Ernst, *Devlet Efsanesi- İnsan Üstüne Bir Deneme*, çev. Necla Arat, Say Yayınları, İstanbul, 2005, s. 271.

nedenle Sokrates felsefesinin ayırıcı özelliği yeni bir nesnel içerik değil, düşüncenin yeni bir etkinliği ve işlevidir. Bir anlamda düşünce tarihinde felsefe Sokrates'e değin düşünsel bir monolog olarak kavranılmış, Sokrates'te bir diyaloga dönüşmüştür.”¹⁷

Sokrates'in diyaloglarında açığa çıkan şey insan-bilgi ilişkisinin, insanın nihai hedefi olan mutluluğa ulaşmada baş rolü üstlendiğidir; zira her insan doğası gereği iyi olduğu için her türlü kötülüğün nedeni kötücül, günahkar bir irade değil fakat “bilgi” eksikliğidir. “Kötü olan bir şeyin peşinden giden insan, onun peşinden, o kötü olduğu için değil de, onun iyi olduğunu düşündüğü için gitmektedir.

Bu durumda sorulması gereken soru şudur: Sokratik anlamda İyi nedir? Ona göre İyi, insanın doğasını gerçekleştirip tamamlayan bir şeydir ve doğasının tamamlanması, insanın kendisine özgü potansiyelinin gerçekleşmesi, insan yaşamının doğal hedefidir; Sokrates'in söz konusu kendini gerçekleştirme etkinliği için bulduğu ad *eu-daimonia*'dır. Bu ise içinde her şeyin *daimon*uyla (yazgısı, alın yazısı ya da doğasıyla) uyum içinde olduğu, kendisinde kişinin *daimonunun* iyi düzenlenmiş yapı ve dengesinin de olması gerektiği gibi olduğu, kişinin doğası gereği olmak zorunda olduğu gibi olduğu bir etkinlik ya da haldir.”¹⁸

Tüm insanlar doğaları gereği mutluluğu arzuladıkları için aynı zamanda tüm insanlar, doğaları gereği iyiyi arzulurlar: İyi, birey için iyi (yararlı, hayırlı) olan ve bireyi mutlu kılan şey olduğundan, herhangi bir insanın kötüyü gerçekten istemesi imkânsızdır, bunu talep etmelerinin nihai sebebi yukarda da belirttiğimiz üzere “bilgisizliktir”. İnsanı nihai hedefine götürecek olan şey bilgidir, fakat burada bir ayrımı vurgulamak gerekir; Sokrates'te elzem olan bilgi insana özgü yetkinlik ya da erdem olan bilgi, yani insanı kendisini gerçekleştirmeye ulaştıracak olan bilgidir Sokrates'in ifadesiyle “Erdem bilgidir”, bunu soyut kuramsal bilgiden ayırmak gerekir, sözün gelişi doğa felsefesinin göz kamaştırıcı başarı veya kazanımları erdem olamaz, çünkü bu türden bir bilginin bireyin yaşamına hiçbir uygunluğu ya da bireyin yaşamına hiçbir yardımı olmayabilir. Bir insan fiziki doğa hakkında hemen her şeyi bilebilir, ancak iş

¹⁷ Cassirer, *a.g.e*, s. 18.

¹⁸ Versényi, *a.g.e*, s. 84.

kendi yaşamında ne yapıp edeceğine, fiziki doğa hakkında bilgisini nasıl anlamlandırıp hayata geçirebileceğine, yaşamını şu ya da bu biçimde, nasıl yaşanabilir kılacağına gelince, duralayıp bocalayabilir. “İnsanı iyi kılan, bir başka deyişle, insanın doğasını gerçekleştirmesini ve eudaimonia’ya ulaşmasını sağlayan tek bilgi, iyi veya kötüye ya da neyin iyi neyin kötü olduğuna ilişkin bilgidir. Bu Sokrates’in *sophia phronesis* adını verdiği, sözcüğün tam anlamıyla gerçek olan tek bilgidir, diğer bir ifadeyle bilgeliktir. Bilgelik, bir insanın birçok bilgi dalı arasında, ilgisini çekiyorsa bağlanıp üzerinde çalışacağı, ya da yine kendi istek ve seçimlerine bağlı olarak, kendisini ilgilendirmiyorsa eğer, onunla uğraşmayı başkalarına bırakabileceği bir bilgi dalı değildir. tüm insanlar doğaları gereği mutlu olmayı istedikleri için ve iyi ve kötüye ilişkin bilgi zorunlu olarak mutluluğa götüren tek yol olduğundan, bu bilgi tüm insanlar için, doğal olarak kazanılması gereken bilgidir”.¹⁹

“İyi, insan için yararlı, uygun ve insanın çıkarına olan, eşdeyişle doğamızın bir parçası olup eksikliğini duyduğumuz, kendimizi gerçekleştirmek için, doğamızın bir gereği olarak, sahip olmamız gereken bir şey olduğundan erdemi tanımlamanın bir başka şekli onu Sokratik tarzda kendini-bilmeye eşitlemektir. Çünkü kendini-bilme, eksikliğini duyduğumuz ve mutlu olma durumundaysak eğer, sahip olmamız gereken şeye ilişkin bir bilgi olarak, erdemın diğer bir adından başka bir şey değildir. Bir insan neyin kendisi iyi için olduğunu, neyin kendisini doğuştan olduğu gibi, eksikli ve kusurlu bir yaratık yerine, tam bir insan kalacağını bilmedikçe, eş deyişle kendini bilmedikçe, bir insan kendisi için neyin iyi ya da kötü, yararlı ya da zararlı olduğunu bilemez. İnsan için iyi olan insan doğasına gönderimle tanımlandığından, insana özgü erdem, bilgelik ya da iyi veya kötüye ilişkin bilgi, kendini bilme olarak tanımlanabilir.”²⁰ Bu “kendini bilme” nosyonu Sokrates’in insanı ele almasında anahtar konumundadır, insan için öncelikli olan kendisini bilmesi bir diğer deyişle kendisini sorgulamasıdır, Sokrates’in “sorgulanmamış bir yaşam, yaşamaya değmez” sözü dikkate alındığında sorgulama insan için bir ödev haline gelmektedir:

¹⁹ Versényi, *a.g.e.*, ss. 89-90.

²⁰ *A.g.e.*, s. 90.

“Sokrates Platonu felsefenin “insan sorunu ile başlaması gerektiğine inandırmıştı ama Platon’a göre, araştırma alanımızı geliştirmeksizin bu felsefi soruyu yanıtlamayız. Kendimizi insanın bireysel yaşamının sınırları içine kapadığımız sürece, insanın uygun bir tanımını bulamayız. İnsan doğası bu dar açı içinde kendisini göstermez. “İnsan ruhunda “küçük harflerle” yazılmış olan ve bu nedenle hemen hemen okunamayan şey, eğer onu insanın siyasal ve toplumsal yaşamında daha büyük harflerle okursak, açık ve anlaşılabilir bir hale gelir”²¹.

“Platon, Sokratik *kendini bilme* isteminin, insanın, ana soru konusunda kör kaldığı ve siyasal yaşamın amaç ve öz yapısı konusunda gerçek bir görüşten yoksun olduğu sürece, yerine getirilemeyeceğini kavramaya başlamıştır. Aslında Platon’un felsefesi genel olarak iki ayrı kaynaktan doğar ama bu iki kaynak güçlü bir düşünce ırmağı oluşturacak şekilde birleşip akar. O, işe Sokrates’in öğrencisi olarak başlamıştır. Mutluluğun her insan ruhunun en yüksek ereği olduğuna ilişkin Sokrates’çi savı benimsemiştir”²².

Öte yandan Sokrates’le birlikte, mutluluğu ele geçirmeye çalışmanın hazzı elde etmeye çalışmak olmadığını vurgulamıştır. Mutluluk ve haz birbirlerine tümüyle karşıttır. “Mutluluk için kullanılan Grekçe terim eudaimonia iyi bir daimona sahip olmak anlamına gelir. Bu Sokratik tanıma Platon yeni bir nitelik eklemiştir. Söylencebilimsel düşüncede insanın sahibi iyi ya da kötü daimon’dur, Platonun kuramında ise insan kendi daimon’unu kendisi seçmektedir. Bu seçim onun yaşamını ve gelecekteki yazgısını belirlemektedir. İnsan, insanüstü, göksel daimonca bir gücün demir pençesi altından çıkmaktadır. O artık tam bir özgürlük yüklenmek zorunda olan özgür bir varlıktır. “Suç seçen kişindir. Gökyüzü suçsuzdur” Bireyin ruhu toplumsal doğa ile bağlıdır.”²³

Platonun insan anlayışı bu anlamda politik anlayışıyla bir paralellik arz eder, zira “platon siyasal yaşamı hiçbir zaman ayrı bir alan Varlığın yalıtılanmış bir parçası olarak

²¹ Cassirer, *a.g.e.*, s. 273.

²² *A.g.e.*, s. 274.

²³ *A.g.e.*, s. 283.

düşünmemiştir. O siyasal yaşamda da bütünü yöneten aynı ilkeyi bulmaktadır. Siyasal düzen, evrensel düzenin yalnızca en özyapısal özellikteki simgesidir”²⁴

Platon’un insan anlayışı ile devlet anlayışının temelinde “işbölümü” yatar. Nasıl ki her bir şeyin ve toplumdaki belirli grupların kendilerine özgü işleri varsa ruhun bölümlerinin de kendilerine özgü işleri var; insan söz konusu olduğunda Platon insan ruhunu öncelikle ikiye ayırır: Akıl sahibi olan ve olmayan kısımlar. İnsan ruhundaki akıllı kısmın ya da akıl sahibi denilen yanın özelliği, hesaplayan, düşünen yan olmasıdır. Akıl sahibi olmayan yan ise düşünmeyen sadece arzulayan kısımdır (o sadece, sever, coşar, doymak ve zevk almak ister) bunlara ek olarak bir de isteklerle ilgili olmasına rağmen zaman zaman akıldan yana çıkan bir yan daha vardır. Platon buna azgınlık, kızgınlık ya da öfke yanı der. Bu öfke yanı devlet söz konusu olduğunda –Yönetenler-savaşanlar-çalışanlar– savaşanlarla özdeşdir. Devlette her üç sınıfın kendine özgü işi ne ise onu yerine getirmesiyle ortaya çıkan doğruluk (adalet) insan söz konusu olduğunda da ruhun bu üç yanının kendi işini yapması ve her birinin kendi erdemine ulaşmasıyla ortaya çıkar. Platon’un bu üçlü formülünde başat rolü akıl sahibi yan oynamaktadır; çünkü insana “bilge dedirten de, buyruk ve öğüt veren de bu küçük akıl yanıdır”. Akıl ölçülü olduğundan içimizde olup biten şeyleri kollayıp yönetmek ona düşer, öte yandan öfke-savaşan yanının üstüne düşen akli dinlemek ve ondan yana olmaktır.²⁵

Fakat söz konusu her iki yanın da kendi görevlerini yerine getirebilmeleri için eğitilmeleri gerekir; zira bu iki yanın eğitilmesi ile birlikte içimizde en çok yer tutan üçüncü yanı kontrol altında tutabilmesi mümkün olacaktır. Burada her bir yanın kendi işini görmesi ve birbirlerinin sınırını aşmamaları sonucunda doğru insan ortaya çıkar; doğru kişi, kendi içinde bu düzeni kurmuş olan, bunu yapmayı bilmesiyle bilgeliğe ulaşmış olan, üç yanı birbirine bağlayarak çokken bir olan, tam bir ölçüye ve uyuma ulaşan ve kendi kendini yöneten kişidir.²⁶ Ancak her insan, doğru kişi olmayı başaramaz, diğer bir deyişle ruhun üç yanı herkeste uyum ve düzen içinde işlemez, kimi insanda akıl kimi insanda istekler, kimi insanda ise öfke ve cesaretle bağlantılı olan yan

²⁴ Cassirer, *a.g.e.*, s. 276.

²⁵ Özcan, *a.g.e.*, s. 74.

²⁶ *A.g.e.*, ss. 74-75.

egemendir; hangi yanın egemen olduğuna göre insanlar üç ayrı kategoriye yerleştirilebilir. Yani, insan toplumunda- erdemi bilgelik olan ‘bilge’ kişiler, erdemi cesaret olan savaşçılar ve erdemi ölçülülük olan sıradan insanlar ile- özdeşleşen ruhun üç yanından birinde yer alır; hangi yanda yer alacağını belirleyen de nihayetinde insanların “yapıp etmeleri”dir. Fakat tüm yapıp etmelerine rağmen her akıl sahibi insan bilge kişi olamamaktadır.²⁷ Zira “Platon’un düşüncesinde bilge kişinin konumu “metafizik” bir yapıya sahiptir, çünkü her insanda var olan akıl, modern bir ifadeyle, araçsal akılken bilge kişide bulunan akıl *dialektika* yürüyüşü sonucu en yüksek iyinin bilgisine ulaşmış, bu en yüksek iyinin-Tanrının ışığıyla aydınlanmış akıldır.²⁸ Ve bu Tanrısal aydınlanmayı yaşayan kişiler, bir anlamda “üstün insan”lardır. Diğer bir ifadeyle Onlar her şeyin ilkesi ya da başlangıcı olan İyi ideasına –“iyi ideası varlıkların ötesinde olduğu gibi insanın kavrayış gücünün sınırlarının da ötesindedir, insan uzun yıllar matematiksel bilimlerle ve diyalektikle uğraştıktan sonra varlığın ve gerçekliğin kaynağı olan iyi ideasını mistik bir tecrübe ve sezgiyle tanır”-²⁹ ulaşabilmiş kimselerdir. Platon’un bu öte dünyalı ve idealist tavrına karşı öğrencisi Aristoteles ise pratik ve ampirik olandan yanaydı. Aristoteles her idealin bir yerlerde cisimleştiğine ve her cisimleşmenin belli bir bakımdan gerçekleşmiş idealler olduğuna inanıyordu.³⁰

Aristoteles’e göre insan her şeyden önce doğal bir varlıktır. Doğal bir varlık olarak insan, devinim ve durağanlık ilkesi, oluşma(var olma) neden ilkesi ile kendi amacını kendi içinde taşıyan, yapma yaratma gücüne sahip bir varlıktır. Her doğal varlık gibi insan için de “doğa” hem madde hem biçim anlamına gelir. Kendisinde devinme ve değişme ilkesi bulunan bir bütün olarak insanın doğası anlamında “doğa”, bir açıdan her bir şeyin ilk taşıyıcı maddesi anlamında madde yani beden, bir diğer açıdan bakıldığında ise şekil(morphe) veya kavrama karşılık gelen biçim (eidos), yani ruh anlamına gelir.³¹

²⁷ Bkz, Özcan, *a.g.e*, ss. 74-76.

²⁸ Bkz, Özcan, *a.g.e*, s. 82.

²⁹ Cevizci, Ahmet, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, Asa Kitabevi, Bursa, 2001, s. 161.

³⁰ Bkz, Jones, W, T, *Ortaçağ Düşüncesi-Batı Felsefesi Tarihi 2. Cilt*, çev. Hakkı Hünler, Paradigma Yayıncılık, İstanbul, 2006, ss. 317-461.

³¹ Özcan, *a.g.e*, s. 101.

Bu minvalde, Platon'un gerçekliği ideaya, idealar dünyasına eşitlediği yerde, Aristoteles, gerçekliği ideaya ya da forma eşitlemeye karşı çıkar, onun gözünde gerçekten var olan, şu diye gösterdiğimiz bireysel varlık ya da tözleriyle bu dünyadır. Öte yandan ruhun kendisi Platon'da olduğu gibi, bedenden tümüyle ayrı, ölümsüz bir varlık olmayıp, insandaki temel yetileri sergileyecek organları olduğu sürece, bedenin sahip olduğu bir dizi yetiden meydana gelir.³²

Aristoteles, insan ruhunu iki ana bölüme ayırır, birisi akıldan yoksun bölüm diğeri ise akıl sahibi bölüm. Bu her iki bölüm de kendi içinde iki kısma ayrılır. Akıldan yoksun bölümün bir kısmını, insanın bitkilerle ortaklaşa sahip olduğu, beslenme ve büyüme ile ilgili kısım oluşturur; diğeri kısmı ise duyan ve arzulayan (ya da kısaca isteyen istemeyele ilgili olan) kısımdır. “Ruhun akıldan yoksun bölümünün akıldan hiçbir pay almayan ve erdemlerle (ve insani eylemlerle) hiçbir ilişkisi bulunmayan birinci kısmın tersine ikinci kısım, her ne kadar ruhun akıldan yoksun bölümüne aitse de yani kendisi akıl sahibi değilse de akıl sahibi bölümden pay alabilen kısımdır. Bu kısım doğal olarak akla aykırı ve akılla çatışan kısım olarak görünse de “akla boyun eğdiği aklın sözünü dinlediği zaman akla bir şekilde katılır”.³³ Bu Aristoteles'e göre ruhun kendisine öğüt verilen, yerilen, teşvik edilen ya da benzeri uyarılara uğrayan kısımdır; diğeri bir deyişle, babamızın ya da dostlarımızın akıl verdiği, zaman zaman akıl tarafından ikna edilebilen kısımdır –iştah ve arzuyla, istek ve istemeyele ilgili olan kısımdır. Eğer ruhun bu kısmına akla sahip dersek ruhun akla sahip bölümü de iki kısma ayrılacaktır; “ birisi asıl ve kendisi akıl sahibi olan, öteki ise söz dinleyen aklın, akıl alan yan anlamında”. Ruhun akıl sahibi olan yanı aynı zamanda *teorik akıl*; söz dinleyen yan ise *pratik akıl* olarak adlandırılır. Teorik olan kısım başka türlü olmayacak olanla, zorunlu olanla; pratik akıl ise başka türlü olabilecek olanla ilgilenir.³⁴ Ancak akıl Aristoteles'e göre akıl, olanak halinde olmaktan başka bir niteliğe sahip değildir ve bu olanak halindeki akıl “entelekheia halinde yazılı hiçbir şeyin bulunmadığı bir tablet” gibidir; düşünme ile birlikte gerçeklik halinde var olan bir realite olur, duyumsamanın tersine bedenden bağımsız olarak var olabilir; yani düşünebilir. Akıl hem bütün

³² Cevizci, *a.g.e.*, s. 183.

³³ Aktaran, Özcan, *a.g.e.*, ss. 106-107.

³⁴ *A.g.e.*, s. 107.

ideaların olanak halinde bulunduğu yerdir hem de bütün ideaların nedenidir. Fakat Aristoteles'in düşüncesinde akıl erdeme ulaşamadığı sürece insan için ayırıcı bir özellik haline gelmez, yani insanı diğer varlıklardan ayırmaz. Bu nedenle, ancak teorik akıl bilgeliğe, pratik akıl *phronesis*'e ulaştığında, her iki akıl da kendine özgü erdeme göre eylediğinde insan diğer varlıklardan farkını ortaya koyabilir.³⁵ Ve ancak bu anlamda "insan rasyonel bir varlık"tır. Çünkü teorik akıl genel olarak eylemler konusunda suskundur ve hareketi yöneten ilke nihai anlamda, hem hayvanlarda hem de insanlarda aynıdır; bu isteme yetisidir. Pratik aklın, yapıp etmelerde rol oynayabilmesi için ise kişinin bir takım erdemlere (ölçülülük, cesaret, adalet gibi) sahip olması gerekir. "İnsanın işi nihayetinde ruhun akla uygun etkinliğidir ve bunun ayırıcı özelliğidir. Ama amaç sadece insan olmak değil "iyi" insan olmak olduğunda, insanın işinin de iyi yerine getirilmesi gerekir; ki bu etik bir meseledir. Bundan dolayı insanın işi ruhun akla uygun etkinliğidir, ama insani iyi ruhun erdeme uygun etkinliğidir. Bu durumda Aristoteles'e göre, etik kişi için insanın işi ruhun yalnızca akla değil, aynı zamanda erdeme uygun etkinliğidir"³⁶.

Böyle baktığımızda erdem insanı diğer varlıklardan ayıran temel özelliklerden birisi olur. Zaten mutluluğa da yalnızca akla değil aynı zamanda erdeme uygun eylemde bulunduğumuzda ulaşırız. İnsani iyiyi de mutluluk olarak aldığımızda, mutluluk Aristoteles'e göre ruhun bütün bir yaşam boyunca erdeme uygun etkinliğidir.³⁷ Mutluluk için erdemli (adaletli) yaşama ilkesi, daha sonra Stoacılar tarafından başka bir ifade biçimine dönüştürülmüştür: onlar için temel ilke insanın "doğaya uygun" yaşamasıdır. Stoa insan anlayışında insan yaşamının ereğinin ne olduğu ve kişinin bu ereğe nasıl ulaşacağı soruları "doğaya uygun yaşam"ın ne olduğu ve nasıl hayata geçirileceği sorusuyla iç içe geçmiş, bu soruların yanıtlarından hareketle de iyinin, erdem ve mutluluğun ne olduğu ortaya konulmuştur. Stoa düşüncesinde insana ilişkin temel kabullerden birisi şudur: her varlık gibi insanın da ana itkisi kendi bütünlüğünü(doğasını) koruma, varlığını devam ettirme ve kendini sevmedir; dolayısıyla, her varlık gibi insan da kendi doğasını yaşamaya(gerçekleştirmeye) ve bu

³⁵ Özcan, *a.g.e.*, s. 112.

³⁶ *A.g.e.*, s. 112.

³⁷ *A.g.e.*, ss. 112-113.

yaşamda doğasına (kendisine) uygun şeye ulaşmaya çalışır; ulaşmaya çalışılan ve yaşamın ereğini oluşturan bu şey en yüksek iyidir, yani erdem ve erdemli yaşamın getireceği mutluluktur. Fakat bu insan için en büyük amaç olan erdemli yaşama ve mutluluğa ancak “doğaya” uygun bir yaşamda ulaşılabilir.³⁸

Doğaya uygun yaşam ise genel dünya aklı ve yasaları ile uyum içinde değildir. Fakat burada şunu vurgulamak gerekir; Stoacı mutluluk, Platon ve Aristoteles’in düşüncesindeki gibi insani kişiliğin kamil gelişiminden ibaret değildir. Stoacılar için mutluluk etkilen-imsizlik, evreni olduğu şekliyle kabullenmeden doğan zihin dinginliği ve buna karşılık oluşturacak şekilde olayların akışına umarsızlıktır. Stoacılar, yalnızca güdülerimizin ahlaki anlam ve öneme sahip olduklarına inanıyorlardı. Stoacılar açısından düşünüldüğü şekliyle, bir edim yoluyla yapılabilen şeyin hiçbir önemi yoktur; her şey niyet edilen şeye bağlıdır. Bu, kısmen, Stoacıların tek iyi olarak “kabullenme” üzerinde yoğunlaşmalarının mantıksal sonucundan başka bir şey değildir. Ahlaki bakımdan önemli olan şey, edimimizin meydana getirdiği şey durumu değil, fakat bizi eyleme götüren zihin durumudur. Ve Stoacı bakış noktasından tek ahlaki zihin durumu “kabullenmedir” yani evreni ve evrendeki yerimizi kabullenmedir.³⁹

Stoacı ahlak idealinin doruğunu temsil eden “bilge kişi”dir, bir diğer deyişle insanlar arasında sıradan insan ve bilge insan ayrımı yaparlar. Sıradan insan, temel erdem ve en yüksek iyi olan “bilgelik”e ulaşamadığı için, sahip olduğu aklı yanlış yönde kullanandır; şeyler üzerine yanlış yargı ve düşüncelere sahip olandır; hayvanlarda olduğu gibi, davranışlarını varlığını koruma içgüdüsünün yönlendirdiği bir varlıktır, onun seçim yapabilmesi yani ödeve uygun yaşaması olanaklı değildir; çünkü şeyler ve kendisi üzerine doğru düşüncelerden yani bilgelikten yoksundur. Buna karşılık bilge her türlü yanlış ve yanlışın dışındadır ve yaptığı her şey yetkindir, kusursuzdur. Bütün şeyler üzerine doğru bir görüşü vardır, sanıları değil. Bu minvalde sıradan insanın yanlıştan kurtulamazlığına karşı bilge insan doğruyu bulabilmesi anlamında, özgürdür. Bu anlamda bilge insan Antik dönemin tipik insan anlayışında olduğu gibi hayvandan

³⁸ Özcan, A.g.e, s. 133.

³⁹ Jones, W.T, *Klasik Düşünce-Batı Felsefesi Tarihi 1. Cilt*, çev. Hakkı Hünler, Paradigma Yayıncılık, İstanbul, 2006, s. 489.

farkını ortaya koymuş kişidir. Stoa insan anlayışına göre, insan, diğer canlı varlıklar söz konusu olduğunda, doğasına yani akla aykırı davranabilen tek varlıktır. Toparlarsak eğer Stoacı düşünce geleneğinin en önemli yanı bu anlayışın insana hem doğa ile derin bir uyum duygusu vermesi hem de insanın ahlaksal bakımdan bir anlamda bağımsız olduğunu onaylamasıdır. Stoacı düşünür için bu düşünceler çelişik olmayıp birbiri ile içten bağlantılıdır. İnsan kendini evrenle yetkin bir denge içinde bulur ve bu dengenin hiçbir güç tarafından bozulmaması gerektiğini bilir. Stoa felsefesi yaratıcı Doğa ile Tanrıyı özdeşleştirirken, yaratılmış her türlü varlığa ve türün her bir üyesine bu doğadan pay vermektedir. Bu doğa anlayışı, Stoacılarda aynı zamanda insanın evrensel kardeşliği düşüncesini de uyandırmıştı: Eğer tüm fiili yasa kodlarının tek bir evrensel yasa çerçevesinde değerlendirilmesi gerekiyorsa, o zaman ideal olarak tüm insanların her yerde tek bir evrensel topluluğun üyeleri, tek bir yurdun yurttaşları olmaları gerekir.⁴⁰

Kısacası genel olarak her bir insanın sahip olduğu insan doğasından söz edilebilirken, bu doğa sadece insanı diğer varlıklardan ayırt etmeye yarar; ve böylelikle diğer varlıklardan ayırt edilen insan, bu doğanın dışında başka bir doğanın yaratılmasıyla yani bir diğer deyişle potansiyel olarak var olan bu doğa, “doğasına uygun” davranarak gerçekleştirmesi sayesinde diğer insanlardan ayrılır ve doğasını bilgeliğe dönüştürür. Son olarak şunu söylemek gerekir ki, Stoacı insan anlayışı Ortaçağ Hıristiyan düşüncesi tarafından farklı şekilde yorumlanmıştır.

Düşünce tarihinde M. S. I. ya da II. yüzyılla XV. yüzyıl arasında kalan tarihi kesitin felsefesi, tam bir fikir birliği olmasa da Ortaçağ felsefesi adıyla bilinir.⁴¹ Ortaçağ felsefesine bir giriş ve antik dönemle farklılıklarını ortaya koymak için birbirleriyle mukayese ederek ilerlersek; “ilkçağ yunan felsefesinin Atina halkının bireylerinin felsefesi olduğu yerde Ortaçağ felsefesi, bireylerin ve halkların karakteristik özelliklerinin üstünde olan dini bir topluluğun, bir ümmetin Hıristiyan ya da İslam toplumunun veya Yahudi cemaatinin felsefesidir.”⁴²

⁴⁰ Jones, *a.g.e.*, s. 487.

⁴¹ Cevizci, Ahmet, *Ortaçağ Felsefesi Tarihi*, Asa Kitabevi, Bursa, 2001, s. 13.

⁴² Cevizci, *a.g.e.*, s. 17.

Antik Yunanda felsefenin bilimlerin veya disiplinlerin anası olduğu yerde, Ortaçağda felsefeye bilimler ve sanatlarla birlikte, vahyi ve Tanrının kelamını konu edinen teolojinin altında bir yer verilir, Yunan felsefesinin dünyevi karakteri karşısında Ortaçağ felsefesi kendisine öte dünyasal bir ilginin hakim olduğu bir felsefedir. Diğer bir deyişle Yunan felsefesinin temel probleminin bu dünyada ve kent devleti sınırları içinde mutluluğa erişmek olduğu kabul edilmiştir; Yunanda insanın bu problemleri çözecek güce sahip olduğuna ve kendi çabasıyla iyi ve mutlu bir hayata ulaşabileceğine inanmışken Ortaçağda problemler, bu hayattan ziyade bu dünyadan sonraki hayatla ilgili problemlerdir. Aranılan mutluluk bu dünyadaki mutluluk değil, fakat ebedi bir saadettir.⁴³

Ortaçağ düşüncesinde, felsefe, inanca, inanç da vahye tabi olmak durumundadır. Ortaçağ kültüründe çok önemli bir rol oynayan din, ilk çağ düşüncesinden farklı bir insan görüşü ortaya atmıştır. Ve bu insan görüşü, Düşüşten önce ve sonra olmak üzere iki insan bulunduğunu söyler. İnsan en yüksek amaç için yazgılanmış, ama bu durumu – cennette tanrıyla olan akt'ine sadık kalmadığı için– ceza olarak yitirmiştir.*

Düşme ile gücünü yitirmiş, akli ve istenci baştan çıkarılmıştır. Bundan dolayı insan kendisine güvenip kendisini dinleyemez; bir başka ifadeyle insan aslında nefisten mürekkep bir varlıktır ve onun karşısında durmak aklın karı değildir, bu nedenle insan aklına itimat ederek ebedi huzura kavuşamaz onun yapması gereken:⁴⁴ daha yüksek ve daha gerçek bir sesi duymak için kendisini susturmaktır. İnsanın yapması gereken Alçakgönüllü olması, Aklını güçsüz kılması ve Tanrıyı dinlemesidir. Bu noktada sorunu daha da açık ifade etmek amacıyla Augustinus'u dinleyelim;

“...İsa'nın ortaya çıkışından önceki tüm felsefe, bir temel yanılsama dayanıyordu; ve tek-aynı sapkınlıkla etkilenmişti. Aklın gücü, insanın en

⁴³ *A.g.e.*, ss. 17-18.

* Ezelde Allah ruhlarla hitaben sordu “Ben sizin Rabbiniz değil miyim?” Ruhlar da “Evet Rabbimizsin” cevabını verince (Araf,172) dildeki davaya elde delil gerek hesabına göre davalarını ispat etmek için bu aleme gönderildiler. bkz, Sargut, Cemalnur (ed.), *İnsan*, Nefes Yayınları, İstanbul, 2008

⁴⁴ İnsan nefis sahibi bir varlıktır ve Nefsin bir ucu “Ahsen-i takvim”e (en iyi güzel kıvamda) çıkar, öbür ucu “esfel-i safilin”e (cehennem, en aşağı) iner. Bir ucu cennetin zirveleri, öbür ucu cehennemden veyl dereceleri! Bu iki zıt arasında gidip gelen bir yaratık insan! Her iki durumda da nefse bağlı. bkz, Sargut, Cemalnur (ed.), *İnsan*, Nefes Yayınları, İstanbul, 2008

yüksek gücü olarak büyütülmüştü. Ama insanın özel göksel bir esinlenme ile aydınlanmadıkça, hiçbir zaman bilemeyeceği bir şey vardı. O da aklın kendisinin dünyadaki en kuşku götürür ve belirsiz bir şey olmasıydı. Akıl, bize açık seçik olanın, doğruluğun bilgeliğin yolunu gösteremez, çünkü o kendisi anlamca belirsiz, kökeni yönünden giz dolu bir şeydir. Bu giz ancak Hıristiyan esinlenmesi ile çözümlenebilir.”⁴⁵

Augustinus’a göre; “akıl yalın ve tek değil, çift ve bölünmüş bir doğaya sahiptir. İnsan, Tanrı’nın imgesinde yaratılmıştır. O Tanrı’nın elleriyle yaratıldığı, özgün durumunda ilk örneğine eşitti. Ama bütün bunlar, Ademin düşüşüyle yitirildi. İşte o günden beri usun tüm özgün gücü bulanıklaşmıştır. Akıl, yolunu hiçbir zaman bulmaz. Kendisini yenileyip kendi çabasıyla o ilk salt özüne geri dönemez. Böyle bir değişiklik olanağı ancak doğaüstü bir yardımla, göksel kayranın (inayetin) gücü ile düşünülebilir. İşte bu, Augustinusça anlaşılan ve bütün büyük Ortaçağ düşünce dizgelerince savunulan şekliyle yeni insanbilimdir.”⁴⁶

Bir zamanlar insanın en üstün ayrıcalığı sayılan şey (akıl), artık onun için bir tehlike bir günah eğilimi olmuştur. “İnsanın kendi içsel ilkesine, kendi içindeki “Tanrı”ya(doğasına) uyması ve saygı göstermesi gerektiğini söyleyen Stoacı ahlak buyruğu artık tehlikeli bir putperestlik olarak kabul edilmiştir. Daha öncede belirttiğimiz gibi Stoa düşüncesinin Hıristiyan Ortaçağ düşüncesinde yorumlanması söz konusudur. Özellikle, Tanrı tasarımıdaki değişimle birlikte, insanlar arasındaki yapısal farklılığın derecesi azalırken herkesle Tanrı arasında daha belirgin ve belirleyici ilişkiler kurulmuştur; Eski Yunan’da azınlığa atfedilen *tanrısal insan* sıfatı bütün türlere atfedilir hale gelmeye başlamış ve dolayısıyla herkes tanrısalın bir parçası gibi görülür olmuştur”.⁴⁷

Fakat Ortaçağda herkese bir tanrısal öz atfedilmesine rağmen, Orta çağda insan varlıklar hiyerarşisinde zirvede yer almaz, hiyerarşinin en üst kısmında Tanrı yer alır onun ardından insan ruhu gelir madde ve fiziki nesnelere ise en son da yer alır. Tanrı aynı zamanda bilginin öncelikli konusudur. Bu durum teoloji ilmini ortaya çıkarmıştır,

⁴⁵ Cassirer, *a.g.e.*, s. 21.

⁴⁶ *A.g.e.*, s. 21.

⁴⁷ Özcan, *a.g.e.*, s. 155.

teoloji ilmi ise meselelerde karar alırken, saf akıl yürütmeye değil, kutsal kitabın otoritesine dayanan bir akıl yürütmeye dayanmıştır. Hıristiyan toplumda bu otorite özellikle kilisenin elinde yer almıştır. Kilise bu otoriteye dayanarak daha sonra kendi seküler otoritesini kurmuştur. Zaman içerisinde bu otoritenin aldığı bazı kararlar toplumda -kilise içinden ve dışından- eleştirilere neden olmuştur. Bu eleştirileri doğuran sosyal ve tarihi kontekst bir sonraki bölümümüzün konusunu oluşturacaktır.

Ortaçağ'daki Kilise Babaları, insanın günahkar bir varlık olduğu fikrini her bir tarafa yaymışlardı; zira onlara göre insan doğası gereği günahkar bir varlıktı. “ilk Günah Adem’in çocukları olan her insanın tabiatındaki, eksiklik, yanlışlık ve bozukluktur; insanın başlangıçtaki dürüstlüğünden, erdemliliğinden uzaklaşması doğası gereği kötülüğe meyletmesidir. Temiz bir niyet ve iradeye sahip olsak bile İsa’nın koruması ile imkan dahiline giren Tanrı’nın lütfu ve keremi olmaksızın, İnsanın Tanrının hoşnut olacağı ve kabul edeceği işler yapması mümkün değildir”.⁴⁸ İnsanın varoluşu, düşüşten önceki kusursuzluğu ile düşüşten sonraki günahkar doğası arasındaki çatışmayı temsil eder; Günahın dünyası ile Cennetin dünyası, doğanın çağrısı ile ruhun çağrısı arasındaki bu parçalanma, insanı doğanın taleplerinden arındırmaya, dürtülerini bastırmaya ve tıpkı İsa’nın kendisini kurban etmesi olayında olduğu gibi insanın da kendini kurban etmeye zorlar. Bu parçalanma ile birlikte “Feuerbach’ın da dikkat çektiği gibi, insan yarı canavar, yarı melek bir varlığa dönüşmüştür”.⁴⁹

Kısaca söylersek; Ortaçağda, İnsanın doğası gereği yaratılıştan günahkar ve suçlu olduğu ve insanı içinde bulunduğu bu parçalanmışlıktan, çatışmadan ancak kilisenin kurtaracağı düşüncesi hakimdi. Bu düşünce kiliseye sadece kutsallık atfetmekle kalmamış aynı zamanda, zamanla seküler bir otorite kazanmasının da yolunu açmıştır:

“Hıristiyanlık, ilk günah kavramını icat etmekle, insanın fitri kişiliği (natural self; tabii ben’i) konusunda başka hiçbir dinde görülmeyecek, eşine rastlanmayacak şekilde insanda suçluluk duygusunun kök ve dal budak

⁴⁸ Frankl, George, *Batı Uygarlığı-Ütopya ve Trajedi*, çev. Yusuf Kaplan, Açılım Kitap, İstanbul, 2003, ss. 101-102.

⁴⁹ *A.g.e.*, s. 103.

salmasına neden olmuştu. Artık Tanrının bizatihi kendisi, insanın doğasının düşmanı olmuştu ve Tanrı öylesine korkutucu bir varlığa dönüştürülmüştü ki, insan, Tanrıyla ancak İsa'nın aracılığıyla irtibat kurabiliyordu. İsa'nın aracılığı olmaksızın insan bir hiçti, Tanrının gazabının kaçınılmaz kurbanı olmaya mahkumdu. Böylelikle Tanrının temsilcisi olan Kilise, kendisini, insanın kurtuluşunun yegâne kaynağı olarak sunabiliyordu ve kilisenin mutlak iktidar iddiası asla sorgulanamazdı ve sorgulanamıyordu”⁵⁰

Kilise insanlara sürekli günahkar olduklarını hatırlatıyor ve onlardaki suçluluk duygusunu harekete geçirerek üzerlerindeki otoritesini geliştiriyordu. Bu otorite bireyi sürekli gözetleyen, yalnızca insanın yapıp etmelerini değil aynı zamanda düşünce ve arzularını da gözaltında tutan Süperego'nun her şeyi gören gözü konumuna gelmişti. Kilisenin bu nedenle otorite kurmasında kilise babalarının etkisi olduğunu dile getirmiştik; bu kilise babaları içerisinde özellikle, Aziz Augustine ve Aziz Pavlus gibi Kilise Babaları başrolü oynamışlardır;

“Kilisenin tarihi” diye yazar Augustine, “Tanrının yer yüzündeki yürüyüşüdür ve insan hayatı Tanrının iyiliği ile isyankar kulların kötülüğü arasındaki kozmik mücadeledir. İnsan doğasının iki boyutu vardır; insan hem ruh hem bedendir ve dolayısıyla aynı anda bir yandan bu dünyanın, öte yandan semavi şehrin vatandaşlarıdır. İnsan bir tarafta, dünyevi iştihaları ve insan doğasının azman dürtüleri üzerine oturan bir toplumun var olduğu ‘dünyevi şehir’de dururken, diğer taraftaysa Tanrı'nın şehrinde durmaktadır. Birincisi, tarihi, Adem'in düşüşü ve meleklerin Tanrıya itaat etmemesiyle başlayan Pagan Asur ve Roma imparatorluklarında cisimleşen Şeytan'ın dünyasıdır. Diğeri ise önce Yahudi toplumunda, daha sonraları ise Kilise'de ve Hıristiyanlaştırılmış imparatorlukta cisimleşen ‘İsa'nın Krallığı’dır.”⁵¹

Aziz Augustine, Hıristiyan imparatorluğundaki iktidar sahiplerinin Tanrı tarafından atandığına ve iktidardakilerin güç kullanmalarının insanları işledikleri günahlar nedeniyle ve günahın ilacı olarak, tanrısal bir görev olarak mecburi olduğuna inanıyordu. Augustine için Kilise ilahi güçlerle şeytani güçler arasında yaşayan

⁵⁰ Frankl, *a.g.e.*, s. 108.

⁵¹ Frankl, *a.g.e.*, s. 106.

mücadelenin başlangıcı olan yeni bir dönemin başlatıcısıydı. Dolayısıyla insanın kurtuluşu, Tanrı'nın temsilcileri olarak atanan krallar tarafından temsil edilen Kilisenin vaatlerine bağlı hale gelmeye ve sonuçta tüm diğer vaatlerden çok daha önem kazanmaya başlamıştır. Augustine, mutlak gücü Tanrının yeryüzündeki tecessümü olan Kilise'ye ve Kilise tarafından atanan yöneticilere atfetmiştir.

İnsanların Yöneticilere karşı tutumlarındaki olası bir “karşı çıkış” veya “itaatsizlik” ihtimali, hem Augustine hem de Aziz Pavlus tarafından yüreklerine hem dünyevi hem öte dünyevi geleceklerini tehlikeye atmış olacakları korkusu salınarak, önlenmeye çalışılmıştır: Aziz Pavlus Romalılara Mektup risalesinde, “Herkes, yönetici siyasi otoriteye tabi olsun, Tanrı'dan başka otorite yoktur ve mevcut otoriteler de Tanrı tarafından tayin edilmiştir. Binaenaleyh, bilinsin ki, mevcut siyasi otoritelere itaat etmeyenler, Tanrı'ya itaat etmemiş olurlar ve bu kişiler cezalarını çekeceklerdir. Zira Tanrı korusun kötü işler yaparsanız bilin ki, otorite sahipleri boşuna kılıç taşımıyorlar,”⁵² diyerek hem otoriteye kutsallık atfetmiş ve onları insanları cezalandırmada yetkili olarak görmüş hem de insan bu dünyadaki otoriteye itaat etmediklerinde Tanrı'ya karşı gelmiş olacakları için öte dünyada Tanrının gazabına uğrayacaklarını ifade etmiştir. “Augustine ise otoriteye itaatsizliği İsa'nın misyonuna ihanet olarak görmüştür. Ona göre insana düşen şey itaatsizlik yerine mutlak manada alçakgönüllü olmaya çalışmaktır; ancak böylelikle lütfuna ve yardımına muhtaç olduğu Tanrıyı hoşnut edebilir onun inayetine kavuşabilir.”⁵³

Kilise babalarının bu tutumları, Klasik dünyanın hümanist iyimserliğinden Ortaçağın insanı pasifize eden radikal kötümserliğine bir dönüşü temsil ediyordu. Kilise pasifize ettiği bu insanları her bakımdan kendisine bağımlı hale getirmeye başlıyordu 4.yüzyıldan itibaren kilise, malikanelerin işleticisi ve sahibi olmaya da başlamıştı. Artık Avrupa'nın dört bir yanındaki büyük malikaneleri din adamları işletiyordu, böylelikle Ortaçağ köylüsünün gözünde kilise mensupları hesap tutan, geleceği planlayan ve yatırım yapan “modern” çiftçilerdi ve bu “çiftçiler” Batı ve Orta Avrupa'da zamanla en büyük toprak ve mülk sahibi haline gelmiştir. Görüldüğü gibi, Ortaçağ Hıristiyanlığı

⁵² .A.g.e, ss. 102-105.

⁵³ .A.g.e, ss. 103-107.

öncelikle insanın doğasını aşağılamış ve insanın kendisinden nefret etmesini sağlamış ardından öğretilerini kurtuluşa giden yegane yol olarak takdim etmesi hasebiyle insanları mutlak bir “itaatle” kilise kurumuna bağımlı hale getirmiştir ve nihayetinde Hıristiyan Katolik Kilisesinin zaferi 12. ve 13. yüzyıllarda bütün Avrupa’ya hakim olmuştur.⁵⁴

Ortaçağ Hıristiyan dünyasında aslanan Tanrının rızasını kazanmak olduğu için; çoğu insanda Tanrı’ya hakkıyla kul olamamanın verdiği hayal kırıklığı derin suçluluk duygusuna neden olmuştur: Kilise, daha sonraları, bu suçluluk duygusunu kendi menfaatleri doğrultusunda yönlendirerek insanlara bu duygudan kurtuluş için “para karşılığında günah sildirme” uygulamasına gitmiştir. Bu uygulamayla: “Bağışlanan günahın dünyevi cezasına karşılık olarak belirli bir ceza ve kefarete mecbur bırakılarak günahkarın huzura kavuşması sağlanmaktaydı”⁵⁵

Kısacası Kilise Ortaçağda Hıristiyan halk üzerinde hayatın hemen hemen her alanında mutlak iktidar sahibidir; ve bu iktidarın insan üzerindeki otoritesi yukarıda kısmen bahsettiğimiz şekilde hayatın (siyaset-din-ekonomi) bir çok alanında etkisini giderek arttırmış ve son kertede baskıya dönüşmüştür. “Katolik Kilisesi’nin halka uyguladığı bu baskılara karşı 13. yüzyılda bir takım muhalif söylemler dile getirilmiştir. Bu eleştirilerin çoğu kilisenin “kendini koruma” refleksi doğrultusunda ve eleştirilere dini dayanaklar uydurulmak suretiyle engellenmiştir. Ancak bu eleştirel söylemlerin, Hıristiyan toplum içerisinde bir süre tutunmayı başaranları da çıkmıştır. İngiltere’de John Wycliffe ve Bohemya’da Kilise konsülü kararınca yakılan Jan Hus, ilk dönem dini statüko karşıtları ve dolayısıyla reformcuları olarak Avrupa tarihine geçmişlerdir.”⁵⁶

Genel olarak bu muhalif hareketlerle birlikte kilisenin reforma tabi tutulması düşüncesi yerleşmeye başlamıştır. Fakat şunu belirtmemiz gerekir ki, biz bu metinde doğrudan reform hareketini inceleme amacı gütmüyoruz, reform hareketinin bizim için önem arz eden yanı Ortaçağdaki insan düşüncesinin, insan figürünün değişmesine ilişkin etkileridir –birbirlerini karşılıklı olarak etkiledikleri düşüncesini kabul etmekle

⁵⁴ Frankl, *a.g.e.*, ss. 113-117.

⁵⁵ Olgun, Hakan, *Luther ve Reformu-Katolisizm’i Protesto*, Feer Yayınevi, Ankara, 2001, s. 40.

⁵⁶ Olgun, Hakan, *Sekülerliğin Teolojik Kurgusu Protestanlık*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2006, s. 12.

birlikte- biz reform sürecinin doğmasına imkân veren sosyal koşulların bir anlamda hazırlayıcısı konumundaki Rönesans hareketine dönelim.

İKİNCİ BÖLÜM

RÖNESANS VE REFORM

Avrupa tarihi incelendiğinde Rönesans-Reform ve Coğrafi keşifler Avrupa'nın ve daha genel anlamda Batı'nın bugünkü formunu şekillendiren *kırılma noktaları*dır. Tarihlendirmek gerekirse genel olarak 16. yüzyıldan itibaren Avrupa, hem içeride hem dışarıda kendisini tabiri caizse bir devir daimin içerisinde bulur. İçeride birbiriyle etkileşim içerisinde olan iki değişim hareketine sahne olur. Bunlardan;

Birincisi, Antik Yunan düşüncesini canlandırarak Ortaçağ düşünce yapısına meydan okuyan Rönesans hareketi, özellikle bizim konumuz açısından ifade edecek olursak, Ortaçağdaki suçlu/günahkar/sınırlı insan anlayışının yerine ikame edilen “her şeyin ölçüsü” olarak insanı merkeze alan hümanizm hareketi (hümanizm hareketini ayrı bir başlık altında üçüncü bölümde ele alacağız fakat burada Rönesans hareketiyle beraber dönüşümü vermek açısından değineceğiz)

İkincisi, toplumsal anlamda etkisini hissettirmiş ve takip eden dönemler boyunca Avrupa'nın siyasal yaşamına yön vermiş olan, bir başka ifadeyle Avrupa'yı uzun yıllar kıvrandıran/çalkalayan dini Reform hareketidir. Bu hareket; bir yandan, Katolik Kilise'deki papalık çekişmesine dayalı iç kavgayı yansıtan Büyük bölünme ve sonrasında iyice belirginleşen bunalım, öte yandan, ulusal kral ve yerel prenslerin Papa'yla olan mücadeleleri ve nihayet toplumun alt tabakalarında, özellikle de köylüler arasında baş göstermiş olan hoşnutsuzluklar, tüm Avrupa'yı kapsayacak dini ve siyasal hareket halini almıştır.¹

Üçüncüsü; özellikle 15. yüzyılın sonlarında, o zamana dek dar denizlerin çevrelediği kendi küçük kıtalarına sığınmış Avrupalıların, uçsuz bucaksız okyanuslara açıldığı, yeni kıtalar keşfettiği ve bütün dünyayla ilişki kurduğu bir harekettir. Genellikle “Büyük Coğrafya Buluşları” veya “Coğrafi Keşifler” olarak adlandırılan bu

¹ Bkz. Olgun, Hakan, *Luther ve Reformu-Katolisizm'i Protesto*, Fecr Yayınevi, Ankara, 2001 s. 11.

hareket, iki yüzyıldan fazla bir zamanda yalnızca Avrupa tarihi bakımından değil bütün insanlık tarihi açısından çok önemli sonuçlar doğurmuştur.²

Elbette ki, biz bu metinde, çok uzun zamana dayanan ve çok farklı ve önemli sonuçlar doğuran bu üç hareketi tüketme çabası içerisine giremeyiz; bunun yerine bizim yapacağımız şey, metnin tamamında yaptığımız gibi bu bölümde de; zikrettiğimiz bu hareketler içerisindeki “insan dair düşünce”nin geçirdiği değişimi veya muhtemel dönüşümü tartışmaktır. Birbirlerini etkilemeleri açısından ve bu etkileşimin sonucu olarak Ortaçağ insan anlayışını dönüştürmeleri nedeniyle Rönesans ve Reform hareketlerini ve ortaya çıkan dönüşümü ele aldıktan sonra, içerideki(Batı’daki) hümanizmin teoride ortaya koyduğu insan anlayışının, coğrafi keşifler sonucunda zapturapt altına alınan sömürgelerde yaşayan “insan”ı yani “sömürge insanı”nı kuşatıp kuşatmadığı ya da içerip içermediğini tartışacağız. Burada bir karışıklığa mahal vermemek için şunu vurgulamak gerekir ki, burada tartışacağımız şey, Hümanizm düşüncesinin kendisi değildir. Bir başka ifadeyle hümanizmin insana dair argümanlarını sorgulamayacağız (daha doğrusu bu bölümde sorgulamayacağız, hümanizmin insana dair argümanları “Hümanizm tartışması” başlığı altında bir sonraki bölümün konusu olacaktır). Bunun yerine bu bölümde Hümanist Batı’nın Batılı olmayan –özellikle sömürgelerdeki- “insan” söz konusu olduğunda aynı hümanist tavrı sergileyip sergilemediğini sorgulayacağız.

Ortaçağda günahkar ve suçlu olarak görülen insan düşüncesine karşılık Rönesans; insanın ve doğanın bütünlüğünü ve Tanrı’nın insana yüklediği amacı gerçekleştirmek için Tanrı tarafından seçilmiş bir varlık olarak insan kavramını yeniden keşfetmiştir.³Biz bu metin boyunca söz konusu olacak keşifleri ve yenilikleri “kendilerine sıfır noktaları tayin eden devrimlerin” ima ettikleri ya da amaçladıkları gibi gökten zembille inmişçesine tarihsiz/geleneksiz olarak değil, içinde nüvelerinin yer aldığı bir “kontekst”e bağlı olarak, bu kontekstin içinde gerçekleşen “değişimlerin ve dönüşümlerin” sonucu olarak görüyoruz; bir başka deyişle, Rönesans’ı ve Rönesans

² Bkz. Tanilli, Server, *Yüzyılların Gerçeği ve Mirası 3. Cilt 16.-17. Yüzyıllar: Kapitalizm ve Dünya*, Alkım Yayınevi, İstanbul, 2007, s. 31.

³ Frankl,George, *Batı uygarlığı-Ütopya ve Trajedi*, çev. Yusuf Kaplan, Açılım Kitap, İstanbul, 2003, s. 123.

insanını “kesin çizgilerle” Ortaçağdan ve Ortaçağ insanından ayıran Burckhardtçı görüşe değil, “Rönesans insanının gerçekte bir ortaçağ kişisi” olduğunu ifade eden Peter Burke’e iştirak ediyoruz. Bu nedenle, “Rönesans’ı geçmişle ani bir kopuş anlamı taşıyan kültürel bir devrim olarak görmek yerine, onu her gün daha fazla bireyin ortaçağ kültürüne kendisini yabancı hissettiği, klasik geçmişi ise daha çekici bulduğu aşamalı bir değişim süreci olarak değerlendirmek gerektiği kanaatindeyiz”.⁴

Bu kanaat karşısında Burckhardtçı görüş “Meydan okurcasına bir plastik ile, büyüleyiciliğin mavi ve yeşil ışıkları içinde bütün sertliği ve kesinliği ile önümüze çıkarılmış Rönesans insanını gözlerimizin önüne sermektedir: Aklın hesapçı soğukkanlılığına sahip ve her aracı pervasızca kullanan insan; cesur değil, fakat sonsuz derecede hünerli, her şeyi kendi isteğine boyun eğdirmeye düşkün insan; hak etmeksizin, herhangi bir din sevgisi duymaksızın gününü gün etmeye bakan ve tüm davranışlarını sırf buna uyduran, üstelik görkemli bir atalar gururu besleyen ve ateşli bir şöhret ihtirasıyla yanan insan; serbest düşünen, yıldızlara inanan buna rağmen, sakıngan bir dindarlık güden ve tanrıya salt bir itaat gösteren; zevk sefaya doymaz, fakat bilgi ve sanata da aynı derecede tutkun, her güzel şekle vurgun ve her güzel karşısında kendinden geçen, bizzat kendisi bitmez tükenmez, yorulmak bilmez bir temaşa insanı olan insan”. İşte Jacob Burckhardt’ın karşımıza çıkardığı Rönesans insanının tablosu!”⁵

Bu çerçeveden bakıldığında;“Rönesans Hümanizmi, Ortaçağ Hıristiyanlığının öte-dünyalılığına karşı ilk ve en önemli başkaldırıydı. Bu başkaldırı aynı zamanda, kişisel ölümsüzlükle meşgul olmaktan bu dünyadaki hayattan mümkün merteye yararlanmaya bir dönüş anlamına gelir. Rönesans açısından ideal insan tipi, artık çileci insan tipi değil, bilakis evrensel veya çok yönlü kişilikli bu-dünyevi başarıların her türünden haz duyan “Rönesans İnsan”ı diye adlandırılan yeni tiptir. Mesela, İtalyan artist Leonardo da Vinci ve Michelangelo, bu tip insanlardır. Rönesans ayrıca Katolik Kilisesinin otoritesine ve bilgi üzerindeki dini sınırlandırmalara bir başkaldırıyı temsil eder. Bu dönemde inanç yerine akla güven ön plana çıkar.”⁶

⁴ Burke, Peter, *Rönesans*, çev. Özkan Akpınar, Babil Yayınları, İstanbul, 2000, s. 35.

⁵ Bkz. Burckhardt, Jacob, *İtalya’da Rönesans Kültürü*, çev. Bekir Sıtkı Baykal, Okuyan Us Yayıncılık, İstanbul, 2010.

⁶ Lamont, Corliss, *The Philosophy of Humanism*, Humanist Press, New York 1997, s. 21.

Genellikle 1300’lerde İtalya’da ortaya çıktığı kabul edilen Rönesans’ın ayırt edici yönü, temelde birçok alanda antikiteyi yeniden canlandırmayı ve onu taklit etmeyi amaçlamasıdır. Bu anlamda, Antik Yunan felsefe ve sanatı, genellikle Rönesans’ın beslendiği temel kaynak olarak bilinir. Rönesans’ın ilk ortaya çıktığı yer olarak İtalya’nın kabul edilmesi hususuna gelince; İtalya, “Ortaçağ toplumunun geriye ittiği pagan antikiteyle ve pagan dünyanın geleneği ile bağlantı kurmak için yeterince bir varlığa sahipti ve belleklerde yeterince bir yer tutuyordu.”⁷

Bu anlamda Antik canlanmanın İtalya’da başlaması ve en önemli başarılarını burada sergilemesi aslında bir tesadüf değildir; çünkü antik kalıntılar –paralar, gömütler, tapınaklar, amfiteaterlar- İtalyanların özellikle de italyan sanatçıların yabancı oldukları şeyler değildi. Antik eseleri taklit etmek, Rönesansla birlikte daha bilinçli bir hal alınca görüldü ki, klasik gelenek, İtalya’ya aslında hiçbir zaman uzak olmamıştır. ⁸ Fakat bu “klasik geleneğin homojen bir şekilde İtalya’nın tümünü kapladığı da söylenemez zira bu noktada bir takım ayırt edici unsurların etkili olduğu ifade edilebilir, mesela, antik kültürün canlanması İtalya’da kırsal kesime değil, şehre dayandırılması gereken bir harekettir; çünkü hareketin oluşumunda etkin olan kişiler kent kökenli olduğu gibi genellikle de erkeklerden oluşan üç gruba atfedilir. Birinci grupta öğretmenlik ve noterlik gibi mesleklerle uğraşan hümanistler vardı, ikinci grupta yeni sanatsal formlara hamilik yapmak isteyen asilzade psikopos ve hükümdar gibi yönetici sınıf üyelerinden oluşmaktadır. Üçüncü grupta yer alan sanatçılar ise aslında şehir zanaatçılarının çocuklarıdır.”⁹

Rönesans’ın İtalya dışına yayılması konusunda ise Tarihçiler arasında bir ihtilaf yer almaktadır, Bir yanda yukarıda değindiğimiz antik kültürün canlanışında etkin olduğu ifade edilen grupların İtalya dışına (Fransa, İngiltere, İspanya, Polonya Portekiz vb. ülkelere) göç etmesiyle –bu göçlerin nedeni ya bazı Hümanist ve Sanatçıların ülkelerinden sürülmesi ya da bazılarının diplomatik görevler nedeniyle bu ülkelere gönderilmeleri – gerçekleştiğini ifade eden görüş yer alır¹⁰. Bir diğer yanda ise,

⁷ Bloch, Ernst, *Rönesans Felsefesi*, çev, Hüsen Portakal, Cem Yayınevi, 2002, İstanbul, s. 13.

⁸ *A.g.e*, s. 36.

⁹ *A.g.e*, s. 37.

¹⁰ Bloch, *a.g.e*, ss. 43-45.

İtalya'nın özellikle diğer Avrupa ülkeleri için bir cazibe merkezi olduğunu savunan görüş yer alır. Bu görüşe göre "Avrupa'da herkes ve her yer, yüzünü İtalya'ya çeviriyordu. Avrupa'nın çeşitli bölgelerindeki yurttaşlar ve bilim adamları, kendilerini skolastik kültür geleneğinden kurtarmaya ve aynı anda hem hümanistik [seküler], hem de dini olan yeni bir eğitim anlayışı geliştirmeye çalışıyorlardı:

"Kilisenin yüzyıllardır Avrupa insanının zihnine kazdığı [İlk günah teorisine dayanan] insanların daha doğarken suçlu/günahkar olarak doğdukları doğmasını terk etmek ve bunun yerine insan aklına iradesine daha fazla özgürlük verilmesini ve insanın insanlığına daha fazla saygı duyulmasını öngören yeni bir anlayışı yerleştirmek istiyorlardı. (...) Pico Mirandola tarafından geliştirilen ve bütün bir Avrupa'ya yayılan Floransa neo-platonculuk'u, hümanistik kültürün hem temel kaynağı hem de esin kaynağı olmuştu. İnsanın hem birey hem de bir varlık olarak kutsallığını - yani hem ruhen hem de bedenen tanrı tarafından yaratıldığını ve dolayısıyla kutsal bir varlık olduğunu- kabul eden Yahudi doktrini, hümanistlerin insan ve dünya tasavvurlarına büyük destek sağlayan bir kaynak olarak benimsenmişti. Kilisenin Yahudilerin kitaplarını kınaması ve yasaklaması, eski teoloji ile yeni hümanizm arasında çözümlenmesi neredeyse imkânsız hale gelen bir bölünmenin patlak vermesine ve uzlaşma imkânlarının büsbütün ortadan kalkmasına neden olmuştu".¹¹

Daha önce de belirttiğimiz gibi Roma Katolik Kilisesi, Ortaçağ toplumunun gündelik yaşamını bütünüyle egemenliği altına almıştı; Siyasetten eğitime, ekonomiden bilime Hıristiyan toplumu bu egemenlik altında yaşamıştı. Rönesans akımının getirdiği estetik ve sanat anlayışının da etkisiyle, şaşaalı kilise ve katedraller inşa edilmekte, papalar ve kilise mensupları, Hıristiyanlığın fakirlik ve tevazuu ve dinsel hayata bağlılık esaslarına aykırı olarak hatta dinsel sorumluluklarının ötesinde; kral ve prenslere benzer yaşam sürmekteydiler. Gerekli olan maddi kaynaklar için ise hem vergi uygulamasına hem de endüljans uygulamasına gidiliyordu. Özellikle endüljans uygulaması hem reform

¹¹ Frankl, *a.g.e.*, ss. 135-136.

hareketinin önderi olan Luther tarafından hem de dönemin hümanistlerince ağır şekilde eleştirilmiştir. Ancak, her iki tarafın da eleştirileri farklı tondadır.

Aslında başlangıçta Hümanistlerle Reformcular arasında bir fikir birliği mevcuttu ya da bir başka ifadeyle Hümanist hareketin öncüsü olarak görülen Erasmus ile Reform hareketinin öncüsü olan Luther arasında “Kilisenin din dışı uygulamalarının eleştirilmesi doğrultusunda” bir fikir birliği vardı. Fakat Reform hareketi ilerledikçe ortaya çıkan şey her iki liderin “Reform” söz konusu olduğunda ya da genel olarak kilisenin eleştirisi söz konusu olduğunda kastettikleri şeyin “yönü ve şiddeti” hususunda farklılıklar ortaya çıkacaktır. Örneğin, başlangıçta “Erasmus, skolastik düşünceye kuşkuyla bakan, monastik yaşam tarzını ve kutsal hatıralara gösterilen saygıyı ve özellikle de kilise kurumunun bozulmuşluğunu eleştiren düşünceleriyle, Luther’i gönülden desteklemiştir,¹² aynı şekilde, Luther de Erasmus’un Fikirlerini ayrıntılı olarak incelemiş ve onun fikirlerini kendisine rehber edinmişti.”¹³ Fakat Luther ile Erasmus arasındaki birliktelik uzun sürmez; Kilise ile nihai olarak ipleri koparmak ve alternatif bir [Hıristiyanlık] İsa kilisesi kurmak isteyen Luther’in tersine, Erasmus’un reform talebi; Kilisenin sadece sosyal bir reforma tabi tutulması, ilk dönem Hıristiyan inancına dönülmesi ve inciller’deki İsa’nın işlevlik kazanmasıyla sınırlıdır.¹⁴ Bir başka deyişle Erasmus, Luther’in devrimci kişiliğinin tersine hayatı boyunca uzlaşmacı bir kişiliğe sahipti, Roma Kilisesini Doğrudan karşısına almak yerine uygun zeminin oluşmasını beklemekten yanaydı:

“Bu hoş görülü kişiliğe hiçbir şey, Katolik Kilisesi’ne yöneltilecek kaba bir saldırı kadar, yabancı değildi; bir hümanist olarak Erasmus, kiliseye yönelik bir başkaldırıyı değil, ama bir “*reflorescentia*”yı, din alanında bir Rönesansı, Hıristiyan düşüncesinin Hazreti İsa zamanındaki arılığına geri dönülerek yenilenmesini düşler. Kısa süre önce, Rönesans döneminde bilim ve sanat, antik örneklerle dönülmesi sayesinde görkemli bir biçimde gençleşmiştir: Erasmus da buna bakarak gösteriş içerisinde boğulmuş kilisenin en özgün kaynağını kazıp yeniden ortaya çıkarması, öğretinin yeniden

¹² Olgun, Hakan, *Sekülerliğin Teolojik Kurgusu Protestanlık*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2006, s. 16.

¹³ Frankl, *a.g.e.*, s. 137.

¹⁴ Olgun, *a.g.e.*, s. 18.

İncillere ve Hazreti İsa'nın kendi sözlerine dayandırılması, 'dogmatik öğretilerin perdelediği İsa'nın yeniden bulunması' yoluyla arınacağına inanmaktadır. Erasmus, sürekli yinelediği bu istekle – her yerde olduğu gibi burada da bir öncü sıfatıyla- Reform hareketinin başını çeker.”¹⁵

Buna bağlı olarak, Erasmus'un insan tasavvuru fanatizmin yerine hoş görüyü yerleştiren bir insan tasavvuruydu. Bu anlamda hem her iki düşünürün hem de Katolik kilisesinin “insan” tasavvurlarını anlamak için Reform düşüncesinde insana/kadere/insan iradesine atfettikleri konumu incelememiz gerekir.

“Genel anlamda Reform hareketi içerisinde Katolisizm, hümanizm ve reform öğretilerinin insan iradesinin dinsel yetkinliği konusundaki tartışması, kurtuluş açısından insani davranışların etkinliğinin olup olmadığı sorusuna dayanmaktadır. Katolik teoloji, kurtuluş adına, kilise uygulamaları ve insani davranışlara bir yetkinlik tanımaktaydı. Lutheran teolojiye göre ise, Adem'in cennetten kovulması, öncelikle onun Tanrı'nın rahmetini kabul etmesi ve onun emirlerine uyma konusunda iradesinin özgür olduğunu işaret etmekle birlikte, onun düşüşü insan iradesinin Tanrı karşısındaki özgürlüğünün de sonu olmuştur, Öte yandan hümanizm ise, doğrudan kendisini ilgilendiren kurtuluş konusunda insanın bütünüyle pasif olmadığı düşüncesini benimsemekteydi.”¹⁶

Nitekim Luther irade söz konusu olduğunda; insan iradesinin aslında günahın kölesi olduğuna vurgu yapmıştır. Erasmus ise, günahlardan arınmada bireysel çabanın kaynağı olan iradenin etkisiz olduğunu dile getiren Lutheran düşüncüyü yadırgayarak, insanın kendisine sunulan lütfü özgürce kabul veya reddetme yetisine sahip olduğunu ifade etmiştir. Erasmus'a göre, Yeni Ahit'te yerine getirilmesi gereken etik kurallar insan iradesine bırakılmıştır. Dolayısıyla, iyiyi seçme, kötüyü reddetme yetisi olmaksızın Hıristiyan ahlakından söz edilemez. Bu nedenle “Erasmus'un hümanist anlayışına göre insan hür iradesiyle kendini sonsuz kurtuluşa erdirecek düşüncelere ulaşabilir ya da onlardan uzaklaşabilir, hatta seçme özgürlüğü, iyi veya kötü arasındaki

¹⁵ Zweig, Stefan, *Rotterdamlı Erasmus-Zaferi ve Trajedisi*, çev. Ahmet Cemal, Can Yayınları, İstanbul, 2008, s. 80.

¹⁶ *A.g.e.*, ss. 181-182.

insanın sorumluluğu için aranılan şarttır, Luther bu hümanist düşüncenin dinsel kurtuluş sürecinde Mesih'i lüzumsuz gören bir anlayışı yansıttığını ileri sürer.”¹⁷Oysa ki, “Lutheran teolojide Mesih Tanrıyla insan arasındaki ilişkinin tesisi için vazgeçilemez bir unsurdur, zira “Mesih insanlığın kaderidir” buradan hareketle; Lutheran teolojide, “Mesih'i gereksiz görmenin ya da onun kurtarıcı misyonunu küçümsemenin büyük bir inkar ve hürmetsizlik olduğunu dile getirerek, Kader öğretisinin merkezine yine Mesih'i yerleştirir. Bu minvalde Luther, Erasmus'un ‘insan kendi akıl yürütme gücüyle, Tanrı'nın insandan beklediği eylem biçimlerinin ne olduğunu kavrayabilir’ görüşüne karşı çıkmaktadır. Çünkü reformcuya göre temel sorun, düşüşten sonra insanın ıslah olmamış doğal zihinsel durumu ve iradesi, kendisine sunulan Tanrı'nın sözünü ve bağışlamasını kabule yetkin olup olmadığıdır. Örneğin insan böylesi bir rahmete hazırlanıp onu kabule yetkin duruma gelebilir ve bu rahmeti kabul edebilir mi? Luther'in buna cevabı, insanın günahla tahrip olmuş doğal gücü, zihni, kalbi ve iradesiyle Tanrı'nın rahmetini anlamaya, ona inanmaya, onu istemeye ve kabule yetkin olmadığı yönündedir. Buna göre insan, düşüşten sonra başlayıp, Mesih'le aklanmasından önceki dönem içerisinde, tanrının rahmetini almaya tasdik etmeye yetecek manevi bir güce sahip olamamıştır.”¹⁸

“Luther'in düşüncesinde “Mesih” nosyonu onun kilise eleştirisinde de baş rolü oynar ve reform sürecinde bir kez sahne aldıktan sonra deyim yerindeyse Hıristiyan toplumunda “domino etkisi” yaratır, bu etkinin izini sürmek için dilerseniz Luther'in Mesih merkezli kilise anlayışını ele alalım; “Lutheran kilise anlayışı, gerçek kiliseyi azizlerin ve Hıristiyanların oluşturdukları topluluk olarak tanımlamaktadır, bu oluşan Hıristiyan topluluğunu kutsal meclis ya da kilise olarak adlandırmaktadır ve Luther için bu kilisenin liderinin İsa olduğunu dile getirmiştir. Bu söylem, Ortaçağ Hıristiyan zihinleri için yeni bir düşünce olmayabilir. Ancak, Luther'in bu düşüncesi, kilisenin lideri İsa olduğu için papanın kilise liderliği ya da dinsel otoritesinin bulunmadığı söylemi önemli bir reformist anlayış durumuna dönüşmüştür. İsa liderliğindeki kilise anlayışını Luther iki boyutuyla

¹⁷ Zweig, *a.g.e.*, ss. 182-183.

¹⁸ *A.g.e.*, ss. 187-188.

tanımlamaktadır. Bunlardan birisi, doğal, temel, gerçek, asıl ve esasa ilişkin sıfatları taşıyan, manevi ya da içsel Hıristiyanlıktır. Diğeri ise, insani bir oluşum olarak görünen ve dışa ait fiziksel Hıristiyanlıktır. Luther bu iki boyutun birlikte Mesih kilisesinin oluşturduğunu ve birisinin Hıristiyanların ruhlarına diğerinise bedenlerine hitap ettiğini dile getirmiştir. Bu açıdan bakıldığında, Lutheran öğretisi, Ortaçağ kilise anlayışındaki, kilisenin kutsanmayı sağlayan bir “kurum” olarak tanımlanan görünümüne karşı olmaktadır. Klasik Ortaçağ anlayışına göre insan yaşamı, Besni sağlayan köylüler, düzeni sağlayan devlet ve rahmeti sağlayan kilise gibi kurumlara bağlıdır. Bu anlayış reddedilerek, özel nitelik ve amaçlar doğrultusunda oluşmuş bir “topluluk” tanımlaması getirilmiştir. Dolayısıyla kilise ne toplumsal bir sınıf, ne de kurumsal bir yapıdır; kilise bir olgudur. Ancak kiliseyi ifade eden “topluluk”un özel bir niteliğe sahip ve özel bir amaca yönelik olması, Ortaçağ kilise yapılanmasındaki ruhban sınıfına benzer bir toplumsal statüyü ifade etmemektedir.”¹⁹

Bilakis Lutheran öğretisi bu anlayışı değiştirme çabası içindedir. Luther’e göre, kilise Roma’nın esareti altındadır ve bu nedenle özgürlük ancak kiliseyi kuşatan üç duvarın yıkılmasıyla mümkündür. Bu duvarların ilki, papa, rahipler, papazlar ve keşişlerin kilise görevlisi olmayan halk üzerindeki üstünlük iddiaları; ikincisi, kutsal metni otoriter anlamda yorumlama hakkının sadece papaya ait olduğu iddiası; üçüncüsü ise, konsil toplama ve burada alınan kararları onaylama hakkının da yine sadece papaya ait olduğu iddiasıdır.²⁰ Luther’in bu duvarları yıkmaya isteği bir başka deyişle papalık ve ruhban sınıfına yönelik Kilise eleştirileri; kilise hiyerarşisinin, dini söylemlerinin aksine, dünyevi iktidar ve servet peşinde olmaları çiftçi, tüccar ve devlet görevlilerinden prenlere kadar toplumun tüm sınıflarının dikkatini çekmekte ve kiliseye karşı bir düşmanlığın doğmasına sebep olmaktadır.²¹

Genel olarak Luther’in yaptığı eleştiriler Roma’nın tepkisini çekmiş ve ardından Luther’in heretiklik ve kiliseye itaatsizlikle suçlanmasına neden olmuştur. Luther’in reformist düşüncelerinin savunusu, ilk kez Augsburg’da dinlenmiş; tartışma Leipzig’de

¹⁹ Zweig, *a.g.e.*, ss. 197-198

²⁰ *A.g.e.*, s. 202.

²¹ Bkz. Olgun Hakan, *Luther ve Reformu-Katolisizm’i Protesto*, Fecr Yayınevi, Ankara, 2001, s. 57.

sürmüş ve Worms'daki nihai savunmasıyla bağlarının kopmasına neden olmuştur. Roma ile bağları kopan Luther, siyasal idarecilerle ilişki kurmaya başlamıştır; idareciler için bu ilişkinin cezp edici tarafı, reformcunun, çok büyük yetkilere ve zenginliğe sahip Kilisenin otoritesine karşı çıkmasıydı.²² Ancak, reformun, toplumun birçok kesiminden taraftar toplamasının uyandırdığı memnuniyet, Almanya'da köylü isyanı çıktığında bir soruna dönüşmüştür. Çünkü köylü isyanı, reformu destekleyen, idarecilerle köylüleri karşı karşıya getirmiştir:

“Luther öncelikle her iki tarafa seslenerek sağduyuya ve uzlaşmaya çağırır. Fakat köylü isyanının başına Thomas Münzer, köylülerin ekonomik sıkıntılarıyla dini taleplerini birleştirerek isyana farklı bir gerekçe oluşturur, isyana engel olamayan Luther, ayaklanmayı ve köylüleri şiddetli bir eleştiriye tabi tutan ve idarecileri, onları cezalandırmaya teşvik eden bir bildiri yayınlar. *Against the Robbing and Murderin Horders of Peasants*(Köylülerin Eşkuya ve Cani Çetelerine Karşı) adıyla yayınlanan bu bildiride, köylülerin artık bütün meşru haklarını kaybettikleri ve cezayı hak ettiklerini ileri sürer.”²³ 15 Mayıs 1525'te köylülerin lideri Münzer'in yakalanıp idam edilmesiyle, köylü ayaklanması sona ermiş; ancak, Luther bu son yazısıyla, halkın gözündeki konumu bir değişme uğramıştır: Bu yazısı, bir yandan köylülerin Luther'e verdikleri desteğin gittikçe azalmasına neden olurken, diğer yandan onun, prenslerin nazarındaki güvenilirliğini aynı oranda artırmıştır.²⁴

Luther döneminde Avrupa'da modern anlamda yeknesak bir idare ve millet yapılanmasından söz etmek mümkün değil. Avrupa toprakları, yerel idarecilerin egemen olduğu çok sayıda küçük ve bölgesel idari yapılanmalara bölünmüştü. Örneğin bu dönemde Alman topraklarında, sayıları üç yüzü bulan prenslikler mevcuttu. Aslında reform çağında, modern anlamda müstakil bir “devlet” tanımından söz etmek mümkün değildir. Bu nedenle, “Luther'in devlete ilişkin düşüncelerinde “devlet” tanımından çok onun teolojik metinlerinde Almanca olarak kullandığı “Obrigkeit” kelimesini dikkate almak gerekir. Bu kelime “dünyevi otorite, siyasi güç, iktidar ve hükümet” anlamlarına

²² Olgun, *a.g.e.*, ss. 60-70.

²³ *A.g.e.*, ss. 66-67.

²⁴ *A.g.e.*, s. 67.

gelmektedir. Bu tanımlamadan kral, prens ve herhangi bir topluluğun siyasi idarecisi anlaşılmaktadır.²⁵

Bu şekilde Luther açısından ele alacağımız “devlet” tanımlaması, kurumsal ve bürokratik bir devleti değil, herhangi bir topluluğun idari otoritesini ifade etmektedir. Luther’ın “dünyevi otorite” yaklaşımı, reform teolojisinin Katolik Kilisesi karşıtı söylemlerinden kaynaklanmaktadır. Genellikle dünyevi otoriteyi niteleyen baskı ve zorba yönetim suçlamaları, Lutheran teolojide Katolik Kilisesi’ne yöneltilmiştir. Nitekim reformcu, zorbalığın kaynağı olarak devleti değil hep Katolik Kilisesi ve papalığı yargılamıştır. Pavlus’un “herkesin idare eden otoriteye itaat etmesi” önerisini aktardıktan sonra Luther, seküler idarecilerin kendi görevlerini kilise idarecilerinden daha başarılı bir şekilde yerine getirdiklerini ifade etmektedir. Seküler otoriteler suçluları katı bir şekilde cezalandırma işlemini yerine getirirken, kilise idarecileri büyük bir savurganlık, hırs ve gurur içerisinde yaşamaktadır. Dolayısıyla Luther, ruhban sınıfının dünyevi işlerinin seküler idarenin kontrolü altına alınmasının daha isabetli olacağını savunmaktadır. Böylelikle, Luther, dünyevi otoriteyi kilisenin bağlarından kurtarmayı hedeflemiş ve siyasi otoriteye sınırsız ve totaliter yetkiler vermiştir.²⁶

Luther, prenslerin vaftiz olmalarına dayanarak, onların Hıristiyanları korumak için reform dönemine has “geçici” bir uygulamayla “olağanüstü piskoposlar” olmalarını istemiştir. Bu şekilde Luther, reform hareketinin yayılmasında siyasi otoriteyi kutsayan teolojisi ile yerel idarecilerin desteğini almıştır. Bununla birlikte reformcu, seküler işlerle dini işlerin birbirlerinden ayrılarak aralarındaki farkın korunmasını istemiştir. Ancak bunun pratik sonucu, seküler otoritenin dini reform öğretilerinin bir temsilcisi olması ve reform konusunda son sözü söyleyen hakem durumuna yükselmesi olmuştur. İlerleyen yıllarda, kilise-devlet ilişkisinde Lutheranizmin vardığı sonuç, Luther’in hayal ettiğinden oldukça farklı olmuştur. Katolik kiliseleri ile manastırların lağvedilmesi seküler devletin konumunu güçlendiren bir etki sağlamıştır.²⁷Fakat Luther’in hayal ettiği şeye ilişkin değerlendirmeler sonucunda ortaya çıkan Luther portreleri zıt kutuplarda yer almaktadır: bir açıdan

²⁵Olgun, Hakan, *Sekülerliğin Teolojik Kurgusu Protestanlık*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2006, s. 270.

²⁶A.g.e, ss. 270-271.

²⁷Olgun, a.g.e, ss. 280-281.

Luther baskıcı kilise karşısında bireyi özgürleştiren bir kahraman konumundadır; diğer bir açıdan ise, özellikle köylü isyanlarında Luther'in bildirileri ve beyanatları göz önüne alındığında, idarecilerin yanında yer alan diktatörlük yanlısı bir kimsedir. Bu diktatör portresi, Luther'in Yahudi karşıtı söylevlerine ve "yetkililere körü körüne itaati" emretmesine dayanır.

"Luther'in Kitab-ı Mukaddes'i tercümesi sırasında metindeki ifadeleri bütünüyle Alman kültürüne uygun olarak yorumlaması ve "*Musa'yı bir Alman yapmak için öylesine gayret ettim ki, artık hiç kimse onun bir Yahudi olduğunu düşünemez*" ifadesi Luther'in esasen Hıristiyanlığı millileştirme çabası içinde olduğu ve bu çabanın daha sonra Hitler'in ırkçı düşüncesine kılavuzluk ettiği şeklindeki eleştirileri doğurmuştur."²⁸Fakat burada bir noktaya şerh düşülmesi gerekmektedir; 20. yüzyıldaki Hitler Almanya'sından yola çıkarak, Luther'in düşüncelerinin, modern devleti şekillendiren temel düşünce olduğu ifadesi geçerli bir ifade değildir. Aksine, "modern devlet tanımlamaları, aslında Niccolo Machiavelli (1469-1527)'nin, dinin sadece kendi amaçlarını meşrulaştırmak isteyen devletin hizmetinde olduğu ifadesini yeniden anlamlandırmaktadır. Bu nedenle 20. yüzyılın pek çok devletinin Luther'den çok Machiavelli'nin öğretilerini benimsediği görülmektedir."²⁹

Bir başka şekilde ifade edersek; Rönesans hümanizminin ortaya koyduğu "insan anlayışı" Reform hareketinin yol açtığı kargaşaya karşı koyamamış, ve yerini Machiavelli'nin başını çektiği daha sonra Hobbes'un da –bir anlamda revize ederek-sürdürdüğü doğası gereği "bencil/kötü" olan insan anlayışına bırakmıştır. Yani ortaya çıkan yeni durumda, Erasmus'un hümanist hoşgörülü insan'ından Machiavelli'nin kontrol altına alınması gereken bencil insanına doğru evrim göze çarpar. Muhtemel bir toplumsal düzende; "Erasmus, hükümdarlardan ve halklardan, bütün insanların kardeşlik havası içerisinde oluşturacakları bir toplumu kendi kişisel ve bencil-emperyalist isteklerinin üzerinde tutmalarını isterken, Machiavelli, her hükümdarın ve ulusun güç ve iktidar isteğini, o hükümdarın ve ulusun düşünce ve davranışlarının en

²⁸ Weiner, Peter, F., *Hitlerin Manevi Atası: Martin Luther*, çev. Hakan Olgun, Kaknüs Yayınları, İstanbul, 200, s. 43.

²⁹ Olgun, a.g.e, s. 286.

yüksek ve tek hedefi ilan eder”.³⁰ Erasmus için önemli olan adaletken, Machiavelli içinse önemli olan iktidar ve iktidarın gelişmesidir.

Böyle bakıldığında Machiavelli ile birlikte ortaya çıkan “insan” fikri, hümanist görüşün büyük oranda erozyonu anlamına gelmektedir, ancak Machiavelli’nin düşüncesinin sabit, değişmez, hakikat kabilinden “tek” bir yorumu olduğu sonucu da çıkarılmamalıdır. Zira, Machiavelli’nin düşünceleri incelendiğinde bu güne dek tartışılan bir sorun ortaya çıkar. Machiavelli monarşiden mi yanaydı yoksa cumhuriyetçi miydi? Croce yaşamının sonunda şöyle diyordu: Machiavelli sorunu *hiçbir zaman halledilemeyecektir*.³¹ Machiavelli dört yüz elli yılı aşkın bir süre önce öldü. Ancak adı, siyasal arenada kurnazlığın, ikiyüzlülüğün ve art niyetin simgesi olarak yaşamaya devam ediyor. Shakespeare’ın dediği gibi “cani Machiavelli”, hiçbir zaman değişik inançlara mensup olan ahlakçıların, muhafazakârların ve devrimcilerin nefretinin hedefi olmaktan kurtulamadı. Edmund Burke, Fransız Devrimi’ndeki “demokratik tiranlığın” kökeninde “Makyavelci bir politikanın iğrenç yönetimini” gördüğünü iddia ediyordu.³²

Althusser’e göre Machiavelli’nin düşüncesinin ona ilgi duyanların tamamı üzerinde hüküm sürdüğü *bölünmeye* dikkat edilecek olursa onun yalnızlığından söz etmek mümkündür. Okurlarını yandaşlar ve hasımlar halinde bu ölçüde bölmeye ve tarihi koşullar değiştikçe, onları bölmeye devam etmesi, *ona bir kamp atfedebilmenin* onu sınıflandıra bilmenin, onun kim olduğunu ve ne düşündüğünü söyleyebilmenin zorluğunu kanıtlamaktadır. Sınıflanmaz olduğu için onca farklı kesimler ve onca büyük yazarlar kah onu mahkum ederek, kah onu benimseyerek, kısmen ellerinden kaçırmaksızın üstesinden gelmeyi başaramadılar; sanki Machiavelli’de her zaman için yakalanamaz olan bir şey vardı.³³

Machiavelli, kendi içinde, *Prens*’in işaret eder görüldüğü gibi monarşi yanlısı mıdır, yoksa, *Titus Livius’un X. Bölümü Üzerine Konuşma*’nın işaret eder görüldüğü gibi cumhuriyetçi midir? Sorusuna döndüğümüzde, soruyu bu şekilde sormak, *yönetim*

³⁰ Zweig, *a.g.e.*, s. 190.

³¹ Althusser, Louis, *Makyavel’in Yalnızlığı-ve Başka Metinler/ Althusser’in Mirası*, çev. Turhan Ilgaz, Alaeddin Şenel, Seda Çarmık, Epos Yayınları, Ankara, 2006, s. 376.

³² Skinner, Quentin, *Machiavelli*, Altın Kitaplar Yayınevi, İstanbul, 2002, s. 11.

³³ Althusser, Louis, *Makyavel’in Yalnızlığı-ve Başka Metinler/ Althusser’in Mirası*, çev. Turhan Ilgaz, Alaeddin Şenel, Seda Çarmık, Epos Yayınları, Ankara, 2006, ss. 376-377

*biçimleri arasında önceden yapılmış bir sınıflamanın, farklı yönetim biçimlerini, bunların olağan hallerini ve hastalıklarını ele alan Aristoteles'ten beri klasik bir yönetimler tipolojisinin doğal bir şey olduğunu kabul etmektir. Oysa Machiavelli aslında bu tipolojiyi kabul etmemekte ve uygulamamaktadır ve düşünümelerini de falanca tipteki yönetimin özünü belirlemeye hasretmez. Onun söylemi tümüyle farklıdır:*³⁴

“Onun söylemi, İtalya gibi, içsel bölünmelerin ve istilaların pençesindeki, *birlikten yoksun bir ülkede ulusal devlet kurmanın koşullarına ilişkin siyasi soruyu kendisine yöneltmekten* ibarettir. Machiavelli bu soruyu radikal siyasi terimlerle, yani bu siyasi işin, bir İtalyan ulus devletinin kuruluşunun, ister hükümdarlar tarafından yönetilmekte olsunlar, ister birer cumhuriyet olsunlar, ya da nihayet ister papanın devletleri olsunlar, var olan devletlerden hiçbiri tarafından gerçekleştirilemeyeceğini saptayarak sormaktadır; çünkü bu devletlerin hepsi de *eskidir*, modern terimlerle söylersek, feodalite içindedir, - serbest kentler bile. Machiavelli, bu soruyu, yalnızca “*yeni hükümdarlıktaki yeni bir hükümdarın*” bu zor görevin üstesinden gelebileceğini bildirerek *radikal terimlerle* sormaktadır. Yeni bir hükümdarlıkta yeni bir hükümdar: Çünkü eski bir hükümdarlıktaki yeni bir hükümdar, onun eskiliği içinde mahsur kalacağı için ondan hiçbir şey çıkmayacaktır.”³⁵

Şimdi dilerseviz Machiavelli'nin *yeni hükümdara ve hükümdarlıklara dair görüşlerine* yer verdiği eseri *Prens'e* dönelim. “Yeni hükümdarlıklar diye belirtir Machiavelli, ya ‘kişinin kendi ordusu ve *virtú**'su aracılığıyla’ ya da “başkalarının güçleri ve Talih aracılığıyla” kazanılıp korunur. Machiavelli için “Talih aracılığıyla değil de, kendi *virtú* 'ları sayesinde” iktidara gelen hükümdarların ‘en hayran olunası liderler’ olduklarını Machiavelli de kabul eder ve örnek olarak “Musa, Cyrus, Romulus, Theseus ve benzeri” hükümdarları verir.³⁶

³⁴ Althusser, *a.g.e.*, s. 379.

³⁵ *A.g.e.*, ss. 379-380.

*Erişlikte içerilmiş oldukları kabul edilen erdemlerin eyleme dönüşmesi

³⁶ Skinner, *a.g.e.*, ss. 40-41.

Talih, Machiavelli ve çağdaşlarının üzerine yoğunlaştıkları meselelerden biri olmuştur. Talih denilen tanrıçanın karakteri hakkında yetkin tahliller yapabilmek için, genel olarak Romalı tarihçi ve ahlakçılara yönelmişlerdir. Bu yazarlara göre, eğer bir yönetici bulunduğu konumu Talih'in müdahalesine borçluysa bundan çıkması gereken ilk ders, Talih denilen tanrıçadan korkmayı öğrenmesidir; tanrıça çeşitli armağanlarla çıkageldiğinde bile. Bununla birlikte Romalı ahlakçılar, hiçbir zaman Talih'i, şaşmaz şekilde kötü olan bir güç olarak ele almamışlardır. Tam tersine, Talih'i bona dea, yani iyi tanrıça ve dikkati cezbedecek potansiyel bir müttefik olarak görmüşlerdir. Ve bu yazarlar, bu müttefikin yüzünü bize dönmeye, armağanlarını, başkaları yerine bize yağdırmaya nasıl ikna edebiliriz sorusuna şu cevabı vermişlerdir: Talih bir tanrıça olmasına rağmen, yine de bir kadındır ve bir kadın olduğu için de, onu en çok cezbeden şey vir, yani gerçek yiğitliğin erkeğidir.³⁷

Machiavelli *Prens*'in sondan bir önceki bölümünde, “Talih'in insan yaşamı üzerindeki etkisini” tartışmaya başladığında, bu önemli temayı ele alış tarzı ile, hümanist yaklaşımın tipik bir temsilcisi olduğunu ortaya koyar. Machiavelli, insanların “Talih ve Tanrı tarafından denetlendiğini” iddia eden bildik inancı hatırlatarak konuyu açar ve her şey ilahi takdir tarafından önceden düzenlendiği için, “insanın, dünyanın değişimine hiçbir şekilde karşı koyamayacağı” biçimindeki aleni zorunluluğa işaret eder. Machiavelli, Hıristiyanlığın bu iddialarının karşısına derhal, insan özgürlüğünün klasik bir tahlilini çıkarır. Elbette, insan özgürlüğünün mutlak olmaktan uzak olduğunu kabul eder, zira Talih son derece güçlüdür ve “hareketlerimizin yarısını amaçlarından saptırabilir.” Ancak Machiavelli, kaderimizin tamamen bu tanrıçanın elinde olduğunu düşünmenin “özgür irademizi ortadan kaldırmak” anlamına geleceği hususunda ısrar eder. Machiavelli “özgür irademizi ortadan kaldırmamak ve görkemimizin bize ait olan kısmını bizden almamak için, tanrı her şeyi yönetmez” biçimindeki hümanist yaklaşımı derinden özümlediği için, hareketlerimizin yarısının “veya tümünün”, Talih'in kılıcı

³⁷ Skinner, *a.g.e.*, ss. 42-43.

altında olmak yerine, tamamen kendi denetimimiz altında olması gerektiği sonucuna varır.³⁸

Talih konusunda hümanist tavır takınan Machiavelli, *Prens*'in ilerleyen sayfalarında, hükümdarların bir takım erdemlere sahip olması gerektiğini ileri süren hümanist tavrı eleştirir. “Machiavelli, hükümdarın peşinden koşması gereken erdemleri sıralayan hümanist tavsiye kitapların açık seçik bir hata yaptığına işaret eder. Machiavelli, peşinden koşulması gereken hedeflerin doğasını kabul eder; her hükümdar devletini korumaya ve kişisel ihtişamını elde etmeye çalışmalıdır. Fakat ona göre bir hükümdar, iyi olmayan bunca insan arasında “iyi olmayı, erdemli olmayı başlıca görevi haline getirmekte ısrar ederse”, sadece “büyük hedeflere” ulaşmakta başarısız olmakla kalmaz aynı zamanda kesinlikle ortadan kaldırılır.”³⁹

Böylece Machiavelli'nin klasik ve modern hümanizme yönelttiği eleştiri basit ama yıkıcı bir eleştiridir. Machiavelli'ye göre, eğer bir yönetici en büyük hedeflere ulaşmak isterse, ahlaklı, erdemli olmayı her zaman rasyonel bulmayacaktır; tam tersine “insanların iyi olarak değerlendirilmelerini sağlayan tüm o nitelikleri uygulama” doğrultusunda yapılan her tutarlı girişimin, feci bir irrasyonel politika olacağını görecektir. Machiavelli geleneksel ahlakın gereklerine göre hareket etmek yerine şu tavsiyelerde bulunur: “Bilge hükümdara, her şeyden önce, zorunluluğun buyrukları kılavuzluk edecektir; bulunduğu konumu muhafaza edebilmesi için, bir hükümdar, iyi olmama gücüne sahip olmalı ve bu gücünü, olayların seyrine bağlı olarak, ne zaman kullanacağını bilmelidir. Bilge hükümdar, doğru olanı, güçlü olduğu zaman yapar, ancak gerekli olduğu zaman yanlış olanı nasıl yapacağını da bilir. Bunun ötesinde bir hükümdar yönetimini sürdürmek istiyorsa, sık sık gerçeğe, hayırseverliğe, insanlığa ve dine karşı hareket etmek zorunda kalacağı olgusunu içine sindirmeye hazır olmalıdır.”⁴⁰

Ahlakı askıya alan Machiavelli birçok eleştiriye maruz kalmıştır. Fakat bizim burada üzerinde duracağımız eleştiri onun modern eleştirmenlerinden biri olan Leo Strauss'un eleştirisidir. “Modern politika felsefesi, kadim politika filozofları tarafından

³⁸ Skinner, *a.g.e.*, ss. 46-47.

³⁹ *A.g.e.*, ss. 61-65.

⁴⁰ *A.g.e.*, s. 61.

bir *idea* olarak kavranan ve sonsuz felsefi *arayışın* objesi olan iyiyi pozitif bir gerçeklik haline getirme projesi olarak varlık kazanır. Ve modern politika felsefesinin geçirdiği bu süreç, Machiavelli ile başlar. Machiavelli, klasik düşünceyi ve vahyedilmiş dini, bu pozitif projenin önünde duran iki engel olarak tespit eder. Ona göre, kadim politika filozofları insanların bilfiil nasıl yaşadıklarıyla ilgilenmemişler ve bir “olması gereken”den hareketle gerçekleşmesi imkânsız “hayali cumhuriyetler ve krallıklar”ın peşinden koşmuşlardır. Benzer şekilde, vahyedilmiş din ise, insanın sosyo-politik hayatını düzenlemek için “ilahi rehberlik”e ihtiyaç olduğunu öne sürer.”⁴¹

Machiavelli’nin insan doğasını teolojik ve hiyerarşik olmayan bir tarzda anlayan yeni politika öğretisine göre, insan doğası gereği erdeme mükemmelliğe yönelen bir varlık değildir; insan doğası gereği bencildir. Bu demektir ki, insan doğası gereği topluma yönelir değildir. Strauss’a göre, Machiavelli için, toplum kurulmazdan önce insani düzeni önceleyen, onu kuşatıp sınırlarını belirleyen doğal ya da ilahi bir düzen yoktur. Düzeni önceleyen ve düzenin temeli olan şey kaostur; “başlangıçta harmoni ya da sevgi değil, terör vardır.” Kaosu kozmosa dönüştüren, bir toplum inşa ederek insanların birbirlerini boğazlamasını engelleyen ve onların kendi *iradesine göre* şekillendiren kişi(ler) toplum kurucu(lar)dur; prensdir. Machiavelli’ye göre, insanlar bencil olmakla birlikte, sosyalleşebilirler. Bozulmuş madde, yani halk prensin arzu ve iradesine göre şekillenebilir. Prens’in, Machiavelli’nin düşüncesindeki konumuna bakıldığında, tüm erdemler Prens’in iradesi altında konuşlandırılır; hiçbir erdem Prens’e buyuran bir konumda değildir. Genel olarak Machiavelli’nin düşüncesinde toplumsal “düzen”in sağlanması için her türlü araç meşru olarak görülür. Strauss’a göre, amaç için aracı meşru kılarak, Machiavelli çağdaş tiranlığa giden yolu açar.⁴²Fakat daha önce de ifade ettiğimiz gibi, Althusser’e göre Machiavelli’yi doğrudan doğruya bir kutba yerleştirmek mümkün değildir:

“Çünkü Machiavelli’nin istediği şey, oldukları şekliyle monarşi ya da cumhuriyet değildir, -onun istediği şey, ulusal birliktir, ulusal birliği gerçekleştirmek yeteneği olan bir devletin kurulmasıdır. Bu kuruluş, ilk önce,

⁴¹Bkz. Kaya, Funda Günsoy, *Schmitt ve Strauss’ta Teolojinin Kavşağında “Politik Olan”*, Paradigma Yayıncılık, İstanbul, 2010, s. 168.

⁴²*A.g.e.*, ss. 168-171.

yeni bir devletin devleti kurmaya muktedir olan ve ardından ona, halkçı sınıf mücadelesinin işlemesine imkân veren, kral ile halkın devleti güçlendirmek onu ulusal misyonuna elverişli kılmak üzere aynı tarafta bulunacakları düzenli bir yönetim ve yasalar vererek onu kalıcı ve büyümeye elverişli hale getiren, kral diyebileceğimiz bir bireylik biçiminden geçmektedir. Althusser'e göre bu tümüyle özgün bir konumdur, çünkü o *mutlak monarşilerin oldu bittisini*, ya da işleyiş biçimlerini düşünmez, *olup bitirilecek şeyi*, kurulması gereken ulusal devlete ilişkin olarak Gramsci'nin "olmak zorunluluğu" dediği şeyi düşünür ve bunu olağandışı koşullarda düşünür, çünkü bunlar o sonucu üretmeye elverişli her türlü siyasi biçimin bulunamayışının koşullarıdır."⁴³

Bu anlamda Althusser, Machiavelli'yi monarşi ya da cumhuriyet yanlısı olarak değerlendirenlerden ayrılarak Machiavelli hakkında şunu söyler:

"Ben, onun, daha çok yeni bir hükümdarın yönetimi altında yeni bir devletin kuruluşunun kuramcısı, bu devletin kalıcılığının kuramcısı, bu devletin güçlendirilmesinin ve büyümesinin kuramcısı olduğunu söyleyeceğim."⁴⁴

Machiavelli hukukun diliyle konuşmaz devleti kurmak için zorunlu olan silahlı dilin gücüyle konuşur, devletin başlangıçlarında gerekli olan acımasızlığın dili ile konuşur⁴⁵ ve erdemi Prens'in iradesine bağlı kılar. Machiavelli'nin bu tavrını Hobbes fazlasıyla ütöpik bulur ve yumuşatmaya girişir.⁴⁶

On yedinci yüzyılın toplum konteksti içinde din, çatışmanın kaynağı olarak barışı ve düzeni tehdit eder bir konumdur. Thomas Hobbes, Avrupa'yı bölen dini çatışmaları ortadan kaldırmak amacıyla dini eleştiriye tabi tutarlardan biridir. Hem Machiavelli hem de Hobbes, insan davranışına yol açan etmenlerin ya korkudan ya da umuttan kaynaklandığını gözlemlemişler ve buradan hareketle en sağlam politik yapının

⁴³ Althusser, Louis, *Makyavel'in Yalnızlığı-ve Başka Metinler/ Althusser'in Mirası*, çev. Turhan Ilgaz, Alaeddin Şenel, Seda Çarmık, Epos Yayınları, Ankara, 2006, s. 382.

⁴⁴ *A.g.e.*, ss. 382-383.

⁴⁵ *A.g.e.*, s. 387.

⁴⁶ Kaya, *a.g.e.*, s. 172.

insani korkular üstüne inşa edilmesi gerektiğini düşünmüşlerdir.⁴⁷ Bu doğrultuda Hobbes, insanın doğası gereği kötü olduğunu ve yönetilmeye ihtiyaç duyduğunu söyler. Hobbes'un bu ihtiyaca cevap verecek olarak "egemen" fikrini yani *Leviathan*'ı ileri sürer. Fakat, *Leviathan*'a geçmeden önce, Hobbes'un *Leviathan*'a ilişkin düşüncelere nasıl ulaştığı meselesine değinelim.

Aslında, Hobbes da hümanist bir çevreden etkilenmiştir; özellikle Rönesans'ın hümanist felsefesinden ve Bacon ve Montaigne gibi düşünürlerden etkilenmiştir. "Montaigne'den özellikle etkilendiği husus rölativist bakış açısidir ancak, Hobbes'un Montaigne'den ayrıldığı nokta ise -Montaigne tam bir rölativist olmasına karşın- Hobbes'un bu rölativist bakış açısının bir karmaşaya sebebiyet vermemesi için bir sınır ve düzen getirmesidir. Hobbes, gözün ilk bakışta edindiği izlenimin fikirleri –akıl ile düzeltmedikçe- yanlış belirlediğini ortaya koymaktadır. Ayrıca, "dil" unsuru da gerçek dünyada duyu organları aracılığıyla algılanan bu izlenimleri kendi dilsel-yorumsal çerçevesi itibarıyla şekillendirmekte ve çatışmalar bu farklı dilsel belirlemelerin kişiye görelî (rölatif) olduğu unutulurak **gerçek doğruyu (orthodoxy)** ifade ettiği sanısından kaynaklanmaktadır."⁴⁸Hobbes, bu dilsel-yorumsal çatışmalara çözüm anlamında tek yorumcu olarak "mutlak egemen" kavramını ileri sürer.

Hobbes'a göre "doğa hali" durumunda herkes kendi davranışlarının belirleyicisi olma hakkına sahiptir. Buna göre ancak mutlak egemen üzerinde anlaşıldıktan sonra bir diğer ifadeyle kişi sivil topluma rızasıyla katıldıktan sonra kişinin egemene ve onun belirlemelerine tabiiyeti söz konusu olacaktır. İnsanın mutlak egemenle ilişkisine geçmeden şu soruyu soralım, Egemene neden ihtiyaç vardır? Veya diğer bir deyişle İnsanlar neden bir egemene tabi olmalı? Bu soruların cevabı için ilkin Hobbes'un insan anlayışına bakmamız gerekir. "Hobbes'a göre insan bir takım tutkularla hareket eder, ve insani tutkuları yönlendirecek kurumsal şemalar yoluyla insan doğası dönüştürülebilir, yani insan kendi çıkarının ne olduğunu bilen rasyonel varlıklar haline gelebileceğine inanır. Bu nedenle Hobbes, insan eylemlerini, davranışlarını motive eden sebepleri

⁴⁷ A.g.e, s. 175.

⁴⁸ Furtun, Ayşe, *Thomas Hobbes ve Doğa Kanunları*, Asil Yayın Dağıtım, Ankara, 2005, s. 16-17.

ortaya çıkarmayı ister. Hobbes, vaktiyle sekreterliğini yaptığı Bacon'ın 'bilmek egemen olmaktır' düsturunu canı yürekten benimsemiştir."⁴⁹

"Hobbes'a göre her şeyin kökeninde hareket vardır, ve Evren de doğa yasalarına göre hareket eden cisimlerin toplamından ibarettir. 'Her olay, cisimlerin en basit hareketleriyle başlar ve hareket olduğu ilk bakışta anlaşılamayacak kadar karmaşık olan durumlara geçer' diyen Hobbes'a göre, insan da mekanik bir cisimdir, ve böyle olduğu için de hareket halindedir. İnsanı içsel ve dışsal olarak harekete geçiren şey, *neden*'dir, yani doğal bir şeydir, maddi bir şeydir. Hobbes'un bu *neden*'e vurgusunun sonucu katı bir determinizm olacaktır. Çünkü Hobbes'ta bu nedensellik, yalnızca fiziksel olanlarla sınırlı değildir. ona göre psişik faaliyetlerimizin nedeni fiziksel, doğal hareketlerdir; davranışlarımızın nedenleri ise psişik/ruhsal/zihinsel olaylardır. Bu nedenle de davranışlarımızın bilimsel açıklamaları mümkündür."⁵⁰ Ve ileride değineceğiz Hobbes'un kontekstinde bir anlamda gereklidir de, çünkü;

"Hobbes'a göre insan sürekli kendi çıkarı peşinde koşan bencil yaratıktır. Ve doğası gereği insan toplumsal varlık değildir; başka bir ifadeyle Hobbes'un 'insan'ı Aristoteles'in '*zoon politikon*'u değildir. Bu nedenle doğa durumunda her insan bir başkası için tehlikeli bir rakip, aşılması gereken bir engeldir. Bu da onları savaş haline sokar. O halde doğa durumu sürekli bir savaş durumudur. Doğa durumunda herkes her istediğini yapma hakkına sahiptir. Ama aslında doğa durumunda hiç kimse bir diğersinin bu hakka özgürlüğe sahip olduğunu kabul etmediği için, kimsenin bu hakkı gerçekleşmez. Çünkü doğal durumda ne iyi ve kötü, ne adalet ve adaletsizlik vardır. Çünkü ortak bir gücün olmadığı yerde yasa, yasanın olmadığı yerde de adalet veya adaletsizlik olmaz. Bu yüzden de doğal durumda herkesin herkese karşı sürekli savaşı vardır."⁵¹ Bu sürekli savaş durumu, insanlarda ölüm korkusuna neden olur. Ölüm korkusu da güvenlik isteği doğurur; bunu da ancak "egemen" sağlayabilir. Eğer insanları egemene tabi kılmazsanız kendi

⁴⁹ Hünler Solmaz, *Dört adalı*, Paradigma Yayıncılık, İstanbul 2001 s. 7.

⁵⁰ Hünler, *a.g.e.*, ss. 11-14.

⁵¹ *A.g.e.*, ss. 19-20.

başına bırakırsanız birbirinin gırtlığına sarılır: *Homo homini lupus*, yani, *insan insanın kurdudur*.⁵²

Gelinen noktada, Hümanizmin “insan”ı, Avrupa’da yaşanan çalkantılı Reform sürecinin ardından bir kurt’a dönüşmüştür. Dini fanatizmden ve mezhepçilikten kaynaklanan sivil savaşlar anarşiye neden olmuştur; insanları da birer anarşiste dönüştürmüştür. “Her şeyin ölçüsü” hümanist insan ufukta kaybolmuştur. Hümanist insan anlayışının ufukta görünmediği bir başka yer Coğrafi keşifler sonucunda ortaya çıkan sömürge topraklarıdır.

Aslında, sömürgeciliğin tam anlamıyla doğmasına yol açan çağ Rönesans’tır. Ortaçağ’ın sonlarında gerçek bir devrim olmuştur. “Bu konuda barutun ve matbaanın düşünülmesi yeterlidir. Yeni bir toplumsal sınıf olan burjuvazi doğmuş, gelişmiş ve dev adımlarla ilerlemiştir. Burjuvazinin temel çalışmaları üretim ve mübadele alanında olmuştur. Burjuvazi çalışmayı (eskiler çalışmayı, kölelere özgü olduğu için hor görmüşlerdi) insan faaliyetinin başta gelen ödevi kabul etmiştir. Kölelerin sağladığı el emeğinden yoksun olması, burjuvaziye yeni enerji kaynakları ve yeni teknik yollar aramaya yöneltmiştir. Bu yönelim sayesinde Avrupa’da dünya üzerinde eşi görülmemiş bir uygarlık oluşmuştur. Üretimi fazlasıyla çoğaltmakta gecikmeyecek olan ileri tekniğe dayanan makine uygarlığı ortaya çıkmıştır. Bu uygarlığın ve çağın ideolojisini yansıtan Bacon bu konuda şunları söylemiştir: ‘Eskilerin bilmediği, çok yakın olmakla birlikte kökenleri karanlıkta kalan ve daha çok üç keşifte kendini açıklıkla gösteren buluşların gücünü inceleyim. Yani matbaacılık sanatını, barutu ve pusulayı inceleyeli. Bunların hepsi, dünyanın görünüşünü ve koşullarını toptan değiştirmiştir. Birincisi edebiyatta, ikincisi askerlik alanında, üçüncüsü de denizcilikte değişiklik yapmıştır. Bu değişiklikleri sayısız başka değişiklik izlemiştir. Bu keşiflerin, insanlığın işlerine, hiçbir imparatorluğun ve hiçbir varlığın yapamadığı etkiyi yapmış olduğunu söyleyebiliriz.’⁵³

Genel olarak bakıldığında tüm bu gelişmeler dünyanın çehresini top yekün değiştirecek bir devrimin başlangıcı olmuştur. Yeni teknikle donatılmış olan, ticareti genişletmek, yeni pazarlar elde etmek, altın ve hammadde kaynaklarını kapmak

⁵² *A.g.e.*, s. 22.

⁵³ Luraghi, Raimondo, *Sömürgecilik Tarihi*, çev. Halim İnal, E Yayınları, İstanbul, 2000, ss. 15-16.

hevesiyle itilmiş bulunan, keşif ve istila hırsıyla yanıp tutuşan Avrupalılar, yepyeni bir ruh ve tavırla dünyanın geri kalanına göz koymuşlardır. Avrupalılar için yapılması gereken dünyayı keşfetmek tanımak ve ele geçirmektir. Evet ele geçirmek. Çünkü o zamanlar Avrupalılar kendi uygarlıklarını “tek” uygarlık olarak görüyorlardı –aslında bu zihniyet birçok Avrupalı ve Amerikalı için hale geçerli- bu düşünceyi doğuran şey bir uygarlığın manevi ürünlerle değil teknik düzeye ölçülmesiydi.⁵⁴ Ve bu ölçüme göre, tarım ve zanaat uygarlığında kalmış olanlar, barbardan başka bir şey değildi. “Bağlantı kurdukları uygarlıkların kendi uygarlıklarından “daha aşağı” değil, sadece değişik olduğu bu adamların aklına bile gelmiyordu. Bu uygarlıkların başka değerlere dayandığını, ateşli silahlara sahip olmasalar da öğrenmeye, hayranlık duymaya, hatta incelenmeye layık manevi değerlere sahip bulduklarını akıllarına bile getirmiyorlardı. Hayır, bunlar sadece barbar ve boyunduruk altına alınmaya layık kişilerdi. Üstelik yeni teknik, Avrupalılar’a korkunç bir askeri güç de sağlıyordu.”⁵⁵ Böylece, ekonomisi tarıma ve zanaata dayanan, teknik yönden geri kalmış insanların, daha ilerlemiş tekniğe sahip uluslar tarafından boyunduruk altına alınmaları anlamındaki modern sömürgecilik doğuyordu. Bu bakımdan, sömürgecilik, modern endüstri uygarlığıyla, daha geri bir tekniğe sahip ve özellikle tarıma dayanan başka bir kültür ya da uygarlık arasındaki mücadele oldu. Bu mücadelede, Batı’nın Hümanist tavrı bir kez daha bir dönüşüme uğrar. Sömürgeciler, bu işi, hiçbir zaman başkasını düşünerek ve insancıl duygularla yapmamışlardır, bilakis kendi çıkarları doğrultusunda sömürgeleri sömürmüşlerdir:

“Sömürgecilik, şiddet yoluyla boyun eğdirdiği insanlardan insan haklarını esirger ve onları zor gücüyle, Marx’ın haklı olarak “alt insan” dediği bir sefalet ve cehalet durumunda tutar. Siyasal ve toplumsal kurallar birbirini pekiştirir. Yerli “alt insan” olduğu için İnsan Hakları Bildirgesi ona uygulanmaz; tersinden bakılırsa, hiçbir hakkı olmadığı için, doğanın insanlık dışı güçlerine, ekonominin “tunç yasası”na korunmasız terk edilmiştir. Irkçılık kapıdadır, sömürgeci praksisle birlikte gelmiştir, sömürge aygıtı her an onu yaratır ve iki tür birey tanımlayan üretim ilişkileriyle korunur; birine göre, ayrıcalık ve insanlık tektir, haklarını özgürce kullanarak insan haline

⁵⁴ Luraghi, *a.g.e.*, s. 17.

⁵⁵, *A.g.e.*, ss. 17-18.

gelir; diğetine göre, hakların yokluğu kişinin sefaletini, kronik açlığını, cehaletini ya da genel olarak “alt insanlık” koşullarını onaylar.”⁵⁶

Sömürge insanının bu konumu, Sartre’a göre bir “durum” a değil, bir sisteme işaret eder, ve bu sistem içinde sömürge insanı sömürgeleştirenin kendisine duyduğu nefretin yıkıcılığı ve zulmü altındadır, bu yıkıcılığın tek bir sınırı vardır, o da sömürgeciliğin kendisidir. Burada sömürgeci kendisiyle ters düşer: “sömürgeleştirilen yok olacak olsa, sömürgeciyle birlikte sömürgecilik de yok olurdu”⁵⁷ yani kapitalizm ve onun ihtiyaç duyduğu proleter sınıf da olmazdı, bu da yıkım demek olurdu.

Sömürgeci, aslında nefretinin kaynağı ve hedefi konumundaki sömürgeleştirilene kötü davrandığında dahi ona muhtaç konumdadır. Bu durumda “Sistem hem ölümü hem de kurbanlarının çoğalmasını ister, her tür dönüşüm sistem için ölümcül olur. Sömürge insan asimile olsa da katledilse de işgücü maliyeti artacaktır. Zahmetli makine (!), bu makineyi çalıştırmak zorunda olanları yaşamla ölüm arasında tutar, ama ölüm her zaman daha yakındır.”⁵⁸ Ölüm dışında, sömürgeleştirilenin asimilasyona tabi tutulması gibi bir seçenek belirir ve genellikle ilk iş olarak sömürge insanının tarihiyle olan kökleri budanır. Şehir sömürgeci ülkenin kültürel motifleriyle yeniden düzenlenir; varsa sömürgeleştirilenin tarihine dair kalıntılar ortadan kaldırılır, “Sömürgeleştirilen, belleğini adım adım yitirmeye mahkum olmuştur adeta.”⁵⁹

Bir sonraki aşama sömürgeleştirilenin diline odaklanır. Sömürgeleştirilenin, çocuklarını bir okula göndermek gibi harika bir şansı vardır, fakat geleneklerini, alışkanlıklarını, kısaca geçmiş kuşakların yapıp-etmelerini çocuklarına aktarabileceği bir okul değildir bu; orada öğreneceği şeyler kendi geçmişi değildir. Sömürgecinin tarihini öğrenerek büyür, “Colbert ya da Cromwell’in kim olduğunu bilir, ama Haznedar hakkında hiçbir şey öğrenmez; Jean d’Arc’ı bilir, ama El Kahine’yi bilmez.”⁶⁰ Sömürge insanının bu temel kopması, sömürgecinin çift dilliğinde ifade bulmuş ve simgeleşmiştir. Aslında çift dile sahip olmak sömürge koşullarında gereklidir; sömürge insanı bir işe

⁵⁶ Albert, Memmi, *Sömürgecinin Portresi Sömürgeleştirenin Portresi*, Jean-Paul Sartre’ın Önsözü, çev. Süer Şen, Versus Kitap, İstanbul, 2009, s. 12.

⁵⁷ Memmi, *a.g.e, önsöz*, s. 20.

⁵⁸ *A.g.e, önsöz*, ss. 20-21.

⁵⁹ *A.g.e*, s. 112. (vurgu bana ait)

⁶⁰ *A.g.e*, s. 114.

girmek, kendine bir yer edinmek, toplumda ve dünyada var olmak isterse, önce efendilerinin diline boyun eğmek zorundadır. Fakat bu boyun eğiş beraberinde sömürge insanı iki dili bir çatışma içine girer fakat çatışmada ezilen anadili olur. Yani çatışma bir dilsel drama ile sonuçlanır. Zaten “sömürge insanı kendi dilini ancak yoksul bir şive olarak tanımaktadır. Gündelik olanın ve duyguların en temellerinin dışına çıkabilmek için sömürgecinin dilini ödünç almak zorundadır.”⁶¹ Çünkü kendi dilinde yüksek matematik ve felsefe öğrenimine girişmek komik bir hal alacaktır.

Tarihi ile bağları koparılan ve anadilinden uzaklaşan sömürge insanın, kendisini takdim edeceği bir ulusal(mesela; Cezayirli, Tunuslu vb.) kimliğinden söz etmek saf dillik olacaktır, onun kimliği, yeniden formüle edilmiştir; o artık “sömürgeleştirilen”dir. Onu bu şekilde bir formülasyonun içerisine dahil eden Sömürgeci de, kendisini barbarlığın zıttı ile tanımlayan Hümanist Avrupalı değildir, “sömürgeleştirilen”dir. Ancak, sömürgeleştirilenin yani Batı’nın kendisi dışındaki uygarlıklara özellikle de Doğu’ya bakışı sömürgecilik’te olanlarla sınırlı değildir, bilakis, daha uzun bir geçmişe sahiptir, Batı için Doğu; “antik çağdan beri, gönül maceralarının, egzotik varlıkların akıldan çıkmayan anılarla görünümünün, olağanüstü deneyimlerin mekanıdır”⁶² Said bu görüşe Oryantalizm adını verir ve onu eksik, yanlış ve çarpık olmakla itham eder. Çünkü Said’e göre “Batı’nın Doğu fikri her zaman batıyı yücelten ve batının üstünlüğünü yineleyen bir söylemdir. Bu söylem değişen çağlar ve metinler boyunca devam eden, hem düşünsel hem de eylem düzeyinde ortaya çıkan egemen bir konuma yaslanmaktadır. Batı’nın doğu ile her karşılaşmasında bu iktidar ilişkisi, yani oryantalizm söylemi kendini yeniden üretir.”⁶³

⁶¹ Memmi, *a.g.e.*, s. 138.

⁶² Said, Edward, *Şarkiyatçılık*, çev. Berna Ülner, Metis Yayınları, İstanbul, 2008, s. 11.

⁶³ Çırakman, Aslı, *Oryantalizmin Varsayımsal Temelleri: Fikri Sabit İmgelem ve Düşünce Tarihi*, Oryantalizm 1, Doğu-Batı Düşünce Dergisi, s. 182.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

HÜMANİZM TARTIŞMASI

Hümanizm, Latince orijinli bir kelimedir. Latince’de *humanismus*; insan anlamına gelen homo sözcüğünün sıfatlaşmış *humanus* şeklinden gelir. Türkçe “insani” veya “insancıl” sıfatlarının karşılığı olan *humanus* sıfatı, insana ait insanla ilgili, hatta bazen insana ilişkin bir veriyi, bir özelliği bir olguyu gösterir. *Humanismus* ismi *humanus* sıfatından, bunun gövdesine deyişebilir “us” eki yerine “ismus” ekinin getirilmesiyle elde edilir. Yeni-Latin dilleriyle İngilizcenin “isme”, “ismo”, “ism” gibi eklerinin kökü olan, Almancada ise aynen “ismus” olarak kalan Latince *-ismus* eki, genellikle bir görüşü, bir kanıyı, bir öğretiyi, bir düşünce dizgesini göstermeye yarar. Dolayısıyla, kelime anlamında, “humanismus”, genel olarak, merkezini insanın oluşturduğu bir dünya görüşünün, bir düşünce yöneliminin ifadesidir.¹

Humanismus teriminin kullanımına baktığımızda; “1808’de okullarda Grek ve Latince öğretimini savunan Alman pedagog F.F. Neithammer tarafından ilk kez kullanıldığı söylenir”;² Neithammer, 1808 yılında yayınladığı, *Der Streit des Philanthropinismus und des Humanismus* (İnsansevcerilik ve İnsancılık Çatışması) adlı eserinde, insan eğitiminde iki temel eğilim ayırdediyor: İnsansevcerilik ve İnsancılık. Yazar için bu kelimelerin her biri ayrı bir eğitim dizgesini belirtiyor.³ Alman kültür ortamında doğan Hümanismus terimi geçen yüzyılın büyük bir kısmı boyunca aynı ortamın sınırlarını aşmamıştır. Littré’nin 1860’larda yayınlanan büyük Fransız dili sözlüğünde hümanisme terimine henüz rastlanmaz⁴.

Her ne kadar “1765’ten beri *humanisme* terimiyle Fransızca’da ‘insanlık aşkı’ manasında karşılaşılmış” olsa da “kavramın bu dönemdeki kullanımının, beraberinde özel olarak herhangi bir klasik ima taşımadığı görülür”⁵ çünkü hümanizm kelimesinin

¹ Boğos Zekiyan, *Hümanizm (İnsancılık)*, İnkılap Kitabevi, İstanbul, 2005 s. 35.

² Baldwin, Thomas, “Humanism Debate”, *The Oxford Handbook of Continental Philosophy*, ed. B. Leiter-M. Rosen, Chapter 19, Oxford University Press, New York, 2002. ss. 671-672.

³ Boğos, Zekiyan, *Hümanizm (İnsancılık)*, İnkılap Kitabevi, İstanbul, 2005 s. 36.

⁴ *A.g.e* s. 36.

⁵ Baldwin, *a.g.m*, s. 672.

klasik kullanımı, genellikle antik dünya ile bir bağlantı kurma amacındadır. “Antik dünya ile bu bağlantıyı tesis edenler antik dünyanın değerleri incelemesini ve bu değerleri temsil eden *homo humanus*’un oradan tasavvurunu yeniden canlandırma arayışındaki, Erasmus gibi, Rönesans “Hümanistler”inin yardımına sığınır; dahası ‘insanlık(humanities) ‘beşeri bilimler’(humane studies) kavramlarımızı antik dünya hakkındaki incelemelerden/yazılardan(the literae humaniores) aldığımız şüphe götürmez”⁶.

“*Humanismus* terimi nispeten yeni bir terim olmasına karşın, 15. Yüzyılın sonlarına doğru İtalyancada *umanista* kelimesinin kullanımına rastlanır, hem sıfat hem de isim olarak kullanılan bu kelimenin, bu güne kadar kesin olarak bilinen ilk kullanışı 1490 yılına rastlar. Kimilerine göre sadece klasik edebiyat hocasını kasteden bu kelimenin çok geçmeden daha geniş bir kapsam kazandığı açıkça görülür. *Umanista*, eski yunan ve Romalıların yazılarını toplayan, inceleyen yayınlayan kişi olur. Hatta *umnaista* genel olarak bilgili kültürlü, aydın insan için söylenen bir terim durumuna geçer. Aynı anlamda; Latince metinlerde de, *umanista*’nın karşılığı olan *humanista* terimi kullanılır, zaten *humanista* ve *umanista* kelimelerinin kökü *humanus* sıfatıdır; bu kelime Latince metinlerde, diğer anlamların yanı sıra, “bilgili, kültürlü, aydın” anlamlarını içeriyordu.”⁷

“Gerek, *humanus* kelimesinin anlam gelişimini gerek *umanista* teriminin oluşumunu açıklayabilmek için, Latince *humanistas* kelimesinin kullanımına değinmek gerekir; kelime anlamı insanlık demek olan bu terim, birbirine yakın ve birbiriyle ilişkili çeşitli kavramları içerir; mesela, insan tabiatı, insanlar topluluğu, insana özgü davranış ve erdemler gibi. *Hümanistas*, *humanus* sıfatının “human” gövdesinden soyutlayıcı *itas* eki ile elde edilmiş olup, biçimsel yapı açısından, Latin dilinde doğmuş bir kelimedir. Görüldüğü en eski belge, İÖ 83-84 yıllarına ait olup *Rhetorica ad Herennium* [Herennium’a belagat (yazıları)] adlı, yazarı belli olmayan eserdir. Bu nedenle *humanitas* kelimesini Latin diline tam anlamı ile mal eden Cicero’dur. Kendisi tarafından kelimenin ilk kullanılışı, İÖ 80 yılına tekabül eder.

⁶ A.g.m, s. 673.

⁷ Boğos, Zekiyan, *Hümanizm (İnsancılık)*, İnkılap Kitabevi, İstanbul, 2005, s. 37.

Cicero için *humanitas*, her şeyden önce tam anlamı ile bir *insan ülküsü* oluşturur; verili bir gerçekten çok, gerçekleştirecek bir amacı gösterir.”⁸

Bir insan ülküsünü dile getiren *humanitas*, doğal olarak, aynı zamanda bu ülkeye göre ve ona yönelen bir eğitim yöntemi de demektir. Hatta bir bakıma bu ülke bir eğitim yöntemi de demektir. Bu eğitimin, özellikle de akla hitap eden, bilgi ve bilimle ilgili yönlerini göstermek üzere, Cicero *studia humanitatis* (insanlık öğrenimi) veya *studia humanitatis et litterarum* (insanlık ve edebiyat öğrenimi) ifadelerini kullanır, ve bunlarla ilgili olarak şu tanımı verir: Çocuğu yetiştirip insanlığa erdiren yöntemler.⁹

Bu açıdan bakıldığında *humanitas*, Grekçenin *paideia** kavramına yakındır. Ancak, kapsam(içlem) açısından, *paideia*'ya göre daha derin bir düzeye açılır; hümanitas teriminin bu semantik üstünlüğü, “insan”la olan açık ilgisinden doğar. Nitekim bu ilişki sayesinde ki *humanitas*, eğitimin ötesinde eğitimin amacını da açıkça belirten bir terim olur; ayrıca bu amaç ve yöntemin, insan gerçekliğinin evrensel boyutları içerisinde bütünleşen birliğini de doğrudan doğruya dile getirir. Bu manada, *humanitas* terimi için, bütün bir çağa damgasını vuran insan ülküsünün simgesi olur demek yanlış olmayacaktır.¹⁰

Antikitenin sonlarına ve sözüm ona “Orta Çağ”a gelindiğinde düşünürler ve din adamları/rahipler dini metinlerden türetilen bilgi ve faaliyetlerin çalışma alanı *divinitas* ile seküler hayatın pratik meseleleriyle ilgili *humanitas* arasında bir ayrım geliştirdiler; ilhamlarını ve kullandıkları kaynakların çoğunu Roma kaynaklı ve artan bir şekilde Yunan antikitesindeki yazılardan aldıkları için, (genellikle) İtalyan çevirmenler ve bu yazıları öğreten öğretmenler *kendilerine* bu gün hümanist anlamına gelen *umanisti* demişlerdir.¹¹

⁸ Zekiyan, *a.g.e.*, s. 38.

⁹ *A.g.e.* s. 39.

* *Paideia*; Klasik eğitim. Antik Yunan'da özgür sitenin aristokrat idealini belirleyen yüksek düzeyden eğitim. Belli bir teknik bilgi, *tekhne* öğretmeyi değil de, matematik, astronomi, gramer ve felsefe gibi yüksek bilgiler vermeyi amaçlayan, maddeye duysal olana bağlı uygulamalı bilgilere karşıt olarak, entelektüel bakımdan eğitmeyi amaçlayan eğitim türü.

¹⁰ *A.g.e.* s. 39.

¹¹ Davies, Tony, *Humanism*, Routledge, New York, 1997, s. 126.

Ayrıca Hümānitas terimi Ortaçağda teolojik metinlerde Tanrısallığı belirten divinitas'ın karşıtı olarak “günahkar”, zayıf ölümlü insan yapısını” belirtir. Hümānitas teriminin insan yapısına uygulanan bu son kullanılışı ortaçağ boyunca sürüp gidecektir, terim klasik çağa özgü kullanılışından ve klasikliğin “insanlık” anlayışından bir çok açıdan uzaklaşsa da, ortaçağda klasik kültürün tümüyle sönmüş olduğu söylenemez. Bir başka deyişle Ortaçağ, klasik kültür söz konusu olduğunda ne mutlak bir kopuş olarak ne de mutlak bir süreklilik olarak görülememekte ve Ortaçağ ile klasik çağ arasındaki ilişki bu noktada düğümlenmektedir. Fakat bu düğümün çözümü bu metnin sorumluluğunda olmadığı için biz sadece değinmekle yetinip hümānizm tartışmasına dönebiliriz.

Çağdaş hümānizm tartışmaları açısından bakıldığında, hakim eğilim, “Hümānizm“in üç formunun ayırt edilebilmesidir: klasik mektupların/edebiyatın yeniden canlandırılması; insana vurgu; ve felsefenin sosyal ilgisine dair iddia.¹²

Klasik mektupların yeniden canlandırılması olarak anlaşılan hümānizm, disipline ihtiyaç duymaksızın rasyonel yetenekleri geliştirmeye uğraşır. Bunu ortaya atan kişi Niethammer'dir. Niethammer'in ortaya attığı şekliyle hümānizm; antik dünya çalışmalarıyla, bilhassa klasik mektupların/edebiyatın yeniden canlandırılmasıyla insan yeteneklerinin genel bir gelişimini sağlamayı amaçlar. İnsana yaptığı vurguyla anlaşıldığında hümānizm, özellikle felsefi pozisyonların uzun hattı boyunca etkilidir. Pico della Mirandola ve Ludovicus Vives'in yazılarıyla tanımlanabilecek bu hümānizm görüşü, doğal olarak, geniş ölçüde özgürlük, natüralizm, tarihsel perspektif, din ve bilim gibi temaları içerir. Üçüncü form ise, Genellikle Aydınlanmanın merkezi olarak görülen hümānizmdir. Aydınlanma periyodu boyunca kültürün gelişimindeki pek çok aşamadan yalnızca biri olan felsefe, antropolojik bir yaklaşımı vurgulamaya meyillidir. Bu eğilim özellikle Hume'un yazılarında belirgindir. “*İnsan Üzerine Bilimsel İnceleme*” adlı eserinde Hume şöyle yazar: “İnsan Doğası yalnızca insan bilimidir; ve şimdiye kadar ihmal edilmiştir”. Açıkça Marx'ın meşhur iddiasını önceden haber verir; “bütün bilimler insanın bilimidir.” Hume şöyle formüle eder: “... bütün bilimlerin insan doğasıyla, az

¹² Rockmore, Tom, *Heidegger and French Philosophy*, Routledge, New York, 1995, s. 61.

ya da çok bir bağı vardır.”¹³ Bu üç formu göz önüne aldığımızda bizim tartışmamız ayrı başlıklar altında olmasa da, genel olarak her üçüne de değinecektir.

Öncelikle şunu vurgulamak gerekir ki, burada konu edilen hümanizm genel hatlarıyla hümanizmdir, tek tek hümanizm çeşitleri değildir. Genel hatlarıyla Hümanizm’dir çünkü metnin merkezi teması hümanizmin insan görüşüdür, fakat bunu tartışmaya başlamadan önce adil bir Hümanizm tartışması olması için hümanizmin kendini ifade etmesine müsaade edelim. Klasik çağı irdeleyen 15. yüzyıl kültüründe, her şeyden önce, insanın bir ruh ve beden bütünü olarak ele alındığı ve değerlendirildiği göze çarpar. Ortaçağın zahidlik geleneğine bağlı, beden ve madde gerçeklerini hor görme veya küçümseme gibi eğilimleri aşma tutkusu, ilk hümanistlerin çabalarına yön veren başlıca etkenlerden biridir.¹⁴

Ortaçağ kültüründe bir ruh-beden ikiliği, hatta karşıtlığı söz konusuydu. İnsanın bu dünyadaki varlığı ile ilgili gerçeklerde, ruhun gelişmesini sağlamak onu ana hedefinden saptıracak bir tehlike görülüyordu. Dolayısıyla tehlikeden kaçmanın yolu, bu dünyadan “kaçmak”, bu dünya gerçekliğinden “uzaklaşmak”tı. Hümanizm bu noktada insanın özü ve varlığı ile çevresini oluşturan bu dünya arasında bir bütünleşmeye işaret eder. Dünya nimetleri ve insanın bu dünya içindeki varlığı insan yetkinliği için bir tehlike bir engel oluşturma görünümünden çıkarlar; aksine, insanın kendini tam olarak gerçekleştirmesine elverişli bir ortam niteliğine bürünürler.¹⁵ Hümanist düşüncenin merkezi İnsandır; güzelliği, akli, yaratıcılığı, sanat ve zanaatı, haysiyet ve yüceliğiyle tüm dikkatleri üzerine çeviren insan. Hümanizmin bu insan tasavvuru, bir anlamda, tahtından ettiği Tanrı’nın yerine insanı ikame etme projesidir. Bu projeye dair birçok eleştiri söz konusudur, fakat bu eleştirilere geçmeden evvel, hümanizmin kendisini ifade etmesi için: Eğer hümanizm diğer düşünce sistemlerini baskılar bir biçimde insanlık adına konuşuyorsa; bu durumda, “onun pozisyonunu tanımlayacak ve onu diğer felsefi bakış açılarından ayırt edecek temel prensipler nelerdir” sorusunu yönelttiğimizde şu açıklamada bulunur:

¹³ Rockmore, *a.g.e.*, s. 62.

¹⁴ Boğos, Zekiyan, *Hümanizm (İnsancılık)*, İnkılap Kitabevi, İstanbul, 2005 ss. 44-45.

¹⁵ *A.g.e* ss. 46-47.

“Hümanizmin tarihi derslerin ve felsefi geleneğin zenginliğinden tam manasıyla haberdar, modern çağa uygun, çok yönlü bir felsefe olduğu cevabını verir, ve ardından onun ayırt edici yönlerini sıralar; hümanizm, bilhassa bilimsel kanunlara ve olgulara dikkat çekerek, insanoğlunun parçası olduğumuz doğanın evrimsel bir ürünü olduğuna inanır; hümanizm insanoğlunun, akla ve bilime olan inancı sayesinde, kendi problemlerini çözme gücüne ve potansiyeline inanır; Hümanizm determinizm, fatalizm ve alın yazısı gibi tüm evrensel değerlerin tersine, insanoğlunun yaratıcı tercih ve eylemin saf özgürlüğüne sahip olduğuna ve belli objektif sınırlar içinde, kendi kaderlerinin planlayıcıları olduğuna inanır; hümanizm, bu-dünyevi tecrübeler ve ilişkilerdeki insani değerlerin tümünü bir araya getiren bir etik’e ve ahlak’a inanır ve hümanizm nihai amacının milletine, dinine, ırkına bakmaksızın insanoğlunun tümünün “bu-dünyevi” –ekonomik, kültürel ve etik– mutluluğu, özgürlüğü ve ilerlemesi olduğunu ileri sürer; hümanizm, bireyin, kişisel memnuniyetlerini, ve toplumun refahına katkıda bulunan önemli işlerle veya başka aktivitelerle sürekli kendini-geliştirmeyi uyumlu bir şekilde birleştirmesi halinde iyi hayat elde edeceğine inanır; hümanizm, estetik değerler insanların tümünün hayatındaki yaygın gerçeklik haline gelsin diye sanatın gelişiminin ve Doğa’nın sevimliliğinin ve ihtişamının değerini bilme de dahil, güzelliğin farkında olmaya ve mümkün olabilecek en yüksek seviyede sanatın gelişimine inanır; hümanizm, demokrasinin, barışın dünyanın dört bir yanında tesis edilmesine ve hem ulusal hem de uluslararası, ekonomik düzenin gelişmesiyle beslenen yüksek bir standarda dayanan geniş kapsamlı sosyal programa inanır; hümanizm aklın ve bilimin tüm sosyal uygulamalarına; ve dolayısıyla demokratik prosedüre, parlamenter hükümete, ekonomik, politik ve kültürel hayatın tüm alanlarında sivil özgürlüklere ve ifade özgürlüğüne inanır; bilimsel metot gereğince hümanizm, kendisinin sahip oldukları da dahil olmak üzere, temel varsayımların ve inançların bitmez tükenmez sorgulanışına inanır; hümanizm, yeni bir dogma değildir, tersine tecrübe edilebilir testlere, yeni keşfedilen olgulara, özenli muhakemeye açık, gelişen bir felsefedir.”¹⁶

¹⁶ Lamont, Corliss, *The Philosophy of Humanism*, Humanist Press, New York 1997 s. 15.

Öncelikle şunu söylemek gerekir ki, bu açıklamadan da anlaşılacağı gibi hümanizmin birçok türü mevcuttur ve yukarıdaki hümanizm açıklaması da, demokratik, bilimsel, naturalistik ve seküler olmak üzere birçok hümanizm türünü barındırır. Fakat bu çalışma doğrudan bir hümanizm çalışması olmadığı için bizim ele alacağımız hümanizm tartışmasının merkezinde, onun bir bütün olarak “insan” görüşü yer alır, bahsi geçen başka şeylerin tümü sadece bu merkezin periferisinde konuşlandırılır. Fakat bu merkeze vurgu, periferisindeki şeylerin önemsiz görülerek ıskalanması anlamına gelmemelidir, çünkü aslında merkeze yaptığımız vurguyu tamamlayacak veya bir başka deyişle fotoğrafın tümünü görmemizi sağlayacak olan şey, merkez ve periferisindeki şeylerin bir bütün olarak değerlendirilmesidir. Şimdi dilerseniz, yukarıda bahsettiğimiz eleştirileri de barındıran Hümanizm Tartışmasına dönmeden önce ünlü Alman Filozof Max Scheler’in modern hümaniteryen sevgi ile Hıristiyan sevgi anlayışı arasındaki ilişkiye yer verdiği Ressentiment/Hınç adlı eserine dönelim. Scheler burada ifade ettiği şekliyle: *Avrupa tarihine bakacak olursak Ressentiment ahlak anlayışlarının oluşumunda etkilidir.*¹⁷

Peki “Ressentiment” terimi ne anlama gelir? *Ressentiment* kelimesi Fransızcadır ve 16. yüzyıla kadar sadece “hissetmek, etkilemek, müteessir olmak” anlamında kullanılan *ressentir* fiiline dayanır. Zamanla “müteessir olmak” (etkilenmek) sözünün de geçirdiği dönüşüme benzer biçimde, üzölmek, gücenmek gocunmak kızmak ve hınç duymak gibi anlamlarda yüklenmiştir. Ancak bu kavramı Scheler’den önce kullanan Nietzsche’dir; ve Nietzsche, bu terimi, özellikle *Ahlakın Soykütüğü*’nde, bir “köle ahlakı” olarak tanımladığı “Hıristiyan ahlakını” betimlemek için kullanır: *Ressentiment* iktidarsız ve aciz nefrettir. Scheler ise kullanma gerekçesini ve terimden ne anladığını şöyle ifade eder; “*Ressentiment* sözcüğünü Fransız diline özel bir eğilimden ötürü değil, Almancaya çevirmeyi başaramadığımız için kullanıyoruz. Üstelik Nietzsche onu teknik bir terim haline getirmiştir. Fransızca kelimenin doğal anlamında iki öge seçebiliyorum ben. İlk olarak, *ressentiment*, bir başkasına karşı gösterilen belirli bir duygusal tepkinin tekrar tekrar yaşanması, kişiliğin merkezinde gittikçe daha derine gömölmesine yol açar, ama aynı zamanda onu kişinin eylem ve ifade alanının dışına

¹⁷ Scheler, Max, *Hınç/Ressentiment*, çev. Abdullah Yılmaz, Kanat Kitap, İstanbul, 2004, s. 24.

çıkartır. Duygunun ve “tepki verdiği” durumun sadece zihinsel bir anımsanışı değildir burada söz konusu olan; duygunun kendisinin yeniden yaşanması, başlangıçtaki duygunun yeniden tecrübe edilmesidir. İkinci olarak, kelime, bu duygunun niteliğinin olumsuz olduğunu, yani bir düşmanlık hareketi içerdiğini ima eder. Terimin özsel anlamına belki de en yakın düşen Almanca kelime “*groll*”dur [garaz, gizli kin, hınç]. “Garaz” da tam böyle bir bastırılmış bir gazaptır, egonun faaliyetinden bağımsız olarak zihin içinde belirsiz bir biçimde gezinip durur.¹⁸

Hem Scheler hem de Nietzsche açısından bu terim “ahlak anlayışlarının” oluşumunda oldukça etkilidir. Fakat Scheler ve Nietzsche’ye göre oluşumlarında “*ressentiment*”ın etkili olduğu ahlak anlayışları farklıdır. “Nietzsche, Hıristiyan sevgi fikrini “*ressentiment*”ın en nadide çiçeği olarak niteler. Scheler’e göre Hıristiyan değerleri kolaylıkla “*ressentiment*” değerlerine saptırılabilir ve sıklıkla da böyle olmuştur. Ancak, Hıristiyan etiğinin çekirdeği “*ressentiment*” toprağına ekilmiş değildir. Öte yandan, XIII. yüzyıldan bugüne kademe kademe Hıristiyan ahlakının yerini alan ve Fransız Devrimi’yle zirveye çıkan burjuva ahlakının çekirdeği *ressentiment*’da kök salmıştır. Ve modern toplumsal hareket içinde *ressentiment* önemli bir belirleyen haline gelmiş ve giderek yerleşik ahlak anlayışını değişime uğratmıştır.¹⁹

Nietzsche’ye göre, genel olarak çileci hayat anlayışı *ressentiment*’dan beslenir, ve Hıristiyan çileciliği içerisindeki, talihsizlikler ve acı karşısındaki “hoşgörü” ve başkalarıyla ilişkide bağışlayıcılık ve tevazu gibi erdemler *ressentiment*’a uygundur. Scheler açısından bu yorum, iki nedenle hatalıdır, birinci neden, Nietzsche’nin Hıristiyan ahlakının özünü, özellikle de Hıristiyan sevgi düşüncesini yanlış değerlendirmesi ve bu değerlendirmeyi yanlış ölçülerle yapmasıdır (bu sonuncusu tarihsel ve dinsel değil felsefi bir hatadır). İkinci neden de Hıristiyan ahlakının erken tarihinden beri, tamamen farklı tarihsel zeminlerden doğan değerlerin karşılıklı yer değiştirmesi ile maruz kaldığı somut deformasyonlardır. Bu deformasyonlar genellikle bu ahlakın geleceğini belirlemiştir.²⁰

¹⁸ Girard, Rene, “*Romantik Yalan ve Romansal Hakikat*”, Orhan Koçak’ın önsözü, s. 17.

¹⁹Scheler, *a.g.e.*, ss. 41-42.

²⁰ Scheler, *a.g.e.*, ss. 60-63.

Hıristiyan ethosunun Hıristiyanın dünyaya ve tanrıya ilişkin dinsel kavrayışından ayrılamayacağı bellidir. Bu temel yoksa bir Hıristiyan ethosundan da bahsedemeyiz. Hıristiyanlıkta dinsel öncüllerin olmadığı bir “insancıl” ahlakın ilkelerini keşfetmek için Hıristiyanlığa dinsel öneminden ayrı seküler anlam kazandırma yönünde anlamlı çalışmalar yapılmıştır. Hıristiyan dinin ister dostları isterse düşmanları tarafından yapılmış olsun bu çalışmalar temelden yanlış bir seyir izlemiştir. En başından Hıristiyan ahlakı nesnelere, içerikleri ve değerleri yalnızca duyular alanını değil hayatın bütün alanlarını aşan bir manevi alem varsayımı ile Hıristiyan dinine bağlanmalıdır. Bu tam da İsa'nın “Tanrı krallığı” dediği şeydir. Sevgi buyruğu herkesin ayrı ayrı bir arada olduğu, Tanrı krallığının bir üyesi olarak insana verilmiştir. Hıristiyan dünyada varolduğu kadarıyla, birlik ve cemaat duyguları bile Tanrı krallığına gönderme yapar ve en azından orada temellenir. Bununla birlikte, sevgi ve saygı temelindeki birliktelik seküler cemaat biçimlerinde de iş görebilir, maddi refahımızı ne kadar artırırsa artırsın, acılarımızı dindirip ne kadar haz verirse versin –hepsi bu cemaatlere ve onları bağlayan sevginin güçlerine hayat veren kökler “Tanrı krallığı”ndaysa ve ona gönderme yapıyorsa değerlidir ancak. Bu tasvip “Tanrı krallığı”nın ne ölçüde “aşkın”, “öte dünyaya ait” ya da “içkin” ve bu dünyada etkin olarak temsil edilmesini açıklamaz– ne ölçüde ölümden sonra başlangıç ya da her zaman “burada” ve inananlara açık olarak temsil edilmesini. Her durumda o –düzenden, yasalardan ve hayatın değerlerinden bağımsız– bir varlık düzeyi olarak anlaşılır; bütün ötekilerin kökü bu düzeydedir. Ve insan nihai anlamı ve varoluşunun değerini bu düzeyde bulur.²¹

Nietzsche, Hıristiyanlığı başından beri, aslen bir “din” değil, sadece dinsel “haklılığa” sığınmış bir “ahlak” olarak yorumlar. Ve Hıristiyan değerleri o değerlerin bilinçli olarak reddettiği bir ölçüye vurur: hayatın azami niceliği ölçüsü. Doğal olarak vardığı sonuç da, hayatı aşan ve hayata göre belirlenmeyen bir varlık ve değer düzeyi iddiasının bir çürüme ahlakı olması gerektiğidir. Ancak, bu yöntem tamamen keyfidir, felsefi olarak yanlıştır ve savunulması imkânsızdır. İyilik fikri, hakikat fikri gibi, biyolojik bir değere indirgenemez. Bunu veri olarak almamız gerekiyor –kanıtlama çabası bizi konumuzdan uzaklaştıracaktır- Aynı nedenle, Nietzsche bir başka bakımdan

²¹ *A.g.e.* ss. 63-64.

da zorunlu olarak hataya düşer. Hıristiyan buyruklar ve düsturlar, bilhassa da sevgi ile ilişkili olanlar, tanrı krallığından ve insanın bu krallığa katılmasını sağlayan manevi kişiliğinden (“ruhuyla” karıştırılmamalı çünkü “ruh” doğaldır) koparılsa, bir başka ciddi sonuç ortaya çıkar. Bu önermeler gelişmeyi büyümeyi ve hayatın yayılmasını düzenleyen bütün yasalarla yapısal, kurucu (rastlantısal değil) bir çatışmaya girmek durumundadır. Scheler’e göre, Hıristiyan anlamda, kişinin komşusunu sevmesinin başlangıçta biyolojik, politik ya da toplumsal bir ilke olarak düşünülemez. Sevgi –en azından birincil olarak- insanın manevi özüne, tanrı krallığına doğrudan katılmasını sağlayan bireysel kişiliğine yöneliktir. Bu yüzden İsa yeni bir politik düzen ya da yeni bir ekonomik mal bölüşümü getirmektez. O imparatorun yönetimini efendi ile köle arasındaki toplumsal ayırımı, özel ve kamusal hayatlarında insanlar arasında düşmanlık doğuran doğal içgüdüleri kabul eder. “Genel kardeşlik” fikri olmadığı gibi, stoacı “evrensel devlet” (kozmpolitler) idealini ve evrensel bir akıl ve doğa yasasına denk düşen bir “evrensel cemaat”in yaratılması yoluyla ulusal ayırımları ortadan kaldırma talebi de yoktur.²²

Dolayısıyla, Hıristiyan hareketini belli modern toplumsal ve demokratik hareket biçimleriyle yapılan üstünkörü benzetmeler temelinde yorumlamak büyük bir hatadır. İsa “halk kahramanı” ve “sosyal politikacı” türünden, yoksulların ve ezilenlerin sorunlarını bilen biri, toplumsal varoluşun bir biçimi olarak kapitalizme karşı çıkan anlamında bir “mammon (servet düşmanı)” değildir. Ne var ki, Friedrich Nietzsche’nin İsa kavrayışı, gerek Hıristiyan gerek Hıristiyan olmayan sosyalistlerin savunduğu bu yaygın İsa portresinden fazlasıyla etkilenmiştir. Bu yüzden Nietzsche, kendisini modern sosyalizm ve komünizme karşı tavır almaya yönelten güdü ve tezlerin Hıristiyan ahlakı ve onun türevleri içinde geçerli olduğunu sanır. Ama Nietzsche’nin saldırıları tıpkı o sosyalistlerin övgüleri gibi İsa’ya ve Hıristiyanlığın özüne erişemiyordur. Çünkü ikisi de aynı yanlış öncülden hareket etmektedir. Hıristiyanlık, modern sosyalist ve demokratik eğilimlerin ve değer yargılarının tohumunu barındırmaz. Hatta Hıristiyanlık,

²²Scheler, *a.g.e.* s. 66.

Nietzsche'nin her zaman demokrasinin kökeni olduğuna işaret ettiği “tanrı huzurunda ruhların eşitliği”ni bile kabul etmez.²³

Nietzsche, Hıristiyan anlamda sevginin her zaman aslen insanın ideal manevi benliğine, tanrı krallığının bir üyesi olarak insana yöneltilmiş olduğu gerçeğini göz ardı etmektedir. Bu yüzden Hıristiyan sevgi fikrini tümüyle farklı tarihsel psikolojik kaynağı olan tamamen farklı bir fikirle eşitlemektedir: *modern evrensel insan sevgisi fikri ve hareketi*, “hümaniteryenizm”, “insanlık sevgisi” ya da esnek bir tabirle “insan soyunun her üyesine yönelik sevgi.” Scheler ressentiment’ın bu düşüncenin asli kökü olduğu konusunda Nietzsche ile aynı fikirde olduğunu ifade eder.²⁴

Her şeyden önce, modern hümaniteryenizm her bakımdan polemikçi ve protestocu bir kavramdır. İlahi sevgiyi protestodur ve sonuçta ilahi sevgideki Hıristiyan birliğine ve ahengine, kendini sevmeye ve incilin “en yüce buyruğu” olan komşunu sevmeye karşı bir protestodur. Sevgi insandaki “ilahi” öze değil, yalnız olduğu haliyle insana, dışarıdan bakıldığında türünün bir örneği olarak görülen şeye “insan ırkının bir üyesi” olan kişiye yönelilecektir. Bu fikir, sevgiyi “insan türüyle sınırlar” onu tüm öteki canlı varlıklardan ve dünyanın geri kalanından ayırdığı gibi daha yüce güçlerden ve değerlerden de koparır. “İnsan” hem “tanrı krallığından” hem de doğanın insan olmayan türlerinden ve kuvvetlerinden de koparılır. Aynı zamanda melekler ve ruhlar topluluğu yerine o an var olduğu haliyle “insanlık” –görülebilir, sınırlı, dünyevi bir doğal varlık olarak insanlık– geçirilir. Ruhani Hıristiyan cemaati ölüleri de içine alır; yani ahlaki meziyetleri ve kişisel değerlerinin aristokrasisine göre örgütlenmiş manevi olarak yaşayan bütün insanlığı. Böylelikle sevginin gerçek nesnesi, içinde ilahi manevi hayatın yaşayabileceği kadarıyla, görünür çağdaş insanlığa uzanır. Ancak ondan çok daha geniş ve büyüktür ve dua, rica ve tapınma gibi pratikler yoluyla her durumda erişilebilirdir.²⁵

“İnsanlık sevgisi” ölülere duyulan, geçmişin insanlarına ve onarın her tür manevi değerlerinden ve iradelerinden oluşan geleneğe duyulan sevgi ve hürmet karşısında da olumsuz bir tutum gösterir (dinsel bir saygı da duymaz) onun nesnesi de değişime

²³ Scheler, *A.g.e* s. 67.

²⁴ *A.g.e*, s. 71.

²⁵ *A.g.e*, s. 72.

uğramıştır ama farklı bir değişimdir bu: tek başına kişiliğin derinliklerinde insanlığı temsil eden “ birey” ve “ komşu” nun yerini kolektif bir kendilik olarak insanlık almıştır. İnsan türünün bir parçası - ulus, aile, birey- için duyulan sevgi şimdi artık ancak bütününe sahip olabileceğimiz şeyden haksız bir mahrumiyet olarak kendini gösterir. Hıristiyan terminolojisinde “ insanlık sevgisi” nin yönü bellidir. Hıristiyanlıkta temel kavram “komşunu sev” dir. Asli yönelim de kişi ve manevi olarak değerli belli edimlerdir – ve ancak bir “kişi” olduğu ve bu edimleri yerine getirdiği oranda yani “tanrı krallığının” düzenini gerçekleştirdiği oranda genel olarak “insan” a yönelir. Bu sevgi “komşulara”, sevginin en üst biçimi olan manevi kişilik katmanının derinliklerine nüfuz edebilen “ en yakın” görülebilir varlıklara yönelmiştir. Modern hümaniter sevgi ise sadece bireylerin genel toplamıyla ilgilidir. Bentham’ın her bireyin bir sayılması ve kimsenin birden fazla olmaması ilkesi modern “hümaniteryanizmin” içkin eğiliminin bilinçli bir formülünden başka bir şey değildir. Dolayısıyla, daha kısıtlı bir çevreye yönelik her tür sevgi burada –değer ve “Tanrıya yakınlık” gibi sorunlara en ufak bir gönderme yapmaksızın– a priori olarak geniş çevreye özgü hakların gaspedilmesi olarak algılanır. Örneğin, yurtseverlik, “insanlığı” haklarından yoksun bırakıyordur, vb.²⁶

Hıristiyan sevgiyle modern hümaniteryanizm arasındaki fark sadece nesnelere değil. Bu fark sevme sürecinin öznel yanında da görülür. Hıristiyan sevgi öz olarak, bedenimiz ve duyularımızdan düşünce edimleri ve yasaları kadar bağımsız tinsel bir eylem ve harekettir. Hümaniter sevgi bir histir, birincil olarak acı ve sevincin dışsal ifadesini algıladığımızda yaşadığımız psişik bulaşma yoluyla ortaya çıkan pasif bir histir. Acı şeyler gördüğümüzde üzülür, hoş şeyler gördüğümüzde ise seviniriz. Başka bir ifade ile, genelde başkasının üzüntüsüne duygudaş olduğumuzda bile değil, ancak onun acısına ilişkin bizdeki algıya üzülürüz. Yeni ethos’un teorik formülü üzerine kafa yoran 17. Ve 18. Yy. felsefe ve psikoloji teorisyenlerinin sevginin özünü zamanla psişik bulaşmaya indirgedikleri sempati, şefkat ve ortak neşe fenomenleri ile tanımlamaları tesadüfi değildir. Hutcheson, Adam Smith, David Hume’dan Bain’e kadar büyük İngiliz düşünürleri için ve ayrıca Rousseau için özellikle geçerlidir bu.²⁷

²⁶ Scheler, *a.g.e.*, ss. 72-73.

²⁷ Scheler, *a.g.e.*, ss. 73-74.

Modern hümaniteryanizmin pathos'u, büyük tensel mutluluk için kopardığı şamata, içten içe kaynaklı tutkusu, duyuşal mutluluğun artışına engel gördüğü bütün kurumlar, gelenekler ve adetler karşısındaki devrimci protestosu, bütün o devrimci ruh hali –hepsi Hıristiyan sevginin duru, neredeyse dingin manevi coşkusuyula zıt özelliklerdir. Psikoloji teorisinin, sevgi deneyimindeki bu tarihsel değişimi izleyerek, sevgi olgusunu gitgide bir zorunlu yanılışmalar mekanizmasına indirgemesinde şaşılacak bir şey olmasa gerek. Bazen duygudaşlık (sempati) kendini yapay olarak başkasının yerine koymaya (soru şudur: “senin başına gelseydi ne hissederdin?”) vb. durumlarda bizim kendi hissettiklerimizin yeniden üretilmesine indirgenir. Bazen sevgi (bain'de olduğu gibi), bir tür hissetme sanrısı olup çıkar; bu durumda şiddetle öteki kişinin zihinsel durumuna çekilir, sanki bir an için gördüğümüz acıları kendimizde yaşarız. Bazen de sevgi kişinin önceki deneyimlerini yeniden üretmesi yoluyla girdiği bir “empati” olarak açıklanır; öteki kişinin duygularını dışa vuruşunu taklit ettiğimizde bu yeniden üretimin doğrudan gerçekleşeceği düşünülür; öyle ki “kendimizi onun yerine koymaya” ihtiyacımız kalmamıştır artık. Nihayet duygudaşlık sadece türler için faydalı olan belli bazı sabit ve asli eyleme dürtülerinin zihinsel karşılığı olarak –örneğin, hayvanlar aleminde bile gözlenebilen sürüye katılma içgüdüsünün bir sonucu olarak yorumlanabilir. Böylelikle sevgi, teoride de adım adım doğal düzeni aşan bir düzenin nişanesi ve sembolü olarak, tanrı krallığındaki itici güç olarak aslında bulunduğu yüce mevkiden aşağılara çekilir. Bir hayvani dürtü haline gelir, insanın sosyal evrimi ve entelektüel gelişimine paralel olarak devamlı incelen ve karmaşıklaşan bir dürtü... Cinsel alandan başlayarak, her adımda zenginleşerek özelleşir, daha geniş alanlara yayılır. Spencer ve Darwin, sevginin en yüksek ifadelerini hayvan topluluklarında zaten varolan, türlerin devamını sağlama içgüdüsüne bağlayarak bu indirgemeye noktayı koyan düşünürlerdi. Söz konusu indigeme, bu olguların doğasını temelden yanlış anlamıştır. Ve bu da ancak psikolojik özü aslında sürü havanlarının zihninden özde farklı olmayan belli duyguların –ve o da duygulara paralel fikirlerin-tarihsel harekete bağlı olarak evrim göstermesinden sonra mümkün olmuştur.²⁸

²⁸ Scheler, *a.g.e.* ss. 71-74.

Son olarak “evrensel insanlık sevgisi”nin değer sistemi Hıristiyan ahlakının temelinden çok farklı bir temele sahiptir. Sevginin değeri sevenin ruhunun Tanrı krallığının bir üyesi olarak kurtuluşunda ve sonrasında başka ruhların kurtuluşuna yaptığı katkıda değil, “genel refah”ın artırılmasında aranır. Sevgi duygusal hayatta, genel olarak yararlı edimlere yol açan X’ten ibarettir ya da böylesi duygulanımlara “eğilim” duymaktır. Ancak bu olası etkinlik değerine sahipse, sevginin olumlu bir değeri vardır. Hıristiyan perspektifte, en iyi dünya sevginin azami olduğu bir dünyadır; başkalarının zihinsel durumundaki (yani başkalarını “anlama” yetisi) ve eğer sevgi zararlı eylemleri değil de yararlı eylemleri etkileyecekse vazgeçilmez olan doğal ve toplumsal nedensel ilişkilerdeki iç görü o sevgiye eşlik etmese bile... Modern perspektifte, hümaniter sevgi genel refahı artırabilen nedensel etmenlerden biridir sadece. Peki ya biz öteki duygu ve içgüdüler- örneğin, benliği koruma, cinsel itki, kıskançlık, iktidar açlığı gibi içgüdüler- “refahı” ve gelişmeyi sevgiden çok daha fazla ileri götürür diye itiraz edecek olursak? Modern hümaniteryanizmin savunucuları bu itiraza ancak sevginin değerinin, sadece yarattığı önemsiz faydaların miktarı tarafından belirlenmediği yanıtını verebilir – nihayetinde, uyuşturucular, yaraların antiseptik maddelerle sarılması ve benzer buluşlar sevgiden çok daha fazla acı ve gözyaşı dindirmedir mi? Sevgi öteki içgüdülerden çok daha nadir bulunduğu için değerlidir. Sevgiyi de artırmak gerekir – sosyal prestiji arttıkça daha çok güdülecek bir amaçtır. Eğer –“sevgi”yle örtüştüğü var sayılan “diğerkamcı” itkiler/dürtüler bir biçimde bencil eğilimlere nicelik bakımından ağır basmışsa, o zaman bu ikincisi hayli saygın olacaktır. Bu “teori”nin bizim sevgiye değer biçişimizin açık anlamıyla toptan çeliştiğini söylemeye gerek yoktur.²⁹

Hıristiyan sevgiyle hümaniter sevginin olguları ve kavramları arasındaki derin içsel fark, görünüşe bakılırsa, Nietzsche’nin gözünden tamamen kaçmıştır. Her yerde hümaniter sevgi adına yapılan pek çok talebin Hıristiyan sevginin ruhuna aykırı olduğunu ve sıklıkla onunla taban tabana zıt olduğunu fark edememiştir. Hıristiyan sevginin bir fikir ve hayat biçimi olarak en yalın haliyle yeşerdiği ortaçağlardaki Hıristiyan dönemde bu ilkeyle, kölelik dahil, seküler ve ruhani toplumun feodal

²⁹ *A.g.e.* ss. 74-75.

aristokratik hiyerarşisi arasında bir çelişki yoktu. Bu olguları, keşişlerin “genel olarak faydalı” denemeyecek tefekkür hayatını; toprak esasına dayanan devletlerin ve yönetimlerin sayısız oluşumunu; pek çok yerel örf ve adeti; eğitimde katı disiplini; savaş şövalyelik ve bunlara dayanan değerler sistemini; niteliği belirlenmiş ölüm cezası, işkence ve acımasız ceza yasalarını; hatta Engizisyon ve sapkınların yakılmasını kabullenebiliyordu Hıristiyan ortaçağı. Nitekim Engizisyon muhakemeleri “sevgi adına” hükme bağlanıyordu – yalnızca sapkın tarafından zehirlenip kurtuluştan yoksun bırakabilecek müminler cemaatine duyulan bir sevgi adına değil, sapkının kendisine duyulan sevgi adına da. Sapkının bedeninin yakılmasıyla ruhu özel olarak Tanrı kayrasına mazhar olacaktı. Bizim açımızdan temeli hurafeye dayalı olarak görülse de bu sevgi niyeti son derece samimiydi. Ne var ki, evrensel insanlık sevgisi adına bunlar reddedildi, ezildi ve alaşağı edildi.³⁰

Hümaniter sevgi başından beri feodal ve aristokratik hiyerarşinin, her tür esaretin ve kişisel bağımlılığın ortadan kaldırılmasını ve “kof” ve yararsız gördüğü manastır düzenlerinin yakılmasını talep eden eşitlikçi bir güçtür. Bossuet için, yurtseverlik hala insanlık sevgisine tercih edilebilir çünkü kişinin ülkesine verdiği değerler bütün insanların ortak değerlerinden öz olarak daha yüksek bir düzenin değerleridir. Şimdi, sevgi değerinin menzilin arttığı açık olarak görünüyor. Ama burada da, nicel ölçüt nitel ölçütün yerini alır. “Evrensel insanlık sevgisi”, “insanlık adına” birbiri adına kafaların koparıldığı Fransız Devrimi’ne kadar geçen sürede aşamalı bir biçimde güç kazanır. Ulusal toprak temelli at gözlüklerinin çıkarılmasını, bütün insanların politik ve hatta sosyo-ekonomik eşitliğini, örf ve adetler çerçevesinde hayatın standartlaşmasını ve daha “insani” ve tek tip bir eğitim sistemini talep eder.³¹ Modern hümaniteryanizm insandan insana kişisel sevgi edimine hükmetmez ve değer vermez, onun değer verdiği kişisellikten arınmış refah “kurumudur”.

Hıristiyan “merhamet”in (bu eski moda sözcüğün gücüne ve etkisine dikkat edin) yerini “ona acıyorum” cümlesinde ifade edilen duygu almıştır. Daha 1787’de, Goethe, Herder’in Rousseau’nun etkisiyle telkin ettiği “hümanizm” (hümanitat) türünü

³⁰ Scheler, *a.g.e.*, s. 75.

³¹ *A.g.e.* ss. 75-76.

sorguluyordu: Scheler'e göre hümanizm eninde sonunda zafer kazanacak; o'nun tek korkusu, dünyanın aynı zamanda herkesin birbirinin insancıl hemşiresi olduğu geniş bir hastane halini alacak olmasıdır. Modern hümaniteryanizm hareketi en güçlü ifadesini Rousseau'da bulmuştu –aslında, genellikle bu büyük beynin zengin ve çok yönlü uğraşları içinde gizlenen devasa bir ressentiment'ın ürünüydü. Fikirlerini öylesine başarılı bir biçimde sergilemiştir ki, Goethe hariç, zamanın büyük Alman düşünürlerinden hiçbiri Rousseau'nun Pathos'unun bulaşıcı gücünden kaçamamıştır. (Örneğin, Fichte, Herder, Schiller, Kant; hepsi Rousseau'cu bir dönem yaşamıştır) Hümaniteryanizm felsefi ifadesini ve açık formülünü, Tanrı yerine “insanlığı” “Grand-Etre” (büyük-varlık) olarak koyan Auguste Comte'tan başlayarak, pozitivist çevrelerde bulur. Bu anlayışın en tiksindirici tezahürleri –gerçekte, sadece fikrin ilk tohumlarının atıldığı yerler- gerçekçi– “toplumsal” roman hastalık ve maraz konulu dramatik ve lirik şiirleri ve modern “toplumsal” adalet kurumudur.³² Nietzsche, tam olarak, “modern hümaniteryanizmin” sonuna kadar götürülen bu formül tasvir ve ürünlerinin herkesin dikkatini çektiği ve beğenisini kazandığı bir dönemde yaşadı. Bu onun hareketin tümüne karşı mücadelesini de anlatır. Scheler bunu şöyle yorumlar:

Bizim kanımızca, Nietzsche bu fikri ve bu fikrin özellikle de gelenek aracılığıyla büyüyen ressentiment'in tarihsel birikimi olarak modern toplumsal hareket içinde –ama Hıristiyan sevgi fikri içinde değil– nasıl geliştiğini doğru yorumlar. (.....) Bu hareket içinde gerileyen hayatın bir semptomunu ve ifadesini doğru görür. Hümaniter hareket özünde bir ressentiment fenomenidir; şu da gösteriyor ki, bu sosyotarihsel duygulanım hiçbir biçimde bir pozitif değer kendiliğinden ve orijinal olumlanmasına değil, pozitif değerlere sahip olduğu bilinen yönetici azınlıklara karşı bir protestoya, bir karşı-itkiye (nefret haset, öç vb.) dayanarak gelişmiştir. “İnsanlık” sevginin dolaysız nesnesi değildir (olamaz da, çünkü sevgi ancak somut nesnelere gösterilebilir), nefret edilen şey karşısında kullanılacak bir kozdur sadece. Hepsinden öte, bu insanlık sevgisi bastırılmış bir reddin, Tanrı karşısındaki bir karşı –itkinin ifadesidir. Bastırılmış bir tanrı nefretinin gizli biçimidir. Hiç durmaksızın insan olmayan varlıklara harcamak için “dünyada yeterli sevgi”

³² Scheler, a.g.e. ss. 77-78.

olmadığından yakınıdır; tipik bir ressentiment ifadesi. En yüce efendi fikri karşısındaki rahatsızlık, “her şeyi gören göze” katlanamama, sembolik birlik ve bütün pozitif değerlerin yoğunlaşması ve bunların haklı tahakkümü olan “Tanrı’ya başkaldırma dürtüleri - bütün bunlar hümaniter sevginin asli bileşenleridir! Bir doğal varlık olarak insana “sevgiyle” yaklaşma – işte ikinci adım! İnsan sevilir çünkü onun acıları, hastalıkları ve dertleri kendiliklerinden Tanrının “bilge ve lütfekar yönetimi”ne karşı memnuniyetle kabul edilen bir itiraz oluşturur. Bu duygunun tarihsel kanıtlarını her nerede bulursam, orada ilahi düzene karşı durulabilmesinden gizli bir tatmin alındığını görürüm. Pozitif değerler geleneğin -inanmayanların bile kaçamayacağı bir geleneğin- gücü aracılığıyla Tanrı fikrine yaslanmış olduğundan, burada kaçınılmaz olarak şu sonuca varırız: Protesto ve redde dayanan bu “hümaniter sevgi” aslen insan doğasının en aşağı, hayvani özelliklerine yönelmiştir. Bunlar, nihayetinde, “bütün” insanların hiç tartışmasız paylaştığı niteliklerdir. Kişi iyi ve makul ya da onu başkalarından ayıran bir şey yaptığında nadiren insanlıktan dem vururuz- genellikle o kişiyi bir suçlama ya da kınama karşısında korumak isteriz: “O da insandır”, “Hepimiz insanız”, “Hatasız kul olmaz” vb. bu duygusal eğilim modern hümaniteryanizmin tipik özelliğidir. Hiçbir şey olan ve hiçbir şeyi olmayan insan hala “insan olma” niteliğini yitirmemiştir. Sevginin insan türüne yöneltilmesi onun öz olarak “anlaşılması” ve bağışlanması gereken düşük niteliklerle ilgili olduğu anlamına gelir. Öz olarak insan “türüne” bağlı olmayan olumlu yüksek değerlere karşı gizli gizli yanan nefret ateşini – bu “makul”, “anlaşılır”, “insani” tavrın derinliklerinde yatan bu gizli nefreti- kim göremez?³³

“Evrensel insanlık sevgisi” başka bir ikili anlamda da ressentiment ürünüdür. İlk olarak, cemaatin ve onun tabiatında var olan değerlerin doğrudan çevresine karşı- bir insanı fiziksel ve zihinsel olarak oluşturan “cemaat”e karşı içsel protestonun ve tiksintinin bir tezahürü olarak. Tecrübe ile sabittir ki, babasından şefkat görmek için çabalamaktan usanan, bir nedenle evde yeri olmadığını ya da sevgisinin karşılıksız kaldığını hisseden çocuklar “insanlığa” yoğun heves göstererek iç protestolarını ifade

³³ Scheler, *a.g.e.*, ss. 78-79.

etmektedir. Burada, yine bu müphem ve şaşkın heves aileye ve dolaysız çevreye duyulan bastırılmış nefret yüzündendir. Tarihsel düzlemde bu “insanlık” sevgisinin, son dönem stoacılarının yazılarında çok öne çıkan “kozmpolitan” duygunun, “insanlık” sevgisinin kaynağıdır. Şehir devletinin besleyici ve destekleyici gücünü yitiren bireyin kendini yalnız ve çaresiz hissettiği yaşlı Roma imparatorluğunda bu duygu hali yaygındı. “Modern hümaniter sevgi”nin temelinde tıpatıp aynı güdü yatıyor. Bu sevgi ağırlıklı olarak yurtseverlik karşısında bir protesto olarak ortaya çıktı. Ve nihayetinde her örgütlü toplum karşısında bir protestoya dönüştü.³⁴

Son olarak modern hümaniteryanizmin ressentiment karakteri önde gelen sözcülerinin (örneğin Auguste Comte) onu “diğerkamlık” olarak betimlemeleriyle de kanıtlanmıştır. Hıristiyan sevgi kavrayışına göre insanın sırf “öteki” olduğu için diğer insana tutkunluğu, -“gül kendini süslerken, bahçeyi süsler” deyişinde olduğu gibi kendimizi mükemmelleştirerek bütüne ve topluma en iyi hizmeti verebileceğimizi savunan liberal bireyselci fikir kadar yanlış ve yersizdir. Hıristiyan anlayışına göre sevgi çok belirli bir niteliğe sahip bir edimdir: ideal manevi kişiye yöneliktir ve seven kişiyle “öteki” arasında fark gözetmez. Bu yüzden Hıristiyan anlayış, kişinin bir başkası uğruna kendi selametinden vazgeçmesini günah sayar. Ve bu yüzden kendi “selameti” onun için komşusunun sevgisi kadar önemlidir. Asıl Hıristiyan buyruk “Tanrıyı ve komşunu kendin gibi sev”dir. İlginçtir, modern hümaniteryanizmin önde gelen bir sözcüsü, Auguste Comte –barbarlıktan başka bir şey olmayan “diğerkamlık” teriminin mucidi– bu buyruğu hakaret sayar. Comte Hıristiyanlığı “egoist dürtülere” yardım etmek ve destek vermekle suçlar. Çünkü Hıristiyanlık bize kendi kurtuluşumuzu da düşünmemizi emreder. Comte bu buyruğun yerine yeni pozitivist “komşunu kendinden daha çok sev” buyruğunu koymak ister. O Hıristiyan “sevgi”nin özel türden bir manevi edim olduğunu, özü gereği aslen manevi kişiye (Tanrı ya da İnsan), onun taşıyıcısı ve “tapınağından” ibaret olan bedene yöneltilmiş olduğunu göremez. Dolayısıyla, öteki ile ilişki Hıristiyan sevginin özsel bir niteliği değildir. Ve Hıristiyanlık zorunlu olarak her tür “egoizm”den temelde farklı olan bir “benlik-sevgisi” tanır. Comte herhangi bir kişinin en saçma nedenden dolayı, yani sırf “öteki” olduğu için iyiliği hak ettiğinin

³⁴Scheler, *a.g.e.* ss. 79-80.

anlaşılmaz olduğunu da göremez- çünkü ona göre sevgi ancak iyi şeyler için bir “neden” teşkil ediyorsa değerlidir. Eğer ben kendim sevmeye değmezsem öteki neden sevmeye değsin ki? Sanki o da –kendisi için- bir “ben” değil mi ve ben onun için “başkası” değil miyim? Comte, öğretisinin ya aşırı abartılmış dokunaklı bir ifade ya da bütün canlılığı yok eden ve aslında her türlü varlığın yapısını bozan nihilistçe bir talep olduğunun farkında değildir! Ama gerçek sorun böylesi bir talebin psikolojik olarak nasıl açıklanabileceğidir.³⁵

Hıristiyan sevgi fikri insan hayatını örgütleyen üstün manevi bir ilkedir. Hayatın güçlendirilmesi onun ilan edilmiş hedefi olmamakla birlikte o aslında “yükselen” hayatın bir ifadesidir. Ama “öteki”ne –ve esas olarak da “onun” acılarına- sırf kendisi olmadığı için ayırım gözetmeksizin sempati duyan kadınsı duyu, amacının “hayatı güçlendirmek” olduğunu ilan etmesine rağmen insan hayatı açısından son derece düzleyici ve çürütücü bir ilkedir. Aynı zamanda gerileyen hayatın bir ifadesidir. “Modern hümaniter sevgi” kendini salt bir teknik değer, genel refahı sağlamanın bir aracı olma düzeyine düşürür. Bu, aslında “değer taleplerinin” görülmemiş düzeyde “çarpıtılması”dır. Çünkü sevginin muazzam değeri ve sevgi edimiyle bağlantılı sevinç sıradan duyuşal hazlara tabi kılınmıştır -o hazzı yaşayan kişinin değerinden bağımsız olarak. Hıristiyan anlayışına göre, kişiliklerinde tanrı krallığını görünür kılan büyük sevgi insanları, tarihin en kutsal fenomenleri, artık salt varoluşları ile insan “türünü” bir bakıma haklı kılan ve hem de yücelten üstün örnekler ve “insanlığın” daimi modelleri olmaktan çıkmıştır. Onlar şimdi, hazzın artışına hizmet ederek, kalabalığın hizmetkârları olarak görünür. Bu tam ve gerçek anlamıyla ahlakta bir “köle isyanıdır!” Ama “kölelerin” değil, kölece değerlerin bir isyanı! Hıristiyan sevgi ile hümaniter sevgi fikirleri içerik ve köken olarak ne kadar farklı olurlarsa olsunlar, somut tarihsel pratikte birçok karmaşık ittifaka girmişlerdir ve bu Nietzsche’nin hatasını haklı görmemizi değil belki ama açıklamamızı sağlar. Sayısız çilecilik biçimi için de aynı şey geçerlidir.³⁶

Modern hümanizm fikrinin ortaya çıkışından da önce, evrensel kilisenin kuruluş zamanında, son dönem stoacıların ideolojisi Hıristiyan sevgi kavrayışıyla iç içe

³⁵ Scheler, *a.g.e.*, ss. 79-80.

³⁶ Scheler, *a.g.e.*, ss. 80-81.

geçmişti. Kilise,kapılarını geniş çevrelere açıp daha evrensel hale geldikçe, kozmopolitanizm, doğal hukuk ve doğal ahlak fikirleri de, onun öğretilerine ve felsefesine girmeye başladı –pozitif içerikleri ile olmasa bile devletlerin ulusal ve bölgesel adetlerin ve yasaların gücüne karşı mücadelede kullanışlı oluşlarıydı. Düzleyici, çürütücü yeni “insanlık sevgisi” ilkesi de kısmen Hıristiyan ideolojiye nüfuz etti. Aynı zamanda, tanrı sevgisi mutlulukçu bir eğilim kazandı. ³⁷

Antik düşüncede insan hayvandan akıl melekesi ile ayrılıyordu. Yeni Hıristiyan ilke bu ayırımın çok ötesine geçer ve görece önemsiz görünmesini sağlar. Hıristiyan ayırım, “doğa durumu”yla “kayra durumu” arasında, “tensel” insanla “yeniden doğmuş” insan arasındadır. Ayırım çizgisi bir “ebedi hayat” durumundaki “tanrı krallığının çocuğu” ile bu duruma erişememiş olan arasındadır. Augustinus bunun en aşırı formülünü vermişti ama bu daha sonra kilise tarafından ideolojisine nüfuz eden stoacı ve rasyonel unsur yüzünden reddedilmişti: Augustinus “lanetlenmiş” olan ve “seçilmiş” olandan bahseder. İlk dönem Hıristiyan anlayışında, “tensel ve doğal insanla” hayvan arasındaki fark tür farkı değil, yalnızca bir derece farkıydı. Yeni bir düzen, varoluşun yeni bir mutlak tabakası ancak “yeniden doğmuş insanda” belirir. O yeni bir tür hayatı ve varoluşu temsil eder, bu da onu insanın ve hayvanın üzerinde bir yere koyar ama yine de akıl hayvanlar aleminde de var olan doğal potansiyellerdeki daha üst düzeyde bir gelişmişliktir yalnızca. Her insanın, eşit potansiyelleri, eşit kurtuluş iddiaları ve hatta eşit “yetenekleri” ya da “doğuştan fikirleri” olan bir “manevi,rasyonel,ölümsüz ruha” sahip olduğu ve tek başına bu gerçek sayesinde (“kayra”, “vahiy” ve “yeniden doğum” olmaksızın) insanın öz olarak hayvandan ve doğanın geri kalanından üstün olduğu fikri –bu nosyonun tümü Hıristiyan ideolojiye ilk yıllarında eklenmiş ama yaşayan köklerinden gelişmemiştir. Bu nosyon başlangıçta bir “hakikat” olarak değil, misyonerlik çalışmasını mümkün ve anlamlı kılmak için vazgeçilmez olan pragmatik-pedagojik bir varsayım olarak öğretilmeye sokulmuştu. Tam olarak aynı nedenden dolayı – önce “şeytan işi” olarak reddedilen- antik mantık ve diyalektik ruhani felsefe öğretimindeki en önemli konular haline geldi. ³⁸

³⁷ *A.g.e.* ss. 80-83.

³⁸ Scheler, *a.g.e.* ss. 83-84.

Kayra öğretisini rahiplik pratiğiyle özdeşleştirmek için Augustinus, hiç kimsenin, ne kendisinin ne de bir başka rahibin, kimin “lanetli” kimin “ seçilmiş” olduğunu bilmeyeceğini, bu yüzden pratikte rahibin her insana “sanki” o günahkar değilmiş gibi davranması gerektiğini yazmıştı. Ancak başlangıçta pedagojik ve pragmatik bir varsayım olsa da, insan doğasının eşitliği öğretisi, kendisinin metafizik bir hakikat olarak değerlendirilme talebinde hiçbir zaman vazgeçmemiştir. İkisi arasındaki tek fark Nietzsche’nin pozitif yanıtındadır; ona göre, üst insan tanrı krallığına katılım yoluyla oluşacak bir şey değil, bir irade edimiyle yaratılacak yeni bir “tip”tir. Ama Nietzsche gerçek Hıristiyan ahlak ile “antihumanist” tutumu paylaşır.³⁹ Hıristiyan sevgi kavrayışı, bütün Hıristiyan mezheplerin modern hümaniter sevgi fikriyle artan ölçüde yakınlaşması ve ittifak yapması yüzünden daha da çarpıtılmıştır. Bu ittifaklar o kadar sıkıydı ki, yalnızca ortalama eğitim almış insanlar değil birçok çağdaş teolog bile bu fikirler arasındaki köklü farkı görememiş ve bunları harmanlayarak Nietzsche’nin haklı olarak nefretini ve eleştiri oklarını üzerine çeken, yavan ve ilkesiz bir herkes “sevgisi” anlayışına varılmıştır.⁴⁰

Toparlayacak olursak, tartışmanın bütünü göz önüne alındığında, Scheler’e göre; Nietzsche modern fikir ve hareketlerin Hıristiyan ahlakının sonuçları olduğunu düşünmek gafletine düşmüştür. Bu aynı zamanda diğer çilecilikleri Hıristiyan kaynaklı görmek anlamına gelir ki, bu, Scheler’e göre, hiçbir şekilde doğru değildir. Zira modern ahlak her bakımdan insanlara, özellikle de onların ahlaki değerlerine duyulan bir *güvensizliğe* dayanır. Tüccarın rakibi tarafından aldatılma korkusu, başkalarının temel kategorisi haline gelmiştir. Modern ahlaki bireyciliği ve dayanışma ilkesinin reddini ortaya çıkarmış olan işte bu “güvensizlik”tir. Ve bu nedenle, ifade edildiği gibi, bu modern ahlak, Hıristiyan çileciliğine değil, bu güvensizliğin neden olduğu ressentiment’e dayanır. Şimdi dilerseniz Hıristiyan ahlakı ile modern ahlak arasındaki ilişkiye dair tartışmadan hümanizm tartışmasına dönelim.

Bu tartışmadaki en meşhur fikir teatisi Sartre ile Heidegger arasında geçer. Bir yanda Sartre, 1945’teki konferansında ‘Egzistansiyalizm/Varoluşçuluk Hümanizmdir’

³⁹ A.g.e, ss. 84-85.

⁴⁰ A.g.e, ss. 84-87.

diye ilan eder; diğer yandan Heidegger 1946'da "Hümanizm Üzerine Mektup'ta" ("Letter on Humanism") Hümanizm aleyhinde konuşmak elzemdir diye cevaplar.⁴¹ Bu tartışmada öncelikle Sartre'in varoluşçu hümanizmine değindikten sonra Heidegger'in cevabını ele alacağız ve daha sonra da Foucault ve Derrida'nın "insanın sonu" düşüncesiyle devam edeceğiz, son olarak Edward Said'in eleştirel düşünmeye imkânının imkânlarından biri olarak gördüğü "Hümanizm"i değerlendireceğiz. Sartre bu konferansı, ikinci dünya savaşının hemen akabinde, 1945'te Paris'te verdi ve ardından 1946'da yayımladı. Konferans, felsefesinin nihai hali olmasa da, Sartre'in Varoluşçuluğunun/Egzistansiyalizm'inin klasik bir takdimi ve müdafaası olarak, ona haklı bir şöhret kazandırdı, ve bu konferans, Fransa'nın işgali sırasında yayımlanan Sartre'in ilk başyapıtı '*Varlık ve Hiçlik*' (*Being and Nothingness*)'i tamamlamasının akabinde, ve 1950'lerden ömrünün sonuna dek düşüncesine hakim olan Marksizm'e angaje olmadan önce, böylesine anlamlı bir zamanda onun düşüncesini (pozisyonunu) gözler önüne serer.⁴² Fakat şunu da belirtmek gerekir ki, Hümanizm, aslında Sartre'in Felsefi düşüncesinde merkezi bir tema değildi, hayatın anlamsızlığını vurguladığı ilk romanı *Bulantı* (*Nausea*)'da Sartre, insanı seven fakat bireylerden nefret eden eşcinsel hikâyeciler olarak hümanistleri küçümser. Kişisel vaadi (commitment) ifade ettiği *Varlık ve Hiçlik* (*Being and Nothingness*)'te hümanizm hala belirgin tema değildir. Sartre Yalnızca, savaşın sonucunda, benzer bir ilgi Fransa'nın tümüne yayıldığına, açıkça hümanizm kavramına başvurur.⁴³

Sartre konferansa, amacının yapılan çeşitli eleştirilere karşı *Varoluşçuluk*'un bir savunmasını yapmak olduğunu beyan ederek başlar; söz konusu eleştiriler, Nihilistik bir umutsuzluk öğüdünden başka hiçbir şey önermemekle suçlayan Katolik eleştirmenler ile aynı şekilde insanlık dayanışmasını doğrulayacak (destekleyecek) hiçbir temel sunmadığını ileri süren komünist eleştirmenlerin eleştirileridir.⁴⁴ Sartre açısından varoluşçuluk; her halükarda kelimenin bildik anlamında, insan yaşamını mümkün kılan; aynı zamanda her gerçeklik ve etkinliğin hem bir çevreyi, hem de bir insan öznelliğini

⁴¹ Baldwin, *a.g.m.*, ss. 671-672.

⁴² *A.g.m.* ss. 672-673.

⁴³ Rockmore, Tom, *Heidegger and French Philosophy*, Routledge, New York, 1995, s. 83.

⁴⁴ Baldwin *a.g.m.*, s. 671.

tazammun ettiğini ileri süren bir öğretilerdir.⁴⁵ Bu öğretinin tersi istikamette yer alan düşünce ise “önce can sonra canan”, “iyilik eden kötülük bulur”⁴⁶ gibi deyişleri salık veren halk bilgeliğidir, Sartre ‘bu tür ifadeleri salık veren’ bilgelik tarzını “hazin bir bilgelik” olarak değerlendirir ve şöyle devam eder:

“Bunların hepsi de aynı anlama gelir, yani kurulu düzene karşı çıkmayın, üstün güce karşı savaşmayın, bulunduğunuz mevki aşan meselelere burnunuzu sokmayın. Ya da sırtını geleneğe yaslamayan her etkinlik bir romantizmden başka bir şey değildir; kanıtlanmış deneyimin desteğinden mahrum olan her teşebbüs akim kalmaya mahkumdur; ve tecrübe değişmez bir şekilde insanın kötüye eğilimli olduğunu gösterdiğinden onları sınırlayacak katı kurallar olmalıdır, aksi halde anarşiye sürükleniriz”⁴⁷

Oysa ki, Sartre’ın formüle ettiği şekliyle Varoluşçuluk, insanın “tercih şansını” ortadan kaldıran bu geleneksel bilgelik tarzına bir başkaldırıdır, ve eleştirildiği gibi “sonuçta” bir nihilizme sevk etmekten ziyade, insana, bir eylemde bulunurken sonucun sorumluluğunu da almak koşuluyla, geleneğin tanımadığı şeyi, yani “tercih etme” imkânını tanır. Bu tercih etme imkânı sayesinde insanı, kendisini sınırlandıran “katı kurallar”dan arındırır, bu noktada önemli olan insanın “ne olduğundan sorumlu” olmasıdır. “Dolayısıyla varoluşçuluğun ilk etkisi, her insanı kendi varlığını sahiplenmeye çağırması, onu buna zorlaması ve varoluşunun bütün sorumluluğunu eşit ve adil bir şekilde onun kendi omuzlarına yüklemesidir”⁴⁸. Fakat insanın omzuna yüklenen sadece kendi sorumluluğu değildir, sorumluluk bütün bir insanlığı içerecek türde bir sorumluluktur; insan olmak istediği şeye ilişkin bir tercihte bulunduğu veya olmak istediği şey konusunda karar verdiğinde “yalnızca sahip olmayı istediği türden bir insan tasavvuru yaratmaz, kendisini şekillendirirken aynı zamanda ‘insanı’ biçimlendirmektedir.” Ve bu “biçimlendirme” aslında varoluşçunun temel ‘endişe’si konumundadır çünkü ona göre; insan eylemde bulunurken, sanki bütün insan ırkı gözünü dikmiş onun ne yaptığına bakıyor ve kendisine çeki düzen veriyormuş gibidir.

⁴⁵ Sartre, Jean Paul, “Varoluşçuluk Bir Hümanizmdir”, *Hümanizmin özü*, ed. Ahmet Aydoğan, İz Yayıncılık, İstanbul, 2002 s. 100.

⁴⁶ *A.g.m.* s. 101.

⁴⁷ *A.g.m.* s. 101.

⁴⁸ *A.g.m.* s. 105.

Bu nedenle her insan kendisine Őu soruyu sormalıdır; “acaba ben gerçekten yaptıklarıyla insanlığın kendisine çeki düzen verdiği tarzda eylemde bulunma hakkına sahip miyim? Fakat bu soruya verilecek cevap hiçbir Şekilde moral bir ilkeye dayandırılmamalıdır ve dayandırılmaz;

“Sartre tüm moral ilkelerin bireyin seçimine dayandığını, moralitenin hiçbir nesnel temeli olmadığını ileri sürer, zira bir düşünceyi moral açıdan ikna edici olarak alıyorsam, bunun nedeni, onu ikna edici olarak düşünmeyi tercih etmiş olmama dayandırır, bu tür seçimleri yöneten hiçbir kriter yoktur ve olamaz; çünkü bizim temel tercihlerimiz kriterlere ilişkin tercihlerdir”⁴⁹.

Nesnelci ahlak teorilerine inananlar, aslında kendilerine ait kararların sorumluluklarını kendi üzerlerinden atmak ya da başka birine yüklemek peşindedirler. Fakat baştaki soruya dönüp Sartre’ın insanların eylemlerine çeki düzen verecek Şekilde tanımladığı eylem modunu sorgularsak, özellikle “1946 yılının Sartre’ı, insanları her nedensel belirlenimden muaf olarak, tercihlerinde koşulsuz ve özgür olarak sunar”, fakat onun için temel kriter; bir tercih de bulunduğumda, kendimi herkes için yasa koyucu olarak görmek durumundayım, ve tercihimin uygulanışını benzer bir Şekilde tercihte bulunacak başkalarının özgürlüğüne tecavüz etmeyeceğim (çünkü Sartre’ın düşüncesinde benim özgürlüğüm başkalarının özgürlüğüne, başkalarının özgürlüğü de benim özgürlüğüme bağlıdır; yeri gelmişken belirtelim, bu aynı zamanda Lukacs’ın Sartre’ı eleştirdiği noktalardan birisidir, buna daha sonra değineceğiz) ‘eylem formlarıyla’ sınırlandırmaktır. Bu eylem formlarının herhangi bir bildik moral sistemden kaynaklanmamasının temel sebebi aslında Sartre’ın ateizmidir, ona göre: “Varloluşçu belli türden bir dünyevi ahlak öğretilerine güçlü bir Şekilde karşıdır, ve bu öğreti tanrıyı mümkün olan en az kayıpla bir kenara bırakmanın bir yolunu araştır.”⁵⁰

Tanrı’nın bir kenara bırakılmasının, modern düşüncenin genelinde olduğu gibi, Sartre’ın düşüncesinde de açtığı bir gedikten söz etmek mümkündür, bu gedik “anlam bunalımı”dır, bu bunalım en iyi Şekilde Sartre’ın ilk Romanı *Bulantı(Nausea)*’da görülebilir:

⁴⁹ MacIntyre, Alasdair, *Varoluşçuluk*, Paradigma Yayıncılık, İstanbul, 2001 s. 42.

⁵⁰Sartre, *a.g.m*, s. 109.

“Romanın Kahramanı Antoine Rouquentin varoluşun bütünsel anlamsızlığıyla karşı karşıya kalır. Bu anlamsızlık, şeylerin salt var olmalarından ibarettir; şeyler, oldukları gibi olmalarının hiçbir yeter sebebine sahip değildirler. Onlar olumsaldır, saçmadır. Eğer varoluştan anlam çıkarmaya çalışırsak, zorunlu olarak yanlışla düşeriz. Hiçbir zaman var olmamış olabilen bir tutarlılığı dayatan geçmiş hakkında hikâyeler anlatırız. O halde, anlam ve tutarlılık kazandırmanın hiçbir yolu yok mudur? Rouquentin’in yerel galeride portrelerini gördüğü burjuva ileri gelenleri gibi ‘hayatlarımızın anlamsızlığından kaçmaya çalışabiliriz’. Onlar, insan varoluşunu sanki bu varoluş yekpare belirlenimliymiş gibi göstererek çarpıtırlar; sanki bu önceden-varolan rolleri doldurma meselesiymiş gibi, zaten belirlenmiş bir özü sadece dolduran bir varoluş meselesiymiş gibi çarpıtırlar. Fakat insanın özü, insanın varoluşundan önce var olamaz. Varoluş özden önce gelir.”⁵¹

Sartre’a göre insan doğasının özsel içeriği onun henüz belirlenmemiş bir tasarı olduğudur. İnsan doğası, geleceğe doğru açıktır, içerikle doldurulmak durumunda olan niyetlilik/yönelimlilik formudur.⁵² Böyle bakıldığında insan bir dizi girişimden ibarettir. İnsan bu girişimlerle hayatta kendi portresini çizer; bir ödle mi yoksa kahraman mı olacağına insan kendisi karar verir, ödlelik veya kahramanlık verili şeyler değildir. Varoluşçu açısından bir “ödlektir kendini ödle yapan, kahramandır kendini kahraman yapan ve ödleğe her zaman ödlelikten, kahramana kahramanlıktan vazgeçme imkânı vardır.”⁵³ Özetle Varoluşçuluk için insan “belirlenmiş” değildir, kendi seçimleriyle kendini belirleyecektir. Şimdi derseniz, buraya kadar anlatılanların ışığında Varoluşçuluğun hümanizmle ilişkisini irdeleyelim; çünkü yukarıda da ifade ettiğimiz gibi Sartre’ın düşüncesinde hümanizm her zaman *merkezi* tema olmamıştır, ancak *Bulantı(Nausea)*’da Sartre hümanistleri ve onların tuttıkları yolu şu şekilde eleştirir:

O kadar çok hümanist tanıdım ki! Radikal hümanist özellikle memurların dostudur. ‘Solcu’ hümanist diye adlandırılan da, her şeyden fazla insani değerlerin korunmasını dert edinmiştir; hiçbir partiden değildir, çünkü insani

⁵¹ MacIntyre, Alasdair, *Varoluşçuluk*, Paradigma Yayıncılık, İstanbul, 2001 s. 39.

⁵² *A.g.e.* ss. 39-40.

⁵³ Sartre, *a.g.m.*, s. 112.

olana hıyanet etmek istemez; ama yine de küçük insanlara yakınlık duyar. O güzelim klasik kültürünü alçakgönüllülerin emrine verir. Hümanist, genel olarak, karısını kaybetmiş, gözleri yaşlı bir kimsedir; yıldönümlerinde ağlar durur. Kedileri köpekleri tüm gelişmiş memeli hayvanları da sever. ... Ortaya en son çıkmış olan en genç hümanist, yani Katolik hümanist, insanlardan şaşkınlık ve hayranlıkla söz açar. ‘Bir Londralı liman işçisinin ya da ayakkabı fabrikasında çalışan kızın, bu küçük insanların hayatı ne güzel bin bir gece masalıdır’, der. O, meleklerin hümanizmini seçmiştir; onlar din ve ahlak bakımından yücelsin diye, güzel ve kasvetli uzun romanlar yazar. Bu romanlar sık sık Femina Ödülünü kazanır. Bunların yanında bir yığın hümanist daha var: insan kardeşlerine bir ağabey gibi eğilen ve sorumluluklarını bilen hümanist filozof; insanları oldukları gibi seven hümanist; olmaları gerektiği gibi seven hümanist; insanları, isteklerini göz önünde tutarak kurtarmak isteyen ve tutmayarak kurtarmaya çalışan hümanistler; yeni mitoslar yaratmak isteyen hümanist ve eskileriyle yetinen hümanist; insanın ölümünü ve hayatını seven hümanistler; her zaman güldürücü sözler söyleyen neşe dolu hümanist; ölüm törenlerinde ve bekleyişlerinde rastlanan ağırbaşlı hümanist. Hepsi birbirinden nefret eder bunların, ama birer insan olarak değil birer birey olarak tabii⁵⁴.

Bulantı(Nausea) romanından aktardığımız bu alıntının hedefi “1930’lardaki Fransız kültürünün karakteristiği haline gelen Comte’çu Hümanizmdir, ve Sartre bununla aslında hümanistler kabilesinin tümünü aşağılar.”⁵⁵ Ve ilerleyen sayfalarda hümanizm hakkında konuşur:

“...hümanizm, bütün insani davranışları kendi malı haline getirir ve hepsini birbirine karıştırır. Ona dosdoğru karşı gelirsene oyununa düşmüş olursunuz; çünkü hümanizm, karşıtlıklarına dayanarak yaşar. Dikbaşlılar, dargörüşlüler, yasadinlemezler, ona yenilip dururlar; onların bütün sertliklerini, bütün kötü aşırılıklarını, hümanizm sindirir ve köpüklü beyaz bir lenfa haline sokar. Düşünce düşmanlığını, manişezmi, mistisizmi, kötümserliği, anarşizmi, bencilliği sindirmiştir. Bunlar, varoluşlarını ancak

⁵⁴ Sartre, Jean-Paul, *Bulantı*, Can Yayınları, İstanbul, ts., ss. 157-158.

⁵⁵ Baldwin, *a.g.m*, s. 674.

hümanizm içinde haklı çıkararak tamamlanmamış düşünceler ve aşamalardır. Bu topluluk içinde, insanlardan tiksinen kimse de yerini bulur; bütünü uyumunu sağlayacak bir uyumsuzluktur sadece. Başkalarından tiksinen bir insanoğludur, öyleyse hümanistin de belli bir yere kadar başkalarından tiksinişmesi gerekmektedir. Ama o, tiksinişme ve nefretini dozunda kullanan bilimsel bir insansevmezdir.⁵⁶

Sartre'in eleştirilmesine neden olan hümanizm hakkındaki bu düşüncesi ile "Varoluşçuluk Bir Hümanizmdir" konferansında söyledikleri bir tezat oluşturur. Bu tezatlık, Sartre'in öncelikle hümanizmle alay etmesi daha sonra hümanizme geri dönmesidir. Fakat Sartre, hümanizme dair düşüncesini konferansta farklı bir biçimde formüle eder, ve "doğrusunu söylemek gerekirse der Sartre, hümanizm kelimesinin birbirinden oldukça farklı iki anlamı vardır, bir taraftan baktığımızda hümanizm kelimesinden insanı kendinde amaç olarak onu yücelten ve onu yüce bir değer olarak savunan bir teori ortaya konabilir, bu anlamda hümanizm insanı muhteşem bir varlık olarak görür ki bu tür bir hümanizm saçmadır, çünkü sadece köpek ya da at insana dair böyle genel bir yargıda bulunacak ve onun göz kamaştırıcı olduğunu ilan edecek konumda olurdu, ki onlar asla böyle bir şey yapacak kadar budala değildirler – en azından benim bildiğim kadar."⁵⁷ Varoluşçuluk aslında insan üzerine bu tür yargıları açıkça reddeder; bir varoluşçu asla insanı kendinde bir amaç olarak düşünmez çünkü insan daha belirlenecektir, ve Comte'ü takip ederek insanlığın, bir kültür haline getirebileceğimiz bir şey olduğuna inanmamız için ortada bir sebep yoktur, insanlık kültürü Comte'çu hümanizmle, kendi üzerine kapanmakla, ve söylemek gerekir ki, Faşizmle sona erer.⁵⁸ Sartre konferansın sonunda bu türden bir hümanizmin yerine kelimenin ikinci anlamında insan hayatını mümkün kılan bir doktrin olarak varoluşçu hümanizmi hem öne sürer hem de bir anlamda tasdik eder:

"İnsan her zaman kendisinin dışındadır: o kendisini kendisinin ötesine fırlatarak ve orada kaybederek insanı var kılar, ve diğer taraftan böyle aşkın hedefleri takip ederek de kendisini var kılabilir. İnsanı kurucu vasfıyla

⁵⁶Sartre, *a.g.e.*, ss. 159-160.

⁵⁷ Sartre, *a.g.m.*, s. 131.

⁵⁸Sartre, *a.g.m.*, s. 131.

(tanrının aşkın olması anlamında değil, fakat insanın kendi kendisini aşması anlamında) aşkınlığın öznellik (işte bu anlamda insan kendi içine kapanık değil, fakat insani bir dünyada ebediyen mevcuttur) bu ilişkisine varoluşçu hümanizm diyoruz. Bu bir hümanizmdir, çünkü biz insana kendisinin dışında hiçbir yasa koyucu olmadığını hatırlatıyoruz; bu şekilde terk edilmiş olduğundan, kendisini belirlemesi gerekenin yine kendisi olduğunu söylüyoruz; keza insanın kendisini gerçek anlamda insan olarak gerçekleştirebilmesinin ancak, özgürlük veya belli bir gerçekleştirmeye [etkinlikle] ilgili olan bir hedefi, arkasında dönerek değil, fakat her zaman önünde arayarak mümkün olacağını hatırlatıyoruz.”⁵⁹

Sonuç olarak; Konferansta, Sartre’ın bir bütün olarak mesajı, insan olmanın yeni yollarını keşfettiğimiz hayat tecrübeleri vasıtasıyla yerleşik beklentilerin ve yeni amaçlara yönelik hayat tarzlarının dışında kendimizi yaratıcı bir şekilde tasarlayarak insanlığımızı gerçekleştirdiğimizdi.⁶⁰Fakat konferans bir bütün olarak değerlendirildiğinde, daha önce de belirttiğimiz üzere, bir takım çelişkiler ve bunlara bağlı olarak bir takım sorular göze çarpyordu. 1946’da, son dönem Alman felsefesine özel ilgi gösteren Fransız filozof Jean Beaufert, Heidegger’e bir mektup yazdı ve ondan, Sartre’ın yeni yayınlanmış konferansı ‘Varoluşçuluk Bir Hümanizmdir’den kaynaklanan –“Hümanizm’e nasıl yeni bir anlam verilebilir”, “Ontolojinin olası/mümkün bir etik ile ilişkisi nedir” vb.– birtakım soruları cevaplamasını rica etti. Heidegger bu sırada Fransız otoriteleri tarafından, Almanya’nın işgal edilmiş kesiminde ders vermesi yasaklandığı için zor bir durumdaydı ve bu nedenle o, 1947’de yayınlanan ‘Hümanizm üzerine Mektup’uyla Beaufert’in davetini uzun uzadıya cevaplayarak Fransız entelektüel çevrelerine ulaşmak için bu fırsatı kaçırmadı.⁶¹

Ancak, Heidegger’in “Hümanizm Üzerine Mektup”u yorumlanması oldukça zor, kompleks bir dokümandır. Çünkü bu metin bir yandan, Heidegger’in Nazizmle ilişkisi göz önünde bulundurulduğunda onun düşüncesinin farklı bir eksene kaydığına kanıt olarak okunabileceği gibi bir diğer yandan Heidegger’in, *Varlık ve Zaman*’da ki varlık

⁵⁹ A.g.m. s. 133.

⁶⁰ Baldwin, a.g.m, s. 673.

⁶¹ Baldwin, a.g.m, s. 687.

görüşünün –özellikle, *Varlık ve Zaman*'da dile yaptığı vurgunun mahiyetinin 'Mektup'ta farklılaşması hesaba katıldığında– hatırı sayılır ölçüde değişmesine kanıt olarak okunabilir fakat bunların tümü enine boyuna tartışılması gereken ve belki de yalnızca Heidegger üzerine yapılabilecek bir çalışmada ele alınabilecek denli hassas meselelerdir. Fakat bizim metnin sınırlarını gözeterek yapabileceğimiz şey, en azından, 'Hümanizm üzerine Mektup'a hakim olan üç ana temayı vurgulamaktır. Birincisi Heidegger'in, Fransız felsefesinin rehberi(guru) olarak hüküm süren Sartre'in düşüncesinden kendi teorisini ayırmaya yönelik genel çabasıdır. Genel olarak bu çaba, Sartre'in düşüncesini geride bırakmadaki başarısıdır ve savaş sonrası Fransız düşüncesinde Heidegger'in "usta düşünür" olarak ortaya çıkışına imkan verdi. İkincisi, bu problem, düşüncesindeki hümanizm nosyonunu açıklamak için, Fransa'da ortaya çıktığında Heidegger'in oportünistik ilgisidir. Bu metin, Heidegger'in yazılarında bu problemin ilk ve son tartışmasını ihtiva eder. Bu metinde Heidegger'in hümanizmi işleyiş biçimi, Nazizmi ile ilgili tartışma, onun politik gerekçelere dair hümanizmi hakkında önemli sorulara neden olduğu için, çok daha önemlidir. Üçüncüsü, bu metinde, Heidegger'in, kendi düşüncesinde temel bir evrime veya dönüşe işaret etmesidir.⁶²

'Mektup'unda Heidegger öncelikle Beaufert'in, hümanizmin şimdi kast ettiği şeyle ilgili sorusuna odaklanır. Sartre'in konferansı bu soru için doğrudan bir kontekst sağlasa da, Beaufert, Heidegger'in ayrıca hümanizmin anlamı için İkinci Dünya Savaşının önemi/anlamı üzerine kafa yoracağını ummakta haklıydı. Maalesef o hayal kırıklığına uğrayacaktır; Çünkü Heidegger, 'Mektup'u, neden terimin kabul edilen anlamında bir 'hümanist' olmadığını ve, bilhassa neden Sartre'in düşüncesindeki bir (Sartreci anlamda) bir hümanist olmadığını açıklaması üzerine yoğunlaşarak mevcut felsefi pozisyonunun kuşatıcı bir ifadesini sağlamak için kullanır. Aslında, 'Mektup'un tali teması, Sartre'in açıkca konferansta kendi pozisyonu ile Heidegger'in pozisyonunu birleştirmesi karşısında Heidegger'in üstlenmesi gerektiğini hissettiği bir vazife olarak

⁶² Rockmore, Tom, *Heidegger and French Philosophy*, Routledge, New York, 1995, ss. 95-96.

kendi felsefi pozisyonunu Sartre'inkinden ayırmasıdır.⁶³ Beaufert'in sorusuna Heidegger şöyle cevap verir:

Her türden hümanizm ya bir metafiziğe dayanır ya da kendisi bir metafiziğin dayanağı haline getirilir. Varlığın hakikati sorusunu sormaksızın var olanların yorumunu gerekli kılan insanın özünün her belirlenimi, bilerek bilmeyerek, metafizik bir vasfa sahiptir. Sonuç, her türden metafiziğe özgü olanın [ya da karakteristiğinin], bilhassa insanın özünün belirlenme tarzıyla ilgili olanın, "hümanistik" olan olmasıdır. Dolayısıyla her türden hümanizm metafizik olmaktan öteye geçemez.⁶⁴

Aslında, Heidegger'in hümanizme itirazı, hümanizmin, insan hayatının anlamı ve değerine ilişkin cevaplanabilen temel sorulara referansla şeylerin belirli bir türü olarak, insanlığın belirli bir 'öz' veya 'değer'e sahip olduğunun karşılanması yönüyle 'metafizik' düşünme tarzına adandığıdır. Heidegger'in burada itiraz ettiği şey, bu hümanist insanlığın özü açıklamalarının, onun temel olarak gördüğü sorudan yani 'varlık' ve insanlık arasındaki ilişkiden başlamaksızın ilerlemesidir; çünkü Heidegger ilk olarak, bu açıklamanın insanın insanlığın özüne dair doğru bir açıklama sağlayabileceği bu soruya cevap ışığında mümkün olduğunu ve ikinci olarak, söz konusu doğru açıklamanın, insanlık ve 'varlık' arasındaki temel ilişki hümanistlerin varsaydığı türde öze sahip insanlığı engellediği için hümanist pozisyonların altını oyan açıklama olduğunu ileri sürer.⁶⁵ O halde bu noktada Heidegger'in okurlarının yüzleştiği soru, aslında onun aşağıdaki ifadelerdeki gibi 'varlığa' referansı ile kast ettiği şeydir:

İnsanın insanlığını tanımlarken hümanizm, sadece Varlığın insanın özünüyle olan rabitasını sormayı ihmal etmekle kalmaz; metafizik kökeni nedeniyle

⁶³ Baldwin *a.g.m.*, ss. 685-686.

⁶⁴ Heidegger, Martin, "Hümanizm Üzerine Mektup", *Hümanizmin Özü*, ed. Ahmet Aydoğan, İz Yayıncılık, İstanbul, 2002 ss. 46-47.

⁶⁵ Baldwin, *a.g.m.*, s. 688.

hümanizm, onu ne tanıyarak ne de anlayarak, bu sorunun sorulmasına bile mani olur⁶⁶.

Böyle Varlık Tanrı gibi ‘bir’ varlık/oluş, bir tür bireyselleştirilmiş bir şey, bir varlık değildir, mesela Tanrı değildir, bunun yerine varlık, tamamen günlük konuşma ve düşüncede peşinen varsayılan, fakat normalde hiçbir biçimde düşünce ve temsil edilemeyen şeydir. Aslında Heidegger ‘varlığın hakikati’ni en iyi ele geçiren düşünme tarzının tasvir ediciden ziyade kaçınılmaz şekilde anlaşılması güç ve ilham verici bir yazı türü olan şiir olduğunu ileri sürer. Ancak, Ben varlığa referanslarını bir imkâna referanslar olarak, yani kadim fizik teorisi Big Bang gibi ‘kozmetik bir yeryüzü’ olarak değil, şeylerin hiçbir biçimde bir şey olmadığı ‘ontolojik’ imkân olarak kavranıldığı, hakikat imkânı olarak ifade edilebildiği, orada herhangi bir şey olarak yorumlamak suretiyle Heidegger’in amaçlarına ulaşılabileceğini düşünüyorum.⁶⁷

Bu önermeyi ileri sürerken, bu önermenin aynı Heidegger’in hümanistlerin yaklaşımını eleştirdiği gibi vahşi varlık sorusu üzerine ‘metafizik’ bir yorum yerleştirerek evcilleştirmeye çalıştığı eleştirisine açık kapı bıraktığını fark ettim; fakat ben cevaben üç hususa dikkat çekeceğim. Birincisi, Heidegger’in bizatihi kendisi ekseriyetle hakikat ve varlık arasındaki yakın ilişkiyi kabul eder, ve benim önermeme uygun bir tarzda varlığın örtüsünün kaldırılması olarak kendisinin meşhur hakikat açıklamasını ileri sürer. İkincisi, Heidegger’in felsefeye yaklaşımı niyetlilik/maksatlılık, akıl(reason) ve diğerlerinin imkânına ilişkin temel koşullar hakkında soru sormayı sürdürdüğü için fark edilebilir bir biçimde zihnen/ruhen Kantçıdır. Bu nedenle, Heidegger’in temel olarak gördüğü/ele aldığı bir imkân –şeylerin bir şey olma imkânı–

⁶⁶ Heidegger, *a.g.m.*, ss. 46-47.

⁶⁷ Baldwin *a.g.m.*, s. 689.

hakkında bir soru olarak varlık sorusunu yorumlayacak bu yaklaşıma yabancı değildir. Üçüncüsü, daha sonra anlaşılacağı gibi, bu yaklaşımın ‘Mektup’un merkezi temalarından birine oldukça uygun bir niteliği vardır, yani bu dilin insanlık ile varlık arasındaki bağı kurmada merkezi bir rolü vardır.⁶⁸

Heidegger’in hümanizme itirazına yeniden dönersek, Heidegger’in şikayeti, hümanistlerin hakikatin imkânı hakkında düşünmenin belirli bir düşünme tarzını doğal karşılaması, yani hakikatlerin kendilerini doğru kılan işlerin gidişatını gösteren ifadelerce ele geçirilmesidir; Heidegger, bu varsayımın, hümanistlerin, her türden şeyi, insan oğlu dahil, doğru ifadelerle temsil edilebilen niteliklere sahip şeyler ve dolayısıyla kesin bir doğaya veya öze sahip şeyler olarak ele almalarına yol açtığını düşünür. Heidegger’e göre bu ‘metafizik’ varsayım en iyi durumda göz boyayıcıdır; temel olarak, hakikat doğru ifadelerin temsil ettikleri şeye mütakabiliyeti değil, dünyanın veçheleri açığa çıkaran ve dolayısıyla şeylerin ‘örtüsünü kaldıran’ bir aktivitedir. Fakat, Heidegger temsil olarak hakikat hakkındaki metafizik varsayımının Plato’nun düşünce yapısı vasıtasıyla ‘Batı felsefesi’ne temsil olarak girdiğini ve tartışılmaz bir biçimde yalnızca Aristoteles’den bu yana doğa biliminin gelişimini değil, aynı zamanda Platon’dan Nietzsche’ye (ki Nietzsche’nin eserini Heidegger garip bir biçimde bu metafizik geleneğin zirvesi olarak görür) uzanan ve içerisine var olan bütün hümanizmlerin içine yerleştirildiği sonraki felsefi geleneği de şekillendirdiğini iddia eder.⁶⁹

Greklele hümanizm arasındaki bu ilişki, başlangıçta söz ettiğim gibi, Heidegger’in hümanizmin daima Grek uygarlığına az çok zımni bir referans gerektirdiği biçiminde ele almasının nedenini açıklar; aslında, ‘Hümanizm üzerine Mektup’ [Letter on Humanism] 1947’de ilk yayınladığında ona Heidegger’in Platon’un meşhur mağara mitinin, hakikat ve bilgi hakkında temsil edici bir paradigma olarak idealar teorisinin takdim tarzı olarak anlaşıldığını ayrıntılı olarak savunduğu 1942 tarihli ‘Platonun Hakikat Doktrini’ üzerine bildirisini eşlik etti; ve Heidegger bildirisini tezinin özlü ifadesiyle: ‘Platon’un düşüncesinde metafiziğin başlangıcı aynı zamanda “hümanizm”in

⁶⁸ Baldwin, *a.g.m.*, s. 684.

⁶⁹ *A.g.m.*, s. 684.

başlangıcıdır' diye bitirir — kesin olarak söz konusu tezi Heidegger daha sonra 'Mektup'ta ayrıntıları ile açıklar.⁷⁰

Burada açıklığa kavuşturulması gereken şey, varlık sorununa gayri-metafizik(non-metaphysical) bir yaklaşım tarzının, hümanizm söz konusu olduğunda, neden bu kadar önemli olması gerektiğidir. Heidegger varlık ile insanlık arasındaki ilişkiyi Kitab-ı Mukaddes'e ait bir metaforla ifade eder— 'Âdemoğlu varlığın çobanıdır'. Heidegger'in bununla kastettiği şey, onun, falan filan olan şeylerin mümkünlük koşullarının söz gelişi hakikatin imkânının, gerçekleştiği insan hayatında insanoğlunun ayırt edici yanı/farkı olduğudur. Heidegger bizim hakikat imkânını gerçekleştirme kapasitemizi 'ek-sistence' diye adlandırır. Bu acayip kelime 'varlık'(Existenz) kelimesinin yeni bir yazımıdır ve bu kelimenin takdimi Heidegger'in insan varlığı düşüncesinde manidar bir revizyona işaret eder. Bunun hakkında aşağıda daha fazla şey söyleyeceğim, fakat şimdilik Heidegger'in 'existence' hakikatte insanlığın temelini oluşturan 'ek-sistence' olduğunu söyleyerek 'Mektup'ta geliştirdiği pozisyonda kalalım: İnsanoğlunun ne olduğu —veya metafiziğin geleneksel dilinde adlandırıldığı gibi insanoğlunun "özü"— onun 'ek-sistence'sinde yatar.⁷¹

Bu durumda, diğer hümanizmler hakkındaki negatif iddia, onlar hümanistlerin, hakikati 'varlığın açığa çıkarılma'sında harekete geçirecek, insanın esas 'ek-sistent' kapasitesini ele geçiremedikleri için, onların, insanlığı bakımından özgür olup ve değerini onda bulan bir kimse için içinde ne olduğunu kimsenin söyleyemediği insan hayatına dair yetersiz açıklamalar ileri sürdükleridir ve müteakib pozitif iddia, insanlığın 'ek-sistent'ine çözümün, sadece hakikatin ontolojik imkânını mümkün kılan değil, aynı zamanda geleneksel hümanizmin başarısız bir şekilde hitap etmeye yeltendiği insani özgürlük ve değer hakkındaki sorulara sahip olmaya değer yegane cevapları da sağlayan dil, yani 'varlığın/oluşun evi' (Heidegger 1947: 239) olduğudur; çünkü ek-sistence, dilin, 'insanın ikamet ettiği yuva' da olan varlığın/oluşun evi olmasının sonucudur.⁷²

⁷⁰Baldwin, *a.g.m.*, ss. 684-685.

⁷¹ Baldwin, *a.g.m.*, s. 685.

⁷² Baldwin, *a.g.m.*, s. 686.

Burada hala mümkün merteye açıklanması ve tartışılması gereken pek çok şey var. Fakat iki kavram problemini acilen bir kenara ayırmalıyız. İlk, Heidegger'in 'metafizik' terimini kullanımının oldukça nevi'i şahsına münhasır olduğu öncelikle kabul edilmelidir. 1929'da Freiburg'daki açılış konferansı 'Metafizik Nedir?'de Heidegger'in, bizatihi kendisi 'metafizik' terimini, 'metafizik "insanoğlunun doğası"na aittir'de (Heidegger 1929: 96) ifadesini vurgulamak için bilerek kullanmıştı, çünkü varlık hakkındaki -tekil varlıklar veya türler hakkında değil- soruların sınırını aşan 'hiç'in hakkındaki temel sorular, yalnızca insan varlığına temel (Heidegger'in burada adlandırdığı şekliyle Dasein) teşkil eden kaygı gibi tecrübeler vasıtasıyla tümüyle ortaya çıkarılabilir. Bu kullanımda 'metafizik' 'bilimle' ters düşer, çünkü Heidegger'in tezine göre insan doğasına dair bilimsel açıklamalar kaygı gibi tecrübelerin metafizik anlamını kuşatamadığı için yetersiz kalmaya mahkumdur. Fakat benim de aşağıda tartışacağım tarzlarda, Heidegger'in 1930'ların başlarında felsefi görüşleri değiştiğinde, aslında, bilimsel düşüncenin temel hazırlığı/önkoşulu olarak gördüğü Platonik türde idealar metafiziği için 'metafizik' terimini kullanmaya başladı. Bu nedenle, Heidegger, daha sonra, gayri-bilimsel(non-scientific) yani gayri-teknolojik (non-technological) düşünme tarzlarının önemi ve bilhassa da, hakikati varlık/oluş'a getirmenin bir tarzı ve kesinlikle gayri-metafizik (non-metaphysical) düşünme tarzının tasdiki olarak, 'poetik' dilin önemi hakkında ısrarını ifade etti. İkinci kavram problemi, Heidegger'in, 'Mektup'unda insanın 'öz'ü açıklaması olarak kendi pozisyonunu bir kez ifade ettiğinde, pozisyonunun, tamamıyla yeni bir hümanizm türünü içerecek/kapsayacak yerde, her türden 'hümanizme karşı' bir pozisyon olmadığını söylenebileceğini 'Mektup'ta kabul etmesidir. Bununla birlikte, Heidegger cevap olarak, tercihinin, kendisinin gördüğü gibi, 'hümanizme karşı' veya hümanizmin ötesinde olarak belirlenebilecek kendi pozisyonu ile var olan hümanizmlerin pozisyonu arasındaki –kendisinin de gördüğü– radikal farklılığın layıkıyla anlaşılabilmesi için bu girişime direnmek olduğuna işaret eder.⁷³

Fakat, gerçekten böylesine radikal bir farklılık var mı? Burada Sartre'la bir mukayese yararlıdır: Sartre, görmüş olduğumuz üzere, aslında, diğer hümanizmlerin insanı, değer sorularına hitap eden bir temel, tesis edilen/göklere çıkarılan veya başka

⁷³ Baldwin, *a.g.m.*, ss. 685-687.

tarzlarda açıklanan spesifik bir doğaya sahip dünyadaki bir tür şey olarak ele almalarına karşılık, kendi egzistansiyal/varoluşçu hümanizminin insanın değerini kesinlikle bu transandantal kapasiteden devşirdiğini ve insanın var olan bir dünya için varlık/oluş olduğunu ileri sürmesi/tasdik etmesi sebebiyle kendi egzistansiyal hümanizmi ile önceki hümanizmleri karşılaştırır. Bu, Heidegger'in insanı 'bir varlık' olarak ele alan metafizik hümanizmlerle insanın temel ek-sisten'cesini –ki onun vasıtasıyla varlığın hakikati dışa vurulur– vurgulayan ve ayrıca “‘Mektup’ta onun –‘dünya-da-varlık’ olarak tasvir ettiği kendisinin gayri-metafiziği, gayri-hümanizmi arasındaki mukayesesi gibi görünür.”⁷⁴ Fakat, Heidegger, Sartre'ın egzistansiyal hümanizminin, tam olarak bir başka metafizik hümanizm formu olduğunda oldukça ısrarlıdır. Buna göre, bunun hakkındaki temel açıklama, Sartre'ın, Heidegger'in de kullandığı egzistansiyalizm tanımlamasını ileri sürerek onun kendisini temsil ettiği konferansındaki bildik pasajında bulunmaktadır. Sartre şöyle yazar:

Buna rağmen [egzistansiyalizm] kolayca tanımlanabilir.

Soru yalnızca karmaşık, çünkü iki tür egzistansiyalist vardır. Bir yanda, Hıristiyanlar...; ve diğer yanda, Fransız egzistansiyalistleri ve benim kadar Heidegger'i de aralarına yerleştirmemiz gereken egzistansiyal/varoluşçu ateistler vardır. Onların paylaştıkları şey, basit bir şekilde *varoluş*'un *öz*'den önce geldiğine inanmalarıdır—ya da derseniz öznel olandan başlayalım.⁷⁵

Heidegger'in neden bu pasaja sinirlendiğini ve kendisini ondan ayırmaya çalıştığını anlamak zor değil. Küçük bir nokta onun 'ateist' olarak tanımlanmasıdır: aslında, Heidegger'in dine karşı tutumu reddettiği bu tanımlama hak ettiği kadar çok daha kompleksdir. “Sartre Nietzsche'nin 'Tanrı ölmüştür' diye haykırışını geçerli bir olgu ifadesi olarak kabul eder. Onun açısından neslimiz özgün bir biçimde Tanrı'dan daha fazla yaşamış bir nesil gibi görünür. Bir defasında, o, tanrı'nın ölmüş olması gerçeğinin, – başka bir yerde, bilen birisi gibi, '*Die n'existe pas*' iddiasında bulunsa da – Tanrının var olmadığı hatta ne de artık var olamayacağı anlamına gelmediğini söyler. 'Ölmüştür' diyor Sartre, 'o bize konuştu, şimdi ise suskundur, şu an tüm dokunduğumuz

⁷⁴ Baldwin, *a.g.m.*, s. 688.

⁷⁵ Sartre, *a.g.m.*, s. 118.

onun cesedidir. Bir yüzyıllık bir bilgi krizi kadar iman krizinden sonra nihayet insan, bir kere yanlışlıkla Tanrıya isnat etmiş olduğu yaratıcı özgürlüğü tekrar ele geçirmelidir. Çünkü insani evrenden başka evren yoktur, insani özneliğin evreni Sartre için Tanrı 'ötekinin en kusursuz örneğidir'; öteki 'bana bakan' benim onu yaptığım gibi beni bir nesne haline getiren kişidir.⁷⁶

Sartre gibi Heidegger de, uzun uzadıya yorumladığı, Nietzsche'nin 'Tanrı ölmüştür' sözünden başlar. Heidegger açısından açıkça ortadadır ki Nietzsche bu sözüyle, sadece Tanrı'dan değil, bütün formlarıyla mutlaktan, dolayısıyla gerçekte yalnızca dinden değil metafizikten de vazgeçmiştir. Heidegger bu en uç derecedeki olumsuzlama noktasında saf ontolojik bir düşünce olacak yeni bir fikir inşa edebileceğine inanır. Bu tam aydınlanışına insanda veya insan vasıtasıyla ulaşacak olan varlık öğretisidir. Bu öğretilerde, varlığı formdan önce gelen ve onun üstünde olan asli mutlak olarak kabul eden Parmenides'in doktrini ile Hegel'in kendi bilincine insan ruhunda ulaşan asli ilke teorisi dikkat çekici bir şekilde birleştirilir. Heidegger'in düşüncesinde Tanrının görünüp görünmeyeceğine ve nasıl görüneceğine karar vermek elbette insana kalmamıştır. Böyle bir görünme diye açıklar Heidegger, yalnızca varlığın kaderiyle vuku bulacaktır. Bununla birlikte, bu görünme açısından bir ön kabul olarak Heidegger, 'önceden ve uzun hazırlık esnasında bizzat varlığın aydınlatıldığını ve hakikatiyle tecrübe edildiğini' ifade ettiğinden dolayı 'kutsal günün ağarıp ağarmayacağını ve nasıl ağaracağını' belirlenmesiyle ilgili hakikat hakkında insan düşüncesine bu noktada ne gibi bir rol verilmesi gerektiği hususuna hiçbir şüphe atfedilmez. Varlığın tam aydınlanması gerçekte insanın hakikatine dair düşüncesiyle olur. Heidegger, kutsalın bu hala belirsiz gün doğumunu çoğunlukla, 'Tanrının ve Tanrıların yeniden görünmeye başlayabilmesi'nden evvelki açık zemin olarak tasarlar. Bulunduğu zamanı fakir bir zaman olarak adlandıran Hölderlin'i yorumladığında, Heidegger bu zamanı 'gözden kaybolan tanrıların ve Gelmekte olan Tanrının zamanı olarak' açıklar, bulunduğu zaman Heidegger'e göre çifte yoksunluğa dayandığı için fakirdir: 'tanrıların artık ayrılmış olmasına ve henüz geliyor olan Tanrının olmamasına' 'O Bizzat, kutsallıkta kaim olandır' ifadesini verebilecek bir adlandırıcı söz eksiktir. Bu, 'Tanrının

⁷⁶ Buber, Martin, *Tanrı Tutulması*, Lotus Yayınevi, Ankara, 2000, ss. 79-83.

olmadığı çağdır.’ Söz ve Tanrı birlikte yoktur. Tanrı olmadığından dolayı Tanrı yoktur. Her ikisi de insanın, zaman zaman tarihsel olarak kendisinde aydınlığa ulaşan varlığa yakınlığından dolayı birlikte yok olur ve birlikte görünür. Onun için diye, Öөгütte bulunur Heidegger, bu zamanda yaşayan insan kendisi için bir tanrı yaratmaya çalışmamalı, bir daha alışılmış Tanrıya dua etmemeli. Heidegger, genel olarak ‘din’e karşı özelde ise Musevi-Hıristiyan geleneğindeki peygamberlik ilkesine karşı bu şekilde uyarıda bulunur. ‘Bu dinlerin peygamberleri’ diyor Heidegger, Kutsalın sözünü önceden haber vererek başlamazlar.’ Doğrudan doğruya onlar doğüstü bir inayitle kurtuluş kesinliğinin kendisine dayandırıldığı Tanrıyı haber verirler. Son olarak şunu söylemek gerekir ki, Heidegger’e göre yalnızca insan tanrıya muhtaç değil, aynı zamanda ‘tanrı da faniye muhtaçtır’ Tanrı diyalogda partner olarak, kendisini seven birisi olarak bağımsız insana muhtaçtır –insan bunu eskiden beri sezmiştir–; Tanrı yarattığına bu şekilde muhtaçtır ya da ona bu şekilde muhtaç olmayı irade eder.”⁷⁷ Heidegger’in Tanrısı *kayrandadır*. O henüz *kayranda* karşılaştığımız varolanda tecrübe edilemez. Ancak bu *kayran* görünürlüğün mümkün kılınması olarak bilhassa yaşandığında ve teşekkürle alındığında Tanrı karşımıza çıkar.⁷⁸

Benzer bir nokta da Heidegger’in –daima şiddetle reddettiği– bir egzistansiyalist olarak tanımlanmasıdır. Fakat çok daha önemli bir nokta Sartre’in ‘varoluş özden önce gelir’ ifadesini kullanmasıyla ilişkilidir. Bu ifade *Varlık ve Zaman*’da yer alır fakat Sartre’in onu kullanımı Heidegger’inkinden oldukça farklıdır. Heidegger’e göre, bu ifade henüz ortaya koymakta olduğu, insanın özünün(Dasein), (kendisinin müteakip tarzda açıkladığı), ‘varoluş’ olduğuna ilişkin tezini tekrar ifade etmenin uygun bir tarzı değildir ve Heidegger bunu şu şekilde açıklar: “‘Dasein’ kendisini daima varoluşuna göre - kendisinin imkânına göre anlar: kendisi olmak ya da olmamak. Dasein ya bu imkanları kendisi tercih eder, veya kendisini onlara kaptırır veyahut da onlarda vuku bulur.”⁷⁹

⁷⁷ Buber, *a.g.e.*, ss. 81-92.

⁷⁸ Safranski, Rüdiger, *Bir Alman Üstat Heidegger*, çev. Ali Nalbant, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2008 s. 515.

⁷⁹ Baldwin, *a.g.m.*, s. 689.

Az önce, insanın özünün ‘ek-sistence’ olduğuna ilişkin ‘Mektup’un tezini tartışırken atıfta/imada bulunduğum tez budur. Benzer görünen şeyin, aslında çok farklı bir iddia olduğu aşıkardır, ve ben aşağıda *Varlık ve zaman* ile ‘Mektup’ arasındaki ilişkiyi tartışırken bu farklılığa geri döneceğim. Fakat şimdi Heidegger ile Sartre arasındaki ilişkiye geri dönersek, bize şahsi kimliklerimizi veren imkânların kaçınılmaz tercih edildiği hususunda Sartre Heidegger’den farklı düşünmesine rağmen, ‘imkânlar’a vurgu Sartre’ın da paylaştığı bir şeydir; buna karşılık, Heidegger’e göre bu, bizim için imkânlarla göre tanımlanan bir kimlik edinmemizin yegane yoludur — tesadüfen ‘onlara kapıldığımız’ veya ailemiz ve kültürümüz sayesinde ‘onlarda vuku bulduğumuz’ bir yol. Ancak, burada çok daha önemli olan şey, Sartre’ın ‘varoluş özden önce gelir’ ifadesinin, egzistansiyalistlerin tasavvur ettiği şekliyle, insan hayatının ayırt edici özelliğini belirlediğinin varsayılmasına rağmen, burada kullanılan varoluş kavramının insanı sınırlamadığını düşünmesidir/onaylamasıdır; böylece, Sartre sözün gelişi, insanlar ile onlar için ‘özün varoluştan önce geldiğini’ söylediği mektup açacağı gibi fonksiyonel objeleri, akla uygun bir şekilde mukayese edebilir. Fakat Heidegger, insanın (Dasein) karakteristiği olan ‘varoluş’ türünün bıçaklar gibi şeylerin genel varoluşundan oldukça farklı olduğunu savunduğundan, onu Sartre’ın ‘varoluş özden önce gelir’ ifadesini kullanımının kendisinin kullanımından oldukça farklı olduğunu ve insanlar ile bıçakların temelde, dünya içinde var olan benzer varlıklar/oluşlar ve şeyler olduğu metafizik varsayımla sınırlandırılmış kaldığını kabul eder. Böylece, Heidegger şu sonuca varır: Eğer egzistansiyalizm, Sartre’ın anladığı şekilde anlaşılacak bu ifadenin kullanımına referansla tanımlanırsa, o vakit Heidegger’in kendisi kesinlikle egzistansiyalist değildir, ve Sartre’ın egzistansiyal hümanizmi metafizik kalmaya mahkumdur.⁸⁰

Sartre’ın konferanstaki gevşek dil kullanımı dikkate alındığında bu eleştirel tepki yeterlidir/kafidir. Fakat bu bir parça hayal kırıklığı yaratır çünkü, *Varlık ve Hiçlik*’te, Sartre’ın bilinç kavramı/terimi bazı açılardan Heidegger’in, *Varlık ve Zaman*’da takdim ettiği/gösterdiği şekliyle, Dasein kavramına ve bilhassa da bilinç tezi bakımından yakındır, ve bu yüzden, dünya içinde vuku bulan bir fenomen olmaktan/oluştan

⁸⁰ Baldwin, *a.g.m.*, ss. 693-694.

uzaklaşan insan, hiçleyici niyetliliğinin bir dünya olarak şeylere anlam verdiği varlık/oluştur. Böylece bizim yöneltmemiz gereken soru, Heidegger'in 'Mektup'unun, bu pozisyonu, Sartre'ın aktüel pozisyonunun, neden 'metafizik' olarak veya başka bakımlardan yetersiz olarak yorumlandığını gösterip göstermediğidir. Bunun hakkında düşünürken, tekrar Sartre'ın konferansındaki egzistansiyalizm 'tanımlama'sına geri dönebiliriz, fakat şimdi onun 'öznelden başlamalıyız' gibi 'varoluş önden önce gelir' ifadesi hakkındaki açıklamasına dönelim. Burada öznelliğe referans karakteristik olarak Sartre'ıdır, ve konferanstaki egzistansiyal hümanizm tanımlamasında yinelenir:⁸¹

"İnsan dünyası, insan öznelliğinin dünyası dışında başka hiçbir dünya yoktur. Subjektiviteye/öznelliğe sahip (insanın kendisine kapanması fakat sonsuza dek insani bir dünyada mevcut olması anlamında) insanın kurucusu olarak bu üstünlük ilişkisi (Tanrının üstün olması anlamında değil, aksine kendini aşması anlamında) – Egzistansiyal hümanizm dediğimiz şey budur."⁸²

Bu nedenle burada gevşek bir dil yok, fakat Sartre'ın 'öznelliğin kendisi(subjectivity itself) olarak bilinç kavramına temel teşkil eden bir nokta var. Üstelik, Sartre'ın felsefesinin bu boyutunun metafiziğe —Sartre'ın hem konferansta hem de *Varlık ve Hiçlik*'te açıkça onayladığı, Descartes'in yorumladığı şekliyle öznellik metafiziğine bağlılığının sonucu olduğunu söylemek uygundur. Daha önce Sartre tartışmasında gördüğümüz gibi, felsefesinin bu yönü derin güçlülere yol açtığı için bu noktada Heidegger'in Sartre eleştirisi Sartre'ı can evinden vurur.⁸³

Ne var ki, bu noktada Sartre'ın Kartezyen metafiziğinin egzistansiyal hümanizmin temel özelliği olmadığı tekrar hatırlatılabilir; Merleau-Ponty'nin hümanizmi kesinlikle bilinç ve öznellik metafiziğinden yoksun bir egzistansiyal hümanizmdir. Bunun sonucu olarak, Heidegger'in eleştirisine maruz kalır mı kalmaz mı diye merak edebilir. Sanırım, bu burada peşine düşülemeyecek denli kompleks bir sorudur.⁸⁴ Fakat, şeylerin, Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'daki pozisyonu hususunda ne kadar direndiğini/dayandığını kısaca ele almaya değer: Bu egzistansiyal hümanizmin

⁸¹ *A.g.m.*, ss. 693-694.

⁸² Sartre, *a.g.m.*, s. 122.

⁸³ Baldwin, *a.g.m.*, ss. 687-689.

⁸⁴ Heidegger, *a.g.m.*, s. 38.

gayri-metafizik (non-metaphysical) bir formu olarak görülebilir mi? Heidegger ‘Mektup’ta düşüncesinin devamlılığını/sürekliliğini göstermek için çoğu kez *Varlık ve Zaman*’a atıf yapar; aynı zamanda ileri sürülen pozisyon kabul edilirken bile bazı durumlarda yetersizdir: ‘var olan felsefeye dair ayırt edilebilir ve aynı zamanda anlaşılabilir düşünme teşebbüsüne girişmek için, evvela var olan felsefenin ve terimlerinin kullanımının ufku içinde ifade edilebilmelidir’.⁸⁵Bu gizemli ifade Heidegger’in Nietzsche hakkında (1940) konferanslarının yayınlanmış metninin IV. cildindeki bir değerlendirme ile birlikte okunmalıdır, ki bu değerlendirmede *Varlık ve Zaman* hakkında kısa bir tartışma, aşağıdaki yorumla/ifadeyle sona erer:

“Ancak, her şeyden önce, tutulan yol ansızın kesin bir noktada sona erer. “Bu kesilmenin nedeni, teşebbüsün ve tercih edilen yolun, istemeyerek, özneliğin adeta bir başka siperi haline gelmesi tehlikesiyle karşılaşmasıdır; söz konusu bu teşebbüsün kendisi bizzat kesin adımlara engel teşkil eder; yani temel uygulamaları konusunda onlarla ilgili uygun bir açıklamayı engeller.”⁸⁶

Bu cildin editörleri, konferansın daktilo metninin, bu pasajın aslında 1940 konferanslarının parçası olmadığını, ancak daha sonradan eklendiğini —muhtemelen, ‘Mektup’la aynı dönemde eklendiğini akla getirdiğine işaret ederler. Bu nedenle, *Varlık ve Zaman*’daki ‘özneliğin’le ilgili bu kaygı neden diye sorulabilir. Çünkü Heidegger’in *Varlık ve Zaman*’da Sartre’ın muhafaza ettiği Kartezyen öznel bilinç metafiziğini kesin olarak reddetmesi dışında hiçbir sorun yoktur Heidegger’in niyetinin ne olduğu konusunda emin değilim, fakat, hem bir tür subjektivizm olma suçlamasına hem de ‘Mektup’ta tekrarlanmayan/hatırlanmayana yani otantisite tartışmasına yol açan, *Varlık ve Zaman*’nın merkezi bir teması vardır.⁸⁷

⁸⁵ Baldwin, *a.g.m.*, s. 695.

⁸⁶ *A.g.m.*, s. 695.

⁸⁷ Baldwin, *A.g.m.*, ss. 695-696.

Heidegger *Varlık ve Zaman*'ın başında varoluşun otantik ve otantik olmayan modları arasındaki ayrımı takdim eder fakat, Heidegger *kaygı(angst)* fenomenini takdim ederken, öncelikle, aralıksız otantisite tartışması, birinci bölümün sonuna doğru ortaya çıkar. Kaygının anlamı bize dünyada 'ev-de-olmayan' olduğumuzu göstermesidir; pasajda, Heidegger'in bunu kendisinin 'içinde-varlık/oluş'(being-in) tartışmasına tekrar atıfta bulunarak bunu tartışmasıyla pasaj devam eder:

"İçinde-Varlık/Oluş 'yanı sıra ikamet eden varlık...', 'ile aşına-Varlık...' olarak tanımlanmıştır. O halde içinde-Varlık/Oluş'un bu karakteri, sakinleştirici kendine-güveni —bütün açıklığıyla/çıplaklığıyla 'ev-de-Varlık/Oluş'— Dasein'in sıradan gündelikliğine dönüştüren 'onlar'ın gündelik genelliği vasıtasıyla çok daha somut şekilde görünür hale gelmiştir. Öte yandan kaygı atılmış/düşmüş olan Dasein'ı dünya içinde emilmekten/absorbe edilmekten çıkarır. Gündelik benzerlik kaybolur. Dasein bireyselleştirilmiştir, fakat 'Dünya-için-de-Varlık/Oluş' *olarak* bireyselleştirilmiştir. İçinde-Varlık/Oluş 'ev-de-olmayan'ın ontolojik 'modu'na başlar.⁸⁸

Bu zor bir pasajdır: Mevcudiyetimiz/Varoluşumuz esasen dünya-da-varlık/oluş olsa da, anksiyete, doğrusunu söylemek gerekirse, dünyada 'ev-de-olmayan/değil' olduğumuzu bizim için aşıkâr kılar; Heidegger'in ileri sürdüğü gibi, "*Egzistansiyal-ontolojik bir bakış açısından, "ev-de-olmayan/değil" ezeli bir fenomen olarak kavranmalıdır.*"⁸⁹ Fakat dünya-için-deki 'ev-de olmak' değilse de 'dünya-da' olmak ne demektir? Bana göre, o, birinin, geleneksel olarak, dünyada onaylanan onlardan, 'onlar'-dünya'dan, kaynaklanan amaç ve imkânlarına sahip değildir; bunun yerine, Heidegger'in burada ileri sürdüğü gibi, 'Kaygı, Dasein'da onun, Varlık'a dair ownmost imkanına doğru Varlığını aşıkâr kılar— yani, *Varlığının*, kendisini engelleme ve kendisini seçme özgürlüğü için-özgür varlığı ve kendisini tutma özgürlüğü için varlık.'⁹⁰

Bu bakımdan, Heidegger'in ileri sürdüğü gibi, kaygı her birimizi 'bireyselleştirir' dolayısıyla 'solus ipse' olarak bizi kendimize ifşa etmedir. Bu çarpıcı bir ifadedir ve bu

⁸⁸ *A.g.m.*, s. 696.

⁸⁹ Baldwin, *a.g.e.*, s. 696.

⁹⁰ *A.g.m.*, ss. 696-697.

durumda Heidegger devam eder, ileri sürülebileceği gibi, onun kendisine izin verdiği şey konusunda bir kaygı düzenini ifşa eder:

“Fakat bu ontolojik ‘solipsizm’, izole edilmiş/soyutlanmış özne-Şey’i dünyasız vuku buluşun zararsız boşluğuna eklemenin/ilave etmenin yerinden etmesinden oldukça uzaktır, yani mutlak anlamda ontolojik solipsizmin yaptığı şey, kesinlikle dünya olarak Dasein’i dünyasıyla yüz yüze getirmek/yüzleştirmek ve dolayısıyla dünya-için-de-Varlık olarak kendisiyle yüz yüze getirmektir/yüzleştirmektir.”⁹¹

Heidegger’in burada kastettiği şey anlaşılabilir —onun, insanın/kişinin başarıya ulaşma tarzının insanın/kişinin ‘varlık/oluş-için-potansiyelitesi’nin kaygısı ve otantik tercih vasıtasıyla amacına ulaşan/başarılan bireyselleştirme kavramı, temel dünya-da-varlık/oluşumuza dair anti-subjektivist vurgusundan vazgeçme tarzı değildir. Her şeye rağmen, ‘ontolojik solipsizm’ ifadesi çok çarpıcı ve ‘ontolojik subjektivizm’ diye adlandırılabilir şeyi gösteren/bildiren bir ifadedir. Bununla birlikte, anksiyete tartışmasında Heidegger, açıkça Kierkegaard’a başvurur.⁹² Kierkegaard, her birimiz, *angst/kaygı* tecrübesi sayesinde kendi bireysel kurtuluşumuzu bulmak zorunda olduğumuz için, bu alanda ‘Hakikat Öznelliktir’ diye öne sürer.

Bu nedenle, bir anlamda otantisite açıklamasıyla Heidegger, Kierkegaard’ın egzistansiyal/varoluşçu subjektivizminin sekülerize edilmiş bir versiyonunu *Varlık ve Zaman*’a dahil eder. Gerçekte, kitabın II. kısmının ilk üç bölümünde fazlasıyla abartılan kesinlikle *Varlık ve Zaman*’ın bu yönüdür, ki bu yön kitaba varoluşçu içeriğini ve duygusal gücünü veren aşağıda görüleceği gibi bu yönüdür: ‘bireyselleştirilen Varlık/oluş-için-potansiyelite’imizle bizi yüzleştiren ciddi kaygı’nın yanısıra, bu imkanda sarsılmaz bir başarı yer alır. Sartre’in esasen ilgisini çeken ve Sartre’in *Sinekler (The Flies)* oyunundaki Orestes karakteri tam olarak/tamı tamına Heidegger’in ‘ciddi anksiyete’ ve

⁹¹ *A.g.m.*, s. 693.

⁹² Baldwin, *a.g.m.*, s. 697.

‘sarsılmaz başarı’ kombinasyonunu temsil eder) basitçe ele geçiren ve onun Heidegger’i kendi egzistansiyal/varoluşçu hümanizmi ile bağdaştırmasına yol açan Heidegger’in pozisyonunun bu boyutu olduğu fazlasıyla açıktır. Görmüş olduğumuz gibi, bu ortaklık pek çok yanlış anlamaya yol açmıştır; fakat aynı ölçüde *Varlık ve Zaman*’daki egzistansiyal/varoluşçu subjektivizmin veya hümanizmin bu aşamasının mevcudiyeti de kabul edilmelidir. Heidegger’in bizzat kabul ettiği gibi köklerinin Kierkegaard’ın teolojisinde yattığı gerçeği bana bunun böyle sınıflandırılması gerektiğini telkin etse de, Heidegger’in metafizik kategorizasyonunun terimlerinin ‘metafizik’ olarak sınıflandırılıp sınıflandırılmayacağı bana göre, çok önemli değildir.⁹³

Nihayet şimdi, ‘Hümanizm üzerine Mektup’ a dönebiliriz ve burada geliştirilen pozisyon ile Heidegger’in daha sonraki gayri-metafizik’inin (non-metaphysical) gayri-hümanizminin ayırt edici karakterini belirlemek/tanımlamak için *Varlık ve Zaman*’da temeli atılan pozisyon arasındaki çarpıcı farklılıkları kullanabiliriz. İlk farklılık, ‘Mektup’un ilk sayfasından itibaren, ‘Dil varlığın/oluşun evidir. İnsan onun evinde ikamet eder’⁹⁴ iddiasında kendini ifşa eder. *Varlık ve Zaman*’da Heidegger, dilin insan hayatının temel özelliği olduğunu kabul etse de, ‘Mektup’ta bulunduğu şekliyle dilin ontolojik anlamı yoktur. *Varlık ve Zaman*’da ‘varlığın evi’ olacaksa, bu Dasein’in kendisi, yani insanlıktır; fakat, daha önce gördüğümüz gibi, otantik Dasein, kesinlikle dünyada ‘ev-de-olmayandır, bundan dolayı, Dasein’da ev bulan insanın tasavvur edilebileceği hiçbir dolambaçsız yol/tarz yoktur. Gerçekte, ‘evde varlık/oluş’un önemi tersine çevrilir: *Varlık ve Zaman*’da otantik Dasein ‘ev-de-olmayandır, ve bireyleştirilen varlık-için imkân’ını yalnızca kendine ait ‘ölüm karşısında özgürlük’üyle yüzleşmesi vasıtasıyla ileriye dönük kararlılık sayesinde gerçekleştirir.

Tersine, ‘Mektup’ta, Heidegger yaratıcı düşüncüyü ifade etme kapasitesini kaybettiği ve sadece bir teknik kontrol enstrümanı haline geldiği için ‘dil tahribatı ile bağdaştırdığı modern insanın evsizliğine eleştirel olarak işaret eder eşit şekilde, insanlığın, insanın yinede dilde bir ev bulabilme imkân sayesinde hala kayda değer bir

⁹³ *A.g.m.*, ss. 697-698.

⁹⁴ *A.g.m.*, s. 698.

geleceğe tam olarak sahip olabileceği umudunu dile getirir. Böylece, aslında, otantisite kavramında mündemiç potansiyelite *Varlık ve Zaman*'ının egzistansiyal/varoluşçu hümanizmi ve 'bireyselleştirilen varlık-için-imbân'ının ihtimali 'Mektup'ta ortadan kalkar; Dasein'in rolü dille büyük ölçüde ele geçirilir ve 'evde varlık/oluş' metaforunun değeri tersine çevrilir. Bu durumda, Heidegger, bu metaforu, karakteristik olarak, Grekçe 'ethos' kelimesinin kök anlamı 'mesken' olduğu gerçeğine dikkat çeken kendi yeni gayri-metafizik (non-metaphysical)'inin gayri-hümanizm(non-humanism)'inin etik içeriğini vurgulamak için bu metaforu kullanır. O halde, ileri sürülen fikir, dilde gerçekten evde olduğumuzda, yani dilimiz, bize varlık/oluş'un haikatini düşünme imkânı veren bir şey olduğunda, bir etik bulabileceğimizdir: 'insanoğlunun, var olan olarak varlığın hakikatini düşünen bu düşünme başlı başına orijinal etikdir'.⁹⁵

Bu, Heidegger'in en gizemli olduğu andır, fakat bazı noktalar açıktır. İnsanın nasıl yaşaması gerektiğine gelince, etik bir 'kod' belli bir reçete şart koşmanın felsefenin işi olmadığına ilişkin anlaşılabilir negatif bir tez vardır: bu 'felsefeyi gözünde büyütme'ye yeltenen/kalkışan filozoflar. Pozitif tez, yaratıcı bir tarzda dil kullanım pratiğinin içinden hakikatleri ortaya çıkarmak için, iyi yaşamının yollarının bulunabileceğidir, ve gerçekte bunu başarmanın başka hiçbir yolu yoktur.⁹⁶

Varlığın hakikati dahilinde var olan insani/beşeri varlık, varlığa aitse ancak bu durumda varlığın kendisi insani varlıklar için yasa ve kural haline gelmesi gereken direktiflere/buyruklara dönüşebilir.... Ancak, böyle bir emretme, destekleme ve zorlamaya muktedirdir. Başka türlü, her yasa, sırf insan aklınca uydurulmuş şeyler olarak kalır.⁹⁷

Buna anlam vermek zordur: Varlıkla, doğru, ek-sistent ilişkideki varlığımız bizi daha iyi yaşamaya nasıl muktedir kılabilir? Bu nedenle Heidegger, 'Dilin kendisi esas

⁹⁵ Baldwin, *a.g.m.*, ss. 698-699

⁹⁶ Baldwin, *a.g.m.*, ss. 698-699.

⁹⁷ *A.g.m.*, s. 699

anlamda şiirdir'⁹⁸ diye öne sürer. Burada öne sürülen fikir, genel olarak tasarlanmış, yaratıcı sanat ve şiir gibi aktiviteler sayesinde değer/i keşfetmekte olduğumuz ve böylelikle Heidegger'in tezinin, Nietzsche'nin, hayatımıza 'üslup katan' bir tarzda yaşamakta olduğumuz düşüncesine benzer olduğu olabilir. Bunda bir gerçek payı görmeme rağmen, etik ideal olarak, romantik dehanın/görüşün yerleşmesi tehlikesi de var, ve bunun, Heidegger'in düşündüğü şey olmadığı oldukça açıktır — Heidegger 'modern subjektivizm... (yaradılışı) kendine-egemen(self-sovereign) öznenin dehasının üretimi olarak yaradılışı yanlış yorumlar' diye ifade eder. Nitekim biz burada, Sartre'ın *Etik üzerine Defterler*'de karakterize etme teşebbüsünde bulunduğu 'sonlu olanın tevazusu'nu tasarlamayı daha iyi tasarlayabiliriz.⁹⁹ Fakat Heidegger'in 'Mektup'taki etik pozisyonunun kapsamlı/tam bir açıklaması, onun varlık kavramının, benim burada ileri sürebileceğimden çok daha kapsamlı bir tartışmasını gerektirir.¹⁰⁰ Bana göre bir insanın kendisine güvenerek söyleyebileceği şey, 'çiftçinin, ayak izlerinin(slow of step) tarlanın bir ucundan bir ucuna çizdiği' 'göze çarpmayan saban izleri'ni model alabilecek etik gayri-hümanizmin(non-humanism) seçkinciliğin(quietism) kendi bireysel Varlık-için-potansiyelini projekte eden otantik Dasein'nin sarsılmaz/sağlam başarısından çok daha farklı olacaktır.¹⁰¹

Özetle, Heidegger'e göre; İster Tanrıya tabi isterse özerk hümanizm olarak olsun, insanın hümanistçe belirlenmesinde, "*insanın sahih onuru henüz tecrübe edilememiştir*". Heidegger'in hümanizme 'karşı' düşünmesinin nedeni, *hayvansallığı* savunması değil, tersine hümanizmin *insanın insanlığını yeterince yükseğe çıkaramamasıdır*. Peki insanın insanlığı ne kadar yükseğe çıkarılmalı? Bir zamanlar Tanrı'dan bahsedildiği kadar yükseğe. *Varlığın çobanı* olarak insan, resmini yapmamız gereken bir mahluktur. "Saptanmış hayvan"(Nietzsche) olmayan, nesnel olarak sabitlenmeyen, tersine ilişkilerin zenginliği içinde yaşayan bir mahluk olarak insan, *sadece üstünkörü ve sadece bugünün içinde tutunsalar* bile, ahlaki bağlara gereksinim

⁹⁸ A.g.m, s. 699

⁹⁹ A.g.m., s. 699.

¹⁰⁰ A.g.m, ss. 696-699.

¹⁰¹ Baldwin, a.g.m, s. 700.

duyar, ama bunlar gerçekten sadece geçici çarelerdir, sondan bir önceki şeydir, bu yüzden düşünmenin bunlarda sonlandığına inanmayız.¹⁰²

Sartre, varoluşçuluğunun, metafiziksel yurtsuzluk halinde yeni bir kendi sorumluluğunu üstlenme ve angajman hümanizmi olduğunu ilan etmişti. Heidegger de şimdi, hümanizmin neden çözümü olduğunu sandığı sorunun ta kendisi olduğunu, neden düşünmenin hümanizmin ötesine geçmesi gerektiğini ve neden düşünmenin kendisi için, düşünmenin kendi meselesi için angaje olmakla yeterince meşgul olduğunu açıklamaya çalışır. Öyleyse düşünme nedir? Teori ile pratiğin farklılığının ve arka arkaya-lığının tasavvuru akla yatmaktadır. Önce düşünce, model, hipotez, teorik taslak, sonra pratikte ‘uygulama.’ Böyle anlaşılan pratik, asıl harekettir, buna karşı teori olsa olsa bir tür deneme hareketidir. Bu şemada, hareketle kendi dışındaki bir şey olarak ilişki kurmayan bir düşünme onurunu ve değerini kaybeder, geçersiz olur. Düşünmenin bu şekilde hareketle bağlanması faydalı olanın iktidarıyla eşanlamlıdır. Eğer düşünmenin angaje olması talep ediliyorsa, bununla siyaset, bilim ve toplumda belli pratik taleplerin uygulanması için faydalılık ima etmektedir. Pratik faydanın ve övgüye değer yükümlülüğün belgelenmesi artık düşünmenin kamusal varlığının haklılığının belgelenmesine de hizmet eder. Heidegger bu tasavvurları bir kenara iter, buna *düşünmenin teknik yorumu* adını verir. Bu yorum çok eskidir ve ta Platon’un günlerinden beri düşünmenin baştan çıkarıcısı olmuştur. Kendini, *yapma ve etmenin hizmetindeki düşünme süreci*, olarak anlaşılmasıyla, kendi kendine inancını kaybetmenin, yaşamın pratik talepleri karşısında sinmiş süklüm püklüm bir şeklidir. Pratiğe yönelmeyi emretmesiyle, bu sindirme çabası felsefe üzerinde feci etkilerde bulunmuştur. Pratikte başarılı olan bilimlerle rekabet içinde, felsefe faydalılığını kanıtlamak zorunda kalma sıkıntısına girer. Felsefe, kendinden kopan bilimlerle aynı şeyi yapmak istiyordu. Bir *bilim mertebesine yükselmek* istiyordu ve bilimlerin içinde kendini sadece kaybedeceğini veya bunların içine çakılacağını fark etmiyordu.¹⁰³

Bu *çakılmayla* birlikte bir anlamda, giderek felsefe nihai [en yüksek] nedenlerden çıkarsanan bir açıklama tekniği haline geldi. Artık düşünülüyor, fakat

¹⁰² Safranski, *a.g.e.* ss. 514-15.

¹⁰³ Baldwin, *a.g.m.* ss. 516-517.

“felsefe” ile meşgul olunuyor. Birbiriyle yarış halinde, bu nevi uğraşlar kendilerini umuma açık olarak “izmler” diye takdim ediyorlar ve diğerinden *daha fazla* takdime çalışırlar. Son olarak, bu açıklamanın ışığında Heideggerci düşüncede bir ‘izm’ olarak hümanizmi ele alalım; Heidegger’e göre “ilk kez hümanizmle Roma’da karşılaşıyoruz: dolayısıyla özü itibariyle o hususiyetle bir Roma fenomeni olarak kalır ve Roma uygarlığının geç dönem Grek uygarlığının kültürüyle karşılaşmasından kaynaklanır. İtalya’daki on dört ve on beşinci yüzyılların sözüm ona Rönesans’ı bir *renascentia romantitas*’tır. Mesele teşkil eden *romanitas* olduğundan, *humanitas*’la ve dolayısıyla Grek παιδεία(paideia)sı ile ilgilenilir. Fakat Grek uygarlığı her zaman geç formuyla göz önünde bulundurulur ve bu da bir Romalı bakış açısından görülür. Dahası Rönesansın *homo romanus*’u da *homo barbarus*’a zıt bir perspektifte durur.¹⁰⁴

İlk hümanizm, Roma Hümanizmi, ve o zamandan günümüze dek ortaya çıkan her tür hümanizm, insanın en evrensel “özü”nü ap-şikar bir mesele olarak kabul etti. Oysa, Heidegger bu evrensel “öz”e karşı çıkar, ona göre; “ insan özü itibariyle ancak özünde, Varlık tarafından talep edildiği (*angesprochen*) yerde, gerçekleşir. Ancak bu talepten (*Anspruch*) yola çıkarak özünün sakin olduğu yeri bulmuştur o. Özü için ekstatik olanı muhafaza eden ev olarak “dil”i ancak bu barınmadan “elde eder”. Varlığın açıklığında böyle bir açık durmaya [açık durma/dışına çıkma] Heidegger insanın *ek-sistenz*’i der. Varlığın bu tarzı münhasıran insana özgüdür. Bu şekilde anlaşılan *ek-sistenz* sadece aklın, *rationun* mümküniyetinin temeli değil, fakat aynı zamanda bizatihi insanın, özünü belirleyen kaynağı muhafaza ettiği şeydir de. Burada üzerinde önemle durulması gereken nokta “*Ek-sistenz*”in sadece insanın özü için, bir başka ifadeyle insanın “varolma” tarzı hakkında kullanılabileceğidir. “*Ek-sistenz* Varlığın yakınlığında ekstatik barınmadır. O muhafızlıktır, Varlığa kulak kesilmedir. Varlığa kulak kesilmesi [açık durma/dışına çıkma] anlamında etkin eksistens ise *Dasein*’dir.”¹⁰⁵

¹⁰⁴Heidegger, *a.g.m*, s. 47.

¹⁰⁵ Heidegger, *a.g.m*, s. 17.

“Etkin eksistens olarak *Dasein* Varlık’a daha doğrusu Varlık’ın anlamının ne olduğuna yönelir, etkin eksistens olarak *Dasein* kendisiyle, diğer *Dasein*’larla ve şeylerle ilişki içindedir; o kendisini ve şeyleri hep bir tarihsel durum içinde ve yönelimselliğiyle tanır. Kendi kendisiyle, diğer insanlarla ve şeylerle ilişkide olan tek varolan insandır ve bu ilişkide-olma bilinci onu diğer varolanlar arasında *Dasein* kılar. O halde *Dasein*’ı *Dasein* kılan ilksel yön, kendin- anlamaktır (Selbstvertehen). Başka bir ifadeyle, kendisine karşı yönelimsel olabilen, yani kendisini anlama imkânına sahip olan tek varolan insandır. “Kendisiyle-ilişkide-olma” (Selbstbeziehung), “kendini-anlama” (Selbstverstehen) ve “kendine-yönelme” (Selbstaufmerksamkeit) terimleriyle de ifade edilen bu yön etkin eksistens olarak *Dasein*’ın kurucu yönüdür. Ve *Dasein*’ın bir özü yoktur; bununla birlikte o, kendisinin değişik yönelimlerle, farklı tutum almalarıyla, farklı bir *Dasein* olmasını sağlamaya açık bir imkânlar dünyası içinde olduğunu anlar. Bunu anlamak, *Dasein*’ın kendisi hakkındaki bilincini oluşturur.”¹⁰⁶

Kendisini bu şekilde anlayan *Dasein*, artık Kaygı olarak anılacaktır. O halde Kaygı, etkin eksistens olarak *Dasein*’nın kendisi hakkındaki bilinci olmaktan da öteye, bizzat kendisidir. Kaygı, “ilişkide olmak”, “bir tarihsel durum içinde eylemek”, “tavır almak” “kendisine ve şeylere yönelmek” yüklemeleriyle anılan *Dasein*’dir. Kaygı, *Dasein*’ı etkin eksistens kılan her şeydir. Kaygı kendisine ve en önemlisi Varlık’a soru yöneltebilen *Dasein*’dir. Kaygı bu nedenle faaliyettir, hatta praksistir. *Dasein* sabit, kalıcı bir özünün olmadığını veya özünün sürekli değiştiğinin ve bu özün Varlık’a yöneltilebilir soruyla bağlantılı olarak hep yeniden belirlenmesi gerektiğinin bilincinde olduğu, tüm bunlardan dolayı rahat yüzü görmediği, hep sonunu göremediği bir yolda olduğu için Kaygı’dır. O aynı zamanda bir imkânlar varlığı olduğunun, sürekli arayış ve sorgulama içinde bulunduğunun, hep “yol”da olduğunun “yol”da kalacağına farkında olduğu için Kaygı’dır. Onun, karşısında hep kalıcı değişmez bir tavır alabileceği hep

¹⁰⁶ Özlem, Doğan, *Kaygı ve Tarihsellik; Kaygı*, Doğu Batı Düşünce Dergisi, Yıl:2 Sayı:6, Ankara, 1999, ss. 15-17

aynı kalan bir nesne, bir durum, bir kişi veya olay yoktur. Bu, onun kendisine karşı alacağı tavır içinde geçerlidir. O, bunlarında bilincinde olduğu için Kaygı'dır.¹⁰⁷

Heidegger Kaygı olarak *Dasein* 'ı "teorik" bir söylem içinde belirlemeyi reddeder. Kaygı olarak *Dasein*, hep bir çevre (unwelt), bir hayat dünyası (Lebenswelt) içerisindedir. Ve en önemlisi, onun bir "dünyayı-isteme"si (unwillen) vardır. O dünyayı belli bir heyecan ve iştihak doğrultusunda her ne kadar kalıcı olmadığını bilincinde olsa da biçimlendirme iradesine sahiptir. Onun varlığa yönelttiği soru, teorik olmaktan önce pratik bir sorudur. Onun iştihak ve heyecanlarıyla onun istemesi/iradesi doğrultusunda sorulmuş Varlık sorusu tamda bu nedenle salt teorik bir soru olamaz. "Kaygı" teriminin kendisi durağan bir seyre, temaşaya gönderme yapan "teori"ye (theoria: seyretmek, temaşa etmek, nazar etmek) değil, duyguya, heyecana, iradeye yönelime, iştihaka ve bunların hepsini içerecek şekilde "praksis"e gönderme yapar ve bu theoria'yı mümkün kılan Kaygı'dır, onun istemesi/iradesidir. Bu minvalde yönelimden ve yönelimsellikten bağımsız bir salt "teorik/evrensel doğruluk", şeyleri kendilikleri ile görmeyi sağlayan bir salt "nesnel/evrensel bakış" olamaz.¹⁰⁸

Sartre'ın felsefesinin saçtığı gölgeden kaçmak isteyen savaş sonrası genç Fransız filozoflar kuşağı Heidegger'in 'Hümanizm üzerine Mektup'unu benimsediler ve Sartre'a boyun eğmeksizin yaratıcı bir şekilde çalışabilecekleri bir alan yaratmak için Alman filozoflarının, özellikle Husserl ve Heidegger'in yardımına başvurdular.¹⁰⁹ Bunlardan biri de Hümanizmin insan tasavvurunu reddeden Michel Foucault'dur.

Foucault, hümanizmin Montaigne'e ve çok daha ötelere uzanan, çok eski bir nosyon olduğuna ilişkin varsayıma karşı çıkar; çünkü, "hümanizma" kelimesi Emile Littre tarafından ilk kez 1863-1877 yılları arasında yayımlanan Fransızcanın en kapsamlı sözlüğü Littré'de yoktur. Foucault Hümanist hareketin tarihinin on dokuzuncu yüzyıl olduğunu ve on altıncı, on yedinci yüzyıl kültürlerine yakından bakıldığında bu kültürlerde kelimenin gerçek anlamıyla insanın olmadığı iddia eder. Foucault'ya göre; o

¹⁰⁷ Özlem, *a.g.m.* s. 17-18.

¹⁰⁸ Özlem, *a.g.m.* ss. 17-19.

¹⁰⁹ Baldwin, *a.g.m.* s. 700.

dönemlerde kültür, Tanrı'yla, dünyayla şeylerin benzerliğiyle, uzayın yasalarıyla, elbette bedenle, tutkularla, imgelemele meşguldü. Fakat insanın kendisi kesinlikle yoktu.¹¹⁰

Foucault' 18. yy'dan önce insanın var olmadığını iddia ederken, modern dönem öncesinde; “insanın epistemolojik bilinci diye bir şey”in olmadığını, spesifik olarak insana has bir alanın olmadığını ifade etmektedir. Bu anlamda Rönesans ‘hümanizmi’ ve Klasik ‘rasyonalizm’, dünya düzeninde insana ayrıcalıklı bir alan tahsis edebilecek yeteneklediler; ancak bunlar insanı tasavvur etme yeteneğinden yoksundular. Doğuşu modernliğimizin eşiğini temsil eden ve düşüncemiz üzerindeki hakimiyetini hala sürdüren bu “insan”, “ampirik ile aşkın”dan oluşan bir çiftti; ‘bütün bilgileri mümkün kılan şeyleri bilmemize aracılık eden bir varlık olarak’ insani gerçekliğin inşasıydı. İnsan aynı anda hem bilginin zor nesnesi, hem de bilmenin hükümran öznesidir.”¹¹¹ İnsanın hem nesne hem de özne konumu söz konusu olduğunda hümanizm özneye öncelik vermiştir.

Foucaultcu bir perspektiften baktığımız zaman bu özne bir kurgudur; fakat Batı tarihine baktığımız zaman kendi halinde zararsız bir kurgu değildir. Evet zararsız değildir çünkü özne evrensel bir kritere sahiptir ve böylelikle özne, ‘akıl sahibi varlık’ olarak insandır; bu kurgu karşısında Foucault'nun *Deliliğin Tarihi* adlı çalışmasından hareketle söylersek; Avrupa bu kriteri taşımayan büyük bir kitleyle karşılaşmış ve onları tanımlamakta zorluk çekmiştir, çünkü bu kitle evrensel kriteri sağlayamayan “canlı varlıklar”dır yani *deliler*'dir.

Deliler, biyolojik açıdan insana benzeyebilseler bile “özne-insan” söz konusu olduğunda, kriterden sınıfta kalmaktadırlar; bu da deliler için uzunca bir süre dışlanmaları, uzaklaştırılmaları ve nihayet kapatılmaları anlamına geliyordu. Deliler'in

¹¹⁰ Foucault, Michel, *Felsefe Sahnesi (Seçme Yazılar 5)*, çev. Işık Ergüden, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2004, s. 34.

¹¹¹ Bernauer, W, James, *Foucault'nun Özgürlük Serüveni*, çev. İsmail Türkmen, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2005, s. 135.

akıbetine bakacak olursak onların “özne-insan”la bir noktada eşit şekilde konumlandırıldığını görürüz; bu da aslında her ikisinin de modern bilgi-iktidar rejiminin nesnesi olmaları noktasıdır. Aralarındaki yegane fark “özne-insan” hala hem özne hem nesne konumundayken akıldan yoksun olduktan sonra deliller’in salt nesne konumuna düşmesidir. Fakat bu mesele uzun uzadıya bir incelemeyi gerektirdiği için biz bu kadarıyla yetinip, hümanizmin özne merkezli anlayışına dönersek; Foucault açısından hümanizm, insanoğlunun, modernliğe özgü bir düşünce ve pratik sistemi içine hapsedilmesini temsil ediyordu; ve sistem insanoğlunun o denli bir parçası olmuştu ki, artık hiç kimse bu sistemi bir dizi kapatılma olarak görmüyor, tersine sistem insanoğlunun tözü olarak kucaklanıyordu.¹¹² Foucault mevcut duruma bakarak aslında tam da bu “kriter” misyonunun kendisine yüklenmesiyle aklın hapishaneye tıkıldığını ve bunun en güçlü duvarının da hümanizmin ve bunun çekirdeğindeki insan figürünün olduğunu ileri sürer.”¹¹³

1978’deki ‘Aydınlanma Nedir?’ konferansında, Foucault, ‘Hümanizm diye adlandırılan şey daima din, bilim veya politikadan ödünç alınan belli insan kavramlarına dayanmaya mecburdur. Hümanizm her şeye rağmen başvurmaya mecbur olduğu insan kavramlarını abartmaya ve temize çıkarmaya/haklı çıkarmaya hizmet eder.’¹¹⁴

Hümanizm, Avrupa toplumlarında zaman içinde defalarca boy gösteren bir tema ya da temalar bütünüdür; daima değer yargılarıyla bağlı olan bu temalar, açıktır ki gerek içerikleri gerekse barındırdıkları değerler bakımından büyük değişiklikler gösterir. Dahası, eleştirel bir farklılaşma ilkesi işlevi görürler. On yedinci yüzyılda, kendini Hıristiyanlığın ya da genelde dinin eleştirisi olarak sunan bir hümanizm vardı; asetik ve çok daha Tanrı-merkezli bir hümanizmin (on yedinci yüzyılda) karşısında bir Hıristiyan hümanizmi vardı. On dokuzuncu yüzyılda, bilime karşı düşmanca ve eleştirel yaklaşan kuşkucu bir hümanizm ile tam tersine, bütün umutlarını aynı bilime başka bir

¹¹² Bernauer, *a.g.e.*, s. 14.

¹¹³ A.g.e. s. 34

¹¹⁴ Baldwin, *a.g.m.*, s. 704.

hümanizm ortaya çıktı. Marksizm bir hümanizm olmuştur, aynı şekilde varoluşçuluk ile kişiselcilik de insanların Nasyonal Sosyalizm'in temsil ettiği hümanist değerleri benimsedikleri ve Stalinistlerin kendilerine hümanist adını yakıştırdıkları bir dönem de olmuştur. Bu açıdan baktığımızda, hümanizmle bağıntılı olan her şeyin reddedileceği sonucuna değil; hümanist tematiğin kendi başına bir düşünce eksenini işlevi göremeyecek kadar esnek, çeşitli ve tutarsız olduğu sonucuna varmalıyız.¹¹⁵

Bu açıdan bakıldığında, “Foucault’ya göre, ‘sonuna yaklaşan ve yakın tarihin icadı olan insan’ elbette ki, canlı değildir; o felsefi bir varlıktır. Tarihi açıdan yakın geçmişte icat edilmiş, dil ve kültürün bir varlığıdır ve son dönemlerde hırpalanmış gibi görünmeye ve itiraz edilmeye başlanmıştır.”¹¹⁶ Ve ona göre “insan tıpkı kumsala çizilmiş bir yüz gibi silinmeye mahkumdur. Bu durumda eğer “insan” kavramı sona ermekteyse hümanizm kelimesi tarihsel sözlüklere ve tedavülden kalkmış fikirler müzesine kaldırılmalıdır. Ancak şunu hatırlatmak gerekir; “Hümanizm bir yandan cehaletin, zorbalığın, boş inançların taburlarının hümanizm karşısında sayıca üstün olması ve hümanizmin onlara karşı tek başına durmasından dolayı, hümanizm insani şeref ve özgürlüklerin felsefi şampiyonu olarak el üstünde tutulurken, öte yandan hümanizm, modern toplum ve kültürün baskıcı aldatmalarının, kendi adlarına konuşuluyormuş gibi yapılan insan topluluklarının marjinalleştirilmesi ve bastırılmasının, hatta Faşizmin ve savaşların gaddarlığı yüzünden güdülen kabusların sayesinde oluşan “aydınlanmanın diyalektiği” için ideolojik bir sis perdesi olmakla itham edilmiştir.”¹¹⁷

Hümanizme yapılan tüm bu eleştirilerin yanı sıra onun aslında dünyada yaşanan olumsuzluklara karşı etkili bir eleştiri enstrümanı olduğunu düşünenler de var, bunlardan biri de Edward Said’dir. Ve Said tüm eleştirilere karşı hümanizmi şöyle

¹¹⁵ Foucault, Michel, *Özne ve İktidar*, çev. Osman Akınhay, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2005, s. 186.

¹¹⁶ Davies, Tony, *Hümanizm*, Elips Kitap, Ankara 2010, ss. 113-117.

¹¹⁷ Davies, a.g.e. ss. 9-10.

savunur: “İnsanlık tarihini çirkinleştiren gayri insani uygulama ve adaletsizliklere karşı elimizdeki tek –hatta son bile diyebileceğim– direniştir hümanizm¹¹⁸. Hümanizmin amacı insan emeğinin, insanın kurtuluş ve aydınlanma enerjisinin ve –aynı derecede önemli olmak üzere –insanın kolektif geçmişi ve geçmişi yanlış okumaları ve yanlış yorumlamalarının ürünü olarak daha fazla sayıda meseleyi eleştirel irdelemeye tabi tutmaktır.¹¹⁹ Said hümanizmin antik yunan eserlerinin tercümesine dayandığını hatırlatarak hümanist düşüncede dilin önemini şöyle ifade eder:

Hümanizm, tarihteki dil ürünlerini, başka dillerde ve başka tarihlerde ortaya çıkarılmış dil ürünlerini anlamak, onları yeniden yorumlamak ve onlarla ve onlarla baş etmeye çalışmak için insanın dil yetisinin devreye sokulmasıdır. Benim güncel ilintisini kavradığım kadarıyla, hümanizm ‘biz’im her zaman bildiğimiz ve hissedip düşündüğümüz şeylerin pekiştirilmesi ve olumlanmasının bir yolu değil, tersine, bize metalaştırılmış, paketlenmiş, tartışılmaz sayılan ve kesinlikle eleştirel olmayan bir yaklaşımla kodlaştırılan sabitlikler (bunlara ‘klasikler’ başlığı altında toplanmış şaheserlerde geçenler de dahildir) halinde sunulan şeylerin çoğunu sorgulama, onları ters yüz etme yeniden formüle etmenin bir aracıdır.¹²⁰

Said için bir diğer önemli husus; hümanizmin, Avrupa-merkezci hümanizmin yaptığı gibi diğer kültürleri (özellikle Batılı olmayan Çin, Hindistan, Afrika vb.) dışlamayı gelenek haline getirmesidir. Dolayısıyla hümanizmin özü; insanın tarihinin yalnızca bizim (beyaz, erkek, Avrupalı ve Amerikalı olarak) açımızdan değil, istisnasız herkes açısından da kesintisiz bir kendini anlama ve kendini gerçekleştirme süreci olarak anlamaktır.¹²¹ Eliot ise hümanizmin ilkelerini dogma haline getirenlere karşı

¹¹⁸ Said, Edward, *Şarkiyatçılık*, çev. Berna Ülner, Metis Yayınları, İstanbul, 2008, s. xii.

¹¹⁹ Said Edward *Hümanizm ve Demokratik Eleştiri*, çev. Osman Akınhay, Agora Kitaplığı, İstanbul, 2005 s. 29.

¹²⁰ Said, *a.g.e.* s. 37.

¹²¹ *A.g.e.* s. 34.

teyakkuz halindedir. Hümanizmi tüm hurafelerden arındırmak için hümanizmin işlevlerini Maddeler halinde sıralar.

- I. Hümanizmin işlevi dogmalar ya da felsefi teoriler tedarik etmek değildir. Hümanizm, genel bir kültür olduğundan, felsefi temellerle ilgilenmez; “[saf] akıl’dan ziyade akli selime ilgi duyar. Tam ve kesin tanımlara kalkıştığında kendisi olmaktan çıkar, başka bir şey olur.
- II. Hümanizmin genişliği müsamahayı ve makul düşünmeyi [zihin sağlığını] temin eder. Taassuba karşı mücadele eder.
- III. Dünya genişlik, müsamaha ve makul düşünme [akıl sağlığı] olmaksızın yapamaz; darlık tutuculuk ve taassup olmadan ne kadar yapabilirse o kadar.
- IV. Herhangi bir şeyi çürütmek hümanizmin işi değildir. Onun işi, kültür ve zevki selimle ilgili açık seçik ifade edilemeyen kurallarına göre ikna etmektir. Sözelimi o *Behaviourism* gibi, kanıtlamalar veya safsataları yerle bir etmek peşinde değildir: o işini zevkle, kültürle, eğitilmiş duyarlılıkla yapar. Yapıcı olmaktan ziyade eleştireldir. Toplumsal hayatın ve toplum teorilerinin, siyasi hayat ve siyaset teorilerinin eleştirisi için elzemdir.
- V. Hümanizmin, felsefe veya ilahiyat hakkında müsbet teorileri olamaz. Bütün isteyebileceği, en müsamahakar ruhta, şudur: Şu belirli felsefe veya din uygar mıdır değil midir?
- VI. Hümanizmin yeterli olduğu Hümanist dediğimiz bir insan tipi vardır. Bu değerli bir tiptir.
- VII. Hümanizm, hümanizmi felsefe veya dinin yerine ikame etmek gibi bir niyeti olmayan “saf hümanist”te (a) kendi başına, (b) belirli bir inanç üzerine kurulu mevcut uygarlıkta uzlaştırıcı ve düzeltici bir unsur olarak değerlidir.
- VIII. Hümanizm, son olarak çok küçük bir bireyler azınlığı için geçerlidir. Fakat bu bireyleri bir araya getiren, müşterek bir program veya platforma bağlılık değil, kültürdür. Böyle bir “entelektüel aristokrasi”, “doğuştan aristokrasi”nin bireylerini birbirlerine bağlayan ekonomik bağlardan mahrumdur.¹²²

¹²² Eliot, T, S, maddelerin tamamı için bakınız: “*Hümanizm üzerine ikincil düşünceler*”, *Hümanizmin özü* içerisinde ss. 160-161.

Eliot'un, bu maddeleri sıralayarak, ileri sürdüğü hümanizm, kendi deyimiyle “ümitvar kimseler için herhalde daha inandırıcı gözükecektir.”¹²³ Ancak özellikle 20. yy'da yaşanan dünya savaşları, maruz kalınan atom bombaları düşünüldüğünde, hümanizm, en azından ideolojik “sis perdesi” olarak işlev görerek, masumiyetini kaybetmiştir; Said gibi hümanizmi modifiye ederek, ona tekrar işlerlik kazandırmaya çalışanlar, bir anlamda günah çıkarmaya davet etmektedirler. İstedikleri olsa bile Hümanizm bunca olanlardan sonra ancak bir “tövbekar(!)” kadar masum olabilir. Bu nedenle hem en başından hem de bu çabalarla savunulan hümanizm Foucault'nun dediği gibi “ham hayal”dan öteye gitmez.

¹²³ *A.g.m.* s. 161.

SONUÇ

Antik çağdan başlattığımız tartışmanın en başına dönersek, ortaya çıkan en temel husus Foucaultcu perspektiften bakıldığında modern döneme kadar, hiçbir çağın *episteme*'sinde insanın yer almadığıdır. İnsan modern dönemde ortaya çıkmıştır ve onu “özne” olarak yaratan, psikoloji, sosyoloji gibi sosyal bilimlerdir. Onlar bir anlamda daha önce var olmayan insan tipleri belirler, sınıflandırır ve tanımlarlar.¹ Foucaultcu perspektiften bakıldığında insan bilgi-iktidar rejimi tarafından yeniden üretim süreçlerine tabi tutulmaktadır. Burada insanın anlaşılmasından çok onun sürekli kurgulanması başlı başına bir sorun teşkil etmektedir.

Oysa ki, modern dönemden önce insanın bu şekilde kurgulanması söz konusu olmadığı gibi bunu sürekli yenileyen bir bilgi iktidar rejimi de söz konusudur. Ve bu açıdan bakıldığında Foucault'nun reddettiği şey aydınlanmanın bizatihi kendisi değil, Aydınlanma'nın dogması haline geldiği için Hümanizm ve onun hükümran öznesidir. Bir başka deyişle “insanın ölümü”nü ilan eder. Ve bu ölüm fikriyle tam olarak kastedilen şeyin ne olduğuna bakmamız gerekir, bu fikir öncelikle, düşünce ve eylem için nihai bir temel sağlayabilen modern transandantal ben(self), zaman dışı ve evrensel insan doğası fikriyle ilgili kuşkucu tutumu içeriyor. Bu kuşkucu tutum, neyin evrensel, neyin daimi, tarih dışı bakış açısı, neyin akıl, bilgi ve doğru eylem sayılması gerektiğini belirlemek için nihai noktada başvurabileceğimiz herhangi bir evrensel, daimi görüş noktası, çerçeve veya özle ilgili kuşkuculuktur.² Onaltıncı ve onyedinci yüzyıllarda bu tür kuşkucu saldırılar Ortaçağ dünya-görüşüne, Tanrı vergisi kozmik düzen fikrine karşı getirilmişti. On dokuzuncu yüzyılın sonunda Nietzsche Avrupa kültüründe gücünü kaybetmiş bulunan bir otorite olan Tanrı'nın öldüğü yolundaki ünlü bildirisini ilan edebilmişti. Ve şimdi, yirminci yüzyılın ikinci yarısında bir başka ölümden, tanrının yerine ikame edildiği düşünülen “İnsan”ın ölümünden haberler var.³

¹Benton Ted- Craib, Ian, *Sosyal Bilim Felsefesi-Toplumsal Düşüncenin Felsefi Temelleri*, çev, Ümit Tatlıcan-Berivan Binay, Sentez Yayıncılık, İstanbul, 2008, s. 209.

² Falzon, Christopher, *Foucault ve Sosyal Diyalog-Parçalanmanın Ötesi*, çev, Hüsamettin Arslan, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2001, s. 2.

³ *A.g.e* s. 3.

KAYNAKLAR

- Aydoğan, Ahmet, (der ve çev), Heidegger, Martin-Sartre, J. P.-Eliot, T. S.-Babbing, Irwing, *Hümanizmin Özü*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2002
- Akarsu, Bedia, *Max Scheler'de Kişi Kavramı ve İnsan Olma Sorunu*, İnkılap Kitabevi, İstanbul, 1998
- Althusser, Louis, *Makyevel'in Yalnızlığı-ve Başka Metinler/ Althusser'in Mirası*, çev. Turhan Ilgaz, Alaeddin Şenel, Seda Çarmık, Epos Yayınları, Ankara, 2006
- Arslan, Hüsametdin (der.-çev.), *İnsan Bilimlerine Prolegomena-Dil, Gelenek, Yorum*, Paradigma Yayıncılık, İstanbul, 2002
- , *Hermeneutik ve Hümaniter Disiplinler- Gadamer-Habermas, Gadamer-Ricoeur, Gadamer-Derrida Tartışması*, Paradigma Yayıncılık, İstanbul, 2002
- , *Retorik, Hermeneutik ve Sosyal Bilimler-İnsan Bilimlerinde*
- Bernauer, James, W., *Foucault'nun Özgürlük Serüveni*, çev. İsmail Türkmen, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2005
- Bloch, Ernst, *Rönesans Felsefesi Üzerine*, çev. Hüsen Portakal, Cem Yayınevi, İstanbul, 2002
- Boyne, Roy, *Foucault ve Derrida Aklın Öteki Yüzü*, çev. İsmail Yılmaz, BilgeSu Yayıncılık, 2009
- Retoriğe Dönüş*, Paradigma Yayıncılık, İstanbul, 2002
- Asad, Talal (ed), *Antropoloji ve Sömürgecilik*, çev. Ayşe Karınca, Ütopya Yayınevi, Ankara, 2008
- Buber, Martin, *Tanrı Tutulması*, çev. Abdüllatif Tüzer, Lotus Yayınevi, Ankara, 2000
- Bumin, Tülin, *Tartışılan Modernlik: Descartes ve Spinoza*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1996
- Burke, Peter, *Avrupa'da Rönesans*, çev. Uygur Abacı, Literatür Yayınları, İstanbul, 2003
- , *Montaigne*, çev. Cemal Atila, Altın Kitaplar Yayınevi, İstanbul, 2003
- , *Rönesans*, çev. Özkan :Akpınar, Babil Yayınları, İstanbul, 2000
- Burckhardt, Jacob, *İtalya'da Rönesans Kültürü*, çev. Bekir Sıtkı Baykal, Okuyan Us Yayıncılık, İstanbul, 2010

- Cassirer, Ernst, *Devlet Efsanesi- İnsan Üstüne Bir Deneme*, çev. Necla Arat, Say Yayınları, İstanbul, 2005
- Cevizci, Ahmet, *Aydınlanma Felsefesi*, Ezgi Kitabevi, Bursa, 2002
- , *İlkçağ Felsefesi Tarihi*Asa Kitabevi, Bursa, 2001
- , *Onyedinci Yüzyıl Felsefesi*, Asa Kitabevi, Bursa, 2001
- , *Ortaçağ Felsefesi Tarihi*Asa Kitabevi, Bursa, 2001
- Çotuksöken, Betül, *Felsefe: Özne-Söylem*, İnkılap Kitabevi, İstanbul, 2002
- Davies, Tony, *Hümanizm*, Routledge, New York, 1997
- , *Hümanizm*, çev. Emir Bozkırlı, Elips Kitap, Ankara 2010
- Erasmus, *Deliliğe Övgü*, çev. Nusret Hızır, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 1998
- Falzon, Christopher, *Foucault ve Sosyal Diyalog-Parçalanmanın Ötesi*, çev. Hüsamettin Arslan, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2001
- Foucault, Michel, *Annemi, Kız kardeşimi ve Erkek Kardeşimi Katleden Ben, Pierre Riviere-19. Yüzyılda Bir Aile Cinayeti*, çev. Erdoğan Yıldırım, Ara Yayıncılık, Ankara, 1991
- , *Ben'in Yapımı*, Ara Yayıncılık, çev. Levent Kavas, İstanbul, 1992
- , *Büyük Kapatılma(Seçme Yazılar 3)*, çev. Işık Ergüden, Ferda Keskin Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2005
- , *Cinselliğin Tarihi*, çev. Hülya Uğur Tanrıöver, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2007
- , *Deliliğin Tarihi*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, İmge Kitabevi, Ankara, 2006
- , *Doğruyu Söylemek*, çev. Kerem Eksen, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2005
- , *Entelektüelin Siyasi İşlevi(Seçme Yazılar 1)*, çev. Işık Ergüden, Osman Akınhay, Ferda Keskin, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2005
- , *Felsefe Sahnesi(Seçme Yazılar 5)*, çev. Işık Ergüden, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2004
- , *Hapishanenin Doğuşu*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, İmge Kitabevi, Ankara, 2006

—————, *İktidarın Gözü*(Seçme Yazılar 4), çev. Işık Ergüden, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2007

—————, *Kelimeler ve Şeyler*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, İmge Kitabevi, Ankara, 2006

—————, *Özne ve İktidar*(Seçme Yazılar 2), çev. Işık Ergüden, Osman Akınhay, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2005

—————, *Psikoloji ve Ruhsal Hastalık*, çev. Muhsin Hesapçioğlu, Birey Yayıncılık, İstanbul, 2000

—————, *Sonsuza Giden Dil*(Seçme Yazılar 6), çev. Işık Ergüden, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2006

—————, *This Is Not a Pipe* University of California Press, London, 1983

Foucault, Michel-Chomsky, Noam, *İnsan Doğası-İktidara Karşı Adalet*, Bgst Yayınları, İstanbul, 2005

Foucault, Michel-Gutman, Huck-Hutton, Patrick H, *Kendini Bilmek*, çev. Gül Çağalı Güven, Om Yayınevi, İstanbul, 1999

Frankl, George, *Batı Uygarlığı-Ütopya ve Trajedi*, çev. Yusuf Kaplan, Açılım Kitap, İstanbul, 2003

Fromm, Erich, *İnsan Bilgisi ve Hümanist Planlama*, çev. Acar Doğangün, Arıtan Yayınevi, İstanbul, 1998

Furtun, Ayşen, *Thomas Hobbes ve Doğa Kanunları*, Asil Yayın Dağıtım, Ankara, 2005

Gilson, Étienne, *Tanrı ve Felsefe*, çev. Mehmet S. Aydın, Birleşik Yayıncılık, İstanbul, 1999

Girard, René, *Romantik Yalan ve Romansal Hakikat-Edebi Yapıda Ben ve Öteki*, çev. Orhan Koçak, Metis Yayınları, İstanbul, 2007

Gutting, Gary, *Foucault*, çev. Hakan Gür, Dost Kitabevi, Ankara, 2010

—————, *The Cambridge Companion to Foucault*, Cambridge University Press, Cambridge, 1994

Hazard, Paul, *Batı Düşüncesindeki Büyük Değişme*, çev. Erol Güngör, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 1996

Hünler, Solmaz Zelyut, *Dört Adalı- Hobbes, Locke, Berkeley, Hume*, Paradigma Yayıncılık, İstanbul, 2003

- Jones, W. T., *Klasik Düşünce-Batı Felsefesi Tarihi 1. Cilt*, çev. Hakkı Hünler, Paradigma Yayıncılık, İstanbul, 2006
- , *Ortaçağ Düşüncesi-Batı Felsefesi Tarihi 2. Cilt*, çev. Hakkı Hünler, Paradigma Yayıncılık, İstanbul, 2006
- Kaya, Funda Günsoy, *Felsefe ile Teolojinin Kavşağında Schmitt ve Strauss'ta "Politik Olan"*, Paradigma Yayıncılık, İstanbul, 2010
- Lamont, Corliss, *The Philosophy of Humanism*, Humanist Press, New York 1997
- Luraghi, Raimondo, *Sömürgecilik Tarihi*, çev. Halim İnal, E Yayınları, İstanbul, 2000
- Macey, David, *Michel Foucault*, çev. Zeynep Okan, Güncel Yayıncılık, İstanbul, 2005
- MacIntyre, Alasdair, *Varoluşçuluk*, çev. Hakkı Hünler, Paradigma Yayıncılık, İstanbul, 2001
- May, Todd, *Postyapısalcı Anarşizmin Siyaset Felsefesi*, çev. Rahmi G. Ögdül, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2000
- Memmi, Albert, *Sömürgecinin Portresi Sömürgeleştirenin Portresi*, çev. Şen Süer, Versus Kitap, İstanbul, 2009
- Olgun, Hakan, *Luther ve Reformu-Katolisizm'i Protesto*, Fecr Yayınevi, Ankara, 2001
- , *Sekülerliğin Teolojik Kurgusu Protestanlık*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2006
- Özlem, Doğan, *"Kaygı ve Tarihsellik", "Kaygı"*, Doğu Batı Düşünce Dergisi, Ankara, 1999
- Özcan, Muttalip, *İnsan Felsefesi: İnsanın Neliği Üstüne Bir Soruşturma*, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 2006
- Pascal, Blaise, *Düşünceler*, çev. Metin Karabaşoğlu, Kaknüs Yayınları, İstanbul, 2000
- Pater, Walter, H., *Rönesans*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2002
- Ricoeur, Paul, *Youmların Çatışması*, çev. Hüsamettin Arslan, Paradigma Yayıncılık, İstanbul, 2009
- Poster, Mark, *Foucault, Marksizm ve Tarih*, Otonom Yayıncılık, İstanbul, 2008
- Revel, Judith, *Michel Foucault-Güncelliğin Bir Ontolojisi*, Kemal Atakay, Otonom Yayıncılık, İstanbul, 2006
- Said, Edward, *Hümanizm ve Demokratik Eleştirisi*, çev. Osman Akinhay, Agora Kitaplığı, İstanbul, 2005

- , *Şarkiyatçılık* çev. Berna Ülner, Metis Yayınları, İstanbul, 2008
- Safranski, Rüdiger, *Bir Alman Üstat Heidegger*, çev. Ali Nalbant, Kabalıcı Yayınevi, İstanbul, 2008
- Sargut, Cemalnur (ed.), *İnsan*, Nefes Yayınları, İstanbul, 2008
- Sartre, Jean-Paul, *Bulanık*, Can Yayınları, İstanbul
- Scheler, Max, *Hınç/Ressentiment*, çev. Abdullah Yılmaz, Kanat Kitap, İstanbul, 2004
- , *İnsanın Kozmostaki Yeri*, çev. Harun Tepe, Ayraç Yayınevi, Ankara, 1998
- Skinner, Quentin, *Machiavelli*, çev. Cemal Atila, Altın Kitaplar Yayınevi, İstanbul, 2002
- Tanili, Server, *Yüzyılların Gerçeği v Mirası 3. Cilt 16.-17. Yüzyıllar: Kapitalizm ve Dünya*, Alkim Yayınevi, İstanbul, 2007
- Tekelioğlu, Orhan, *Foucault Sosyolojisi*, Alfa Aktüel, İstanbul, 2003
- Urhan, Veli, *Michel Foucault ve Arkeolojik Çözümleme*, Paradigma Yayıncılık, İstanbul, 2000
- Versényi, Lazslo, *Sokratik Hümanizm*, çev. Ahmet Cevizci, Sentez Yayıncılık, İstanbul, 2007
- Wiener, Peter, F., *Hitlerin Manevi Atası: Martin Luther*, çev. Hakan Olgun, Kaknüs Yayınları, İstanbul, 2002
- Zekiyan, Boğos, *Hümanizm (İnsancılık)*, İnkılap Kitabevi, İstanbul, 2005
- Zweig, Stefan, *Rotterdamlı Erasmus-Zaferi ve Trajedisi*, çev. Ahmet Cemal, Can Yayınları, İstanbul, 2008

ÖZGEÇMİŞ

Doğum Yeri ve Yılı Kars/1982

:

Öğr.Gördüğü Kurumlar	Başlama Yılı	Bitirme Yılı	Kurum Adı
Lise	1996	1999	Cumhuriyet Lisesi
Lisans	2002	2007	Uludağ Üniversitesi

:

Lisans

:

Yüksek Lisans 2007 -----

:

Doktora

:

Medeni Durum Bekar

:

Bildiği Yabancı Diller ve Düzeyi : İngilizce/Orta

Çalıştığı Kurum (lar)	Başlama ve Ayrılma Tarihleri	Çalışılan Kurumun Adı
------------------------------	-------------------------------------	------------------------------

:

1.

Yurtdışı Görevleri

:

Kullandığı Burslar

:

Aldığı Ödüller

:

Üye Olduğu Bilimsel ve Mesleki Topluluklar

:

Editör veya Yayın Kurulu Üyelikleri

:

Yurt İçi ve Yurt Dışında katıldığı Projeler

:

Katıldığı Yurt İçi ve Yurt Dışı Bilimsel Toplantılar:

Yayımlanan Çalışmalar

:

Diğer

:

06/07/2010

Erhan Kuçlu