

noktasız

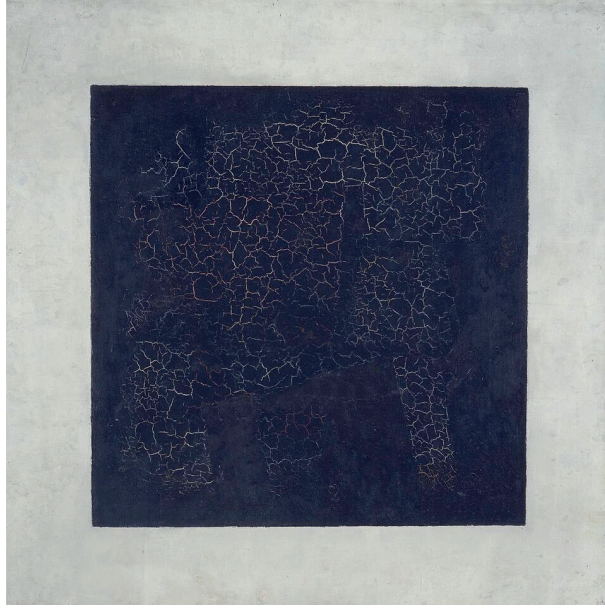
e-ISSN: 2757-7430

düşünce dergisi

sayı 16
güz 2026



belirsizlik



Kazimir Malevich, *Black Square*, 1915.

6 Aylık • Akademik E-Dergi
e-ISSN: 2757-7430

Yayımcı ve Yayın Yönetmeni
Suat Kutay KÜÇÜKLER

Felsefe Alan Editörleri
İrem BAYRAKTAR
Zeynep İlayda ÖZKURT YUMAK

**Mimarlık ve Sanat Tarihi Alan
Editörü**
Hande Beril KÜÇÜKLER

Dil ve Çeviri Editörleri
Dilan BOZKURT
Tuğba PEKPAY

Yayın Kurulu Üyeleri
Buse GÜRELİ
Elif ÖZMEN KAYA

Mizanpaj
Hande Beril KÜÇÜKLER

Yazışma Adresi
iletisim@noktasizdergi.com



Instagram, X, YouTube, Facebook, Twitter /noktasizdergi
www.noktasizdergi.com

Belirsizlik.

Belirsizlik, insan deneyiminin ayrılmaz bir parçasıdır. Bilgi, eylem ve toplumsal düzen sürekli olarak belirsizlik karşısında sınanır. Felsefe tarihi, belirsizliği yönetme çabalarının izini taşır. Bir tarih anlatısı olarak "mitostan logosa geçiş", belirsizliğin giderilmeye çalışıldığı bir evren tasavvuruna da işaret eder. Platon'un idealar kuramından Descartes'ın kesinlik arayışına, modern bilimin yöntemsel iddialarından çağdaş epistemolojinin olasılık ve görelilik vurgularına kadar felsefe tarihi, "belirsizlik" kavramı ışığında ele alınabilir.

Toplumsal bağlamda belirsizlik, modernitenin ayırt edici unsurlarından biridir. Ulrich Beck'in "risk toplumu" kuramı, modern toplumlarda güvenlik ve öngörülebilirlik beklentisinin risklerin ve belirsizliklerin artışıyla koşut olarak geliştiğini gösterir. İklim krizleri, teknolojik dönüşümler, ekonomik dalgalanmalar ve politik istikrarsızlıklar, "hakikat ötesi" kavramıyla anılan günümüzün kolektif belirsizlik deneyimini derinleştirmektedir.

Noktasız Dergi, on altıncı sayısında "belirsizlik" temasını tartışmaya açıyor. İnsan psikolojisinde belirsizlikle baş etme stratejileri nelerdir? Belirsizlik, bireysel varoluşu ve ahlaki eylemi nasıl etkiler? Belirsizlik, sanatta hangi estetik biçimler aracılığıyla ifade edilir? Dijital çağda algoritmalar, yapay zekâ ve büyük veri, belirsizlikle nasıl bir ilişki kuruyor?

Noktasız Dergi; aşağıdaki dizin, veritabanı ve kataloglara dahil edilmiştir:

- Academic Resource Index • Directory of Academic and Scientific Journals • Directory of Open Access Scholarly Resources (ROAD)
- EuroPub: Academic Resource Index • idealonline • The Online Journal Platform and Indexing Association (OJOP) • Hochschulbibliothekszentrum des Landes Nordrhein-Westfalen (hbz) • Système Universitaire de Documentation (SUDOC) • Ulusal Toplu Katalog (TO-KAT)

icindekiler

■ MAKALELER

01

**İSTATİSTİKSEL KESİNLİĞİN TİRANLIĞI: HOMO FABER'DEN
DİJİTAL ALGORİTMALARA MUSİLCİ BİR BELİRSİZLİK
SAVUNUSU**

Dilara ALTUN

■ DÜŞÜNCE YAZILARI

13

**HEIDEGGER'DEN CAMUS'YA; CAMUS'DEN MARCUSE'YE
İNSANDAKİ BELİRSİZLİK SANCILARI**

Ahmet DOĞU

19

**BELİRSİZLİĞİN HUZURSUZLUĞU VE UMUDUN
YANSIMASI**

Almira CAMGÖZLÜ

23

**BİLİNMEYENİ AÇIKLAMA ÇABASI: ANTİK YUNAN DÖNEMİ
MİTOLOJİ ANLAYIŞI VE İLKÇAĞ FİLOZOFLARINDA TANRI-
EVREN DÜŞÜNCELERİ**

Elif ÖZMEN KAYA

29

**KESİNLİK HAPİSHANESİNDEN FİRAR: BİR ÖZGÜRLÜK
ALANI OLARAK BELİRSİZLİK**

Ramazan AKYILDIZ

35

**BELİRSİZLİĞİN POETİKASI: KESİNSİZLİĞİ KUCAKLAYAN
BİR VAROLUŞ TASLAĞI**

Seyit Berker AYDOĞAN

RÖPORTAJ ■

**POLİTİK BELİRSİZLİĞİN KIYISINDA:
BENJAMİN ARDİTİ İLE RÖPORTAJ**

Prof. Dr. Benjamin ARDİTİ ile Röportaj
Röportör: Gülsün ŞEN

39

DOSYA DIŞI

MAKALELER ■

**BİLGİNİN KAYNAĞI ÜZERİNE: GEORGES POLITZER'İN
MATERYALİZMİNE KARŞI İDEALİST BİR SAVUNMA**

Zeynep ORHAN

43

ÇEVİRİ ■

SOSYAL EPİSTEMOLOJİ

Alvin I. GOLDMAN
Çeviri: İrem BAYRAKTAR

53

DÜŞÜNCE YAZILARI ■

**DEĞİŞİM VE DÖNÜŞÜM FARK-INDALIĞI /
ANALİZDEN SENTEZE**

Prof. Dr. Aytül Ayşe CENGİZ

63

**WEHRMACHT - SS AHLAKİ İKİLEMİ: SAVAŞ
SUÇLARI VE NAZİ ALMANYASI**

M. Refik PEKPAY

67

Makale

İstatistiksel Kesinliğin Tiranlığı: Homo Faber'den Dijital Algoritmalara Musilci Bir Belirsizlik Savunusu

Dilara ALTUN

Özet

Belirsizlik, modern düşüncede çoğunlukla giderilmesi gereken bir eksiklik olarak kavranmış; modernite bu belirsizliği teknik ve istatistiksel kesinlik rejimleriyle ikame etmeyi amaçlamıştır. Bu çalışma, modern öznenin belirsizlikle kurduğu ilişkiyi ve bu ilişkinin dijital çağda geçirdiği dönüşümü, yirminci yüzyıl Alman edebiyatının iki temel eseri üzerinden sorunsallaştırmaktadır. Makalede, Max Frisch'in *Homo Faber* (1957) romanında araçsal aklın eleştirisi olarak kurgulanan Walter Faber karakteri ile Robert Musil'in *Niteliksiz Adam* (1930–1943) eserinde "Olasılık Duygusu" (*Möglichkeitssinn*) kavramını savunan Ulrich karakteri karşılaştırmalı olarak ele alınmaktadır. Mevcut çalışma, Frisch'in yarım asır önce bir trajedi olarak kurgula-

DOI: doi.org/10.5281/zenodo.18963768

dığı “hesaplayan insan” figürünün günümüzde dijital algoritmalar, yapay zekâ ve Büyük Veri analitiği vasıtasıyla küresel ölçekte baskın bir normatif rasyonaliteye evrildiğini ortaya koymayı amaçlamaktadır. Karakterler arasındaki bu karşıtlık, araçsal rasyonalitenin sınırlarını ve bu sınırların dışında kalan olasılık alanlarını tartışmaya açarak dijital yönetimselliğe karşı eleştirel bir perspektif sunmaktadır. Makale, dijital rasyonalitenin dayandığı matematiksel olasılık ile Musil’in geliştirdiği varoluşsal imkân anlayışı arasında kavramsal bir ayırım yaparak algoritmik yönetimselliğin belirsizlik alanlarını daraltmak suretiyle özgür irade ve etik eylem imkânlarını tehdit ettiğini ileri sürmektedir. Bu bağlamda, Musilci anlamda “niteliksiz” ve belirlenmemiş kalma hâli, dijital determinizm karşısında etik bir direnç imkânı olarak yeniden değerlendirilmektedir.

Anahtar Kelimeler: Belirsizlik, Homo Faber, Niteliksiz Adam, Dijital Çağ, Algoritmik Yönetimsellik.

Abstract

Uncertainty has largely been conceptualized in modern thought as a deficiency to be eliminated, with modernity aiming to replace this uncertainty through regimes of technical and statistical certainty. This study problematizes the modern subject’s relationship with uncertainty and its transformation in the digital age through two seminal works of twentieth-century German literature. It offers a comparative reading of Walter Faber, the engineer protagonist of Max Frisch’s *Homo Faber* (1957), and Ulrich, the central figure of Robert Musil’s *The Man Without Qualities* (1930–1943). This study aims to demonstrate how the “calculating human”—conceived as a tragedy by Frisch half a century ago—has evolved into a dominant global normative rationality mediated by digital algorithms, artificial intelligence, and Big Data analytics. This comparative analysis serves to bridge the gap between Faber’s ideal of technical certainty and Ulrich’s existential possibilities, thereby providing a theoretical framework to critique the narrowing of human agency in the digital age. By making a conceptual distinction between the mathematical probability of digital rationality and Musil’s existential possibility, the article argues that algorithmic governmentality threatens the potential for free will and ethical action by narrowing the spaces of uncertainty. In this context, the Musilian state of being “without qualities” and remaining undetermined is re-evaluated as a possibility for ethical resistance against digital determinism.

Keywords: Uncertainty, Homo Faber, The Man Without Qualities, Digital Age, Algorithmic Governmentality.

Giriş

İnsanlık tarihi boyunca birey, kaotik bir evren algısı ile bu kaosa rasyonel bir düzen getirme arzusu arasında sürekli bir gerilim içinde var olmuştur. Felsefi antropoloji açısından bakıldığında insanın “dünyaya fırlatılmışlığı” (*Geworfenheit*), zorunlu bir bilgi eksikliğini-başka bir deyişle belirsizliği beraberinde getirir. Gelecek, tanımı gereği henüz gerçekleşmemiş olandır. Bu “henüz olmamışlık” durumu, arkaik dönemlerde mitoloji ve kehanet pratikleriyle, teolojik evrelerde ise kader ve ilahi takdir anlayışıyla ehlileştirilmeye çalışılmıştır. Modernite ise bu ehlileştirme çabasının sekülerleşmesi ve matematikselleşmesi olarak okunmalıdır.

Max Weber’in “dünyanın büyüünün bozulması” (*Entzauberung der Welt*) kavramsallaştırması, yalnızca metafizik açıklamaların terk edilmesini değil; aynı zamanda bilinmeyen yarattığı tekinsizliğin, aklın araçsal kullanımı yoluyla bertaraf edilmesini ifade eder.¹ Descartes’ın metodik şüphesinden aydınlanma düşüncesinin evrensel rasyonalitesine uzanan entelektüel çizgide kesinlik, epistemolojik bir ideal olmanın ötesine geçerek ontolojik bir güvenlik mekanizmasına dönüşmüştür. Özellikle Pierre-Simon Laplace’ın determinist evren tasavvuru, belirsizliğin ilkece ortadan kaldırılabilirliği yönündeki modern tahayyülün doruk noktasını temsil eder.²

Bu bağlamda modern devlet, modern tıp ve modern ekonomi-meşruiyetlerini büyük ölçüde geleceği öngörebilme kapasitesi üzerine kurar. Meteorolojiden sigortacılığa, epidemiyolojiden sosyolojiye kadar pek çok disiplin, belirsizliği olasılık hesapları aracılığıyla yönetilebilir bir risk ka-

tegorisine indirgemektedir. Ian Hacking’in belirttiği üzere, istatistiğin modern yükselişi belirsizliğin bilinemez bir kader olmaktan çıkararak teknik bir sorun hâline getirmiştir.³ Böylece belirsizlik, varoluşsal bir muamma olmaktan ziyade-yeterli veriyle çözülebilecek bir problem olarak kavranmaya başlanmıştır.

Ancak belirsizliğin bütünüyle ortadan kaldırıldığı, her değişkenin önceden hesaplandığı bir dünya tasarımı, paradoksal biçimde insan özgürlüğünün de askıya alınmasını beraberinde getirir. Gelecek bütünüyle öngörülebilir hâle geldiğinde Bergsoncu anlamda oluş (*devenir*) ve süre (*durée*) donar; eylem, mekanik bir nedensellik zincirine indirgenir. Hannah Arendt’in “başlangıç yapabilme yetisi” olarak tanımladığı *natality* kavramı, tam da bu belirlenmemişlik alanına dayanmaktadır. Eylemin etik anlamı, sonucunun önceden tam olarak hesaplanamamasından kaynaklanır.

Bu bağlamda makale, Frisch ve Musil’in belirsizlik anlayışlarını Thomas Mann’ın modern öznenin krizi etrafında şekillenen düşünsel mirasıyla dolaylı bir süreklilik içinde incelemektedir. Belirsizlik ile kesinlik arasındaki bu gerilimli ilişki, yirminci yüzyıl Alman edebiyatının iki anıtsal eseri üzerinden mercek altına alınmaktadır. Max Frisch’in *Homo Faber* romanı, belirsizliği teknik ve istatistiksel kesinlikle bertaraf etmeye çalışan modern öznenin trajedisini temsil ederken Robert Musil’in *Niteliksiz Adam*’ı, belirsizliği varoluşsal bir imkân alanı olarak savunan alternatif bir özne anlayışını ortaya koyar. Yapılan analiz, bu iki karşıt yaklaşımı dijital çağın algoritmik rasyonalitesi bağlamında yeniden düşünerek belirsizliğin yitiminin aynı zamanda etik ve insani olanın yitimi anlamına geldiğini tartışmaktadır.

1 Max Weber, *Sosyoloji Yazıları*, çev. Taha Parla (İstanbul: İletişim Yayınları, 2012), 84.

2 Ian Hacking, *The Taming of Chance* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990), 11.

3 Hacking, *The Taming of Chance*, 1.

Birinci Bölüm: Bir Kaçış Stratejisi Olarak İstatistik: *Homo Faber*'in Trajedisi

1.1. Araçsal Akıl ve Dünyanın Teknik Tahakkümü

Max Frisch, *Homo Faber*'i kaleme aldığı yıllarda Avrupa, İkinci Dünya Savaşı'nın yıkımının ardından teknolojik ilerlemeyi barbarlığa karşı bir kurtuluş vaadi olarak yeniden kutsamaktadır. Romanın başkahramanı Walter Faber, bu tarihsel bağlamın kristalize olmuş bir temsilidir. UNESCO adına çalışan bir mühendis olan Faber, yalnızca mesleki kimliğiyle değil, varoluş tarzıyla da teknik rasyonalitenin cisimleşmiş hâlidir. Hayatı havaa-lanları, baraj şantiyeleri, türbinler ve teknik rapor-lar arasında geçen Faber için dünya, duygusal ve simgesel boyutlarından arındırılmış, neden-sonuç ilişkileriyle işleyen bir sistemdir. Bu varoluş biçimi, Hannah Arendt'in *İnsanlık Durumu*'nda tanımladığı *Homo Faber* figürüyle örtüşmektedir.⁴ Ancak Frisch, bu figürü yaratıcı üretimden ziyade yaşamı teknik bir denetime tabi kılma takıntısı üzerinden sorunsallaştırmaktadır. Faber için dünya, anlamın keşfedildiği bir alan değil; işlevselliğin optimize edildiği bir problemler bütünüdür.

Faber'in doğayla kurduğu ilişki, Martin Heidegger'in tekniğin özü üzerine geliştirdiği "çerçeveleme" (*Gestell*) kavramıyla açıklanabilir.⁵ Doğa, kendi başına değeri olan bir varlık alanı olarak ele alınmaz. Ayrıca enerjiye, verime ve kullanıma açılması gereken bir kaynak deposu (*Bestand*) olarak kavranabilir. Güney Amerika ormanlarına yapılan zorunlu iniş sırasında Faber'in duyduğu rahatsızlık doğanın kontrol edilemeyen, öngörülemez ve belirsiz karakterine yönelmiş modern korkunun bir yansımasıdır. Bu bağlamda "medeniyet", belirsizliğin teknik kesinliğe dönüştürülmesi olarak tanımlanır. Teknik dünya görüşü, Adorno ve Horkheimer'ın *Aydınlanmanın Diyalektiği*'nde eleştirdiği

"araçsal akıl" patolojisiyle örtüşmektedir.⁶ Araçsal akıl, hedeflere ulaşmanın en verimli yollarını hesaplamaktadır. Ancak bu hedeflerin etik, insani ya da varoluşsal anlamını sorgulama kapasitesini yitirir. Faber, teknik problemlere kusursuz çözümler üretirken ölüm, anlam ve sorumluluk gibi belirsizlik içeren soruları sistematik biçimde dışlamaktadır. Onun dünyasında çözümü olmayan sorun yoktur. Yalnızca henüz yeterince veriyle tanımlanmamış problemler vardır.⁷

1.2. Kaderin İnkârı: Seküler Bir İnanç Olarak İstatistik

Walter Faber'in belirsizlikle mücadelesinde başvurduğu temel araç, modernitenin seküler otoritesi hâline gelen istatistiksel düşüncedir. Roman boyunca Faber, kader, talih ve tesadüf gibi kavramları irrasyonel kalıntılar olarak görür ve bu kavramların yerine olasılık hesaplarını ikame eder. Onun dünyasında belirsizlik, metafizik bir sorun değil, teknik bir eksikliktir. Faber'in şu ifadeleri bu yaklaşımın özeti niteliğindedir:

"Ben kadere inanmam. Bir mühendis olarak olasılık hesaplarına alıştım. (...) Olası olmayan şeyin er ya da geç gerçekleşmesi de bir olasılık hesabıdır."⁸

Bu yaklaşımda belirsizlik, geleceğin biline-mezliği olmaktan çıkarak istatistiksel bir dağılıma indirgenir. Yeterli veri sağlandığında, uçak

6 Theodor W. Adorno ve Max Horkheimer, *Aydınlanmanın Diyalektiği*, çev. Nihat Ülner ve Elif Öztarhan Karadoğan (İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2010),

7 Faber'in bu katı ve duygusuz rasyonalizmi, Thomas Mann'ın *Venedik'te Ölüm* (*Der Tod in Venedig*) eserindeki Gustav von Aschenbach karakterinde gördüğümüz o "çileci burjuva disiplinden" (*Leistungsethik*) niteliksel olarak farklıdır. Aschenbach, içindeki kaotik dürtüleri (Dionizyak olanı) estetik bir forma sokmak ve "onurunu" korumak için iradesini kullanırken; Faber, yaşamın belirsizliğini teknik bir prosedüre indirmek ve "işlevselliği" korumak için istatistiği kullanır (bkz. Thomas Mann, *Venedik'te Ölüm*, çev. Behçet Necatigil [İstanbul: Can Yayınları, 2020], 16-18). Mann'da trajik bir varoluş mücadelesi olan "kendini tutma" (*Haltung*) hali, Frisch'te mekanik bir körlüğe dönüşmüştür.

8 Max Frisch, *Homo Faber*, çev. Ogün Duman (İstanbul: Can Yayınları, 2019), 24.

4 Hannah Arendt, *İnsanlık Durumu*, çev. Bahadır Sina Şener (İstanbul: İletişim Yayınları, 2013), 195.

5 Martin Heidegger, *Teknik ve Dönüş*, çev. Necati Aça (Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2005), 25.

kazaları, hastalıklar ya da bireysel felaketler öngörülebilir riskler hâline gelir. Ancak Faber'in gözden kaçırdığı nokta, istatistiğin yalnızca niceliği ölçebildiği; deneyimin biricikliğini ve olayların olumsuzluğunu kavrayamadığıdır. İstatistik, yaşamın genel eğilimlerini betimler; fakat tekil bir yaşamın anlamını açıklayamaz. Faber, hayatı çözülebilir bir denklem olarak ele alırken bu denklemin merkezindeki insan unsurunun indirgenemez belirsizliğini göz ardı eder. Olasılık hesapları, yaşamın gerçekliğini kuşatmak yerine, onu soyutlayarak mesafeli ve steril bir temsil hâline getirir.

1.3. Dolayımlanmış Deneyim: Kamera, Mesafe ve Makineleşme Arzusu

Faber'in belirsizlikten kaçışı yalnızca zihinsel bir strateji değil, aynı zamanda deneyimsel bir mesafelendirme pratiğidir. Roman boyunca boynunda taşıdığı kamera, onun dünyayla kurduğu ilişkinin simgesel bir uzantısıdır. Faber için yaşamak, doğrudan deneyimlemekten ziyade kaydetmek, dondurmak ve arşivlemektir. Kamera, dünya ile özne arasına girerek belirsizliği filtreleyen teknik bir araca dönüşür. Bu mesafe, deneyimin duygusal yükünü askıya alır. Olan biten, artık yaşanan bir olay değil; teknik olarak yeniden üretilebilir bir görüntüdür. Böylece Faber, dünyayı "görmekten" çok "görüntülemekle" yetinir. Deneyim, anlam üretme süreci olmaktan çıkarak veri üretimine indirgenir.

Faber'in bu eğilimi, kendisinin açıkça dile getirdiği makineleşme arzusuyla tamamlanır.⁹ Yorulmayan, hissetmeyen ve hata yapmayan bir varlık olma isteği, insan olmanın getirdiği kırılmalardan duyulan rahatsızlığın ifadesidir. Duygular, Faber için kontrol edilemeyen ve dolayısıyla tehditkâr unsurlardır. Hissetmek, belirsizliğe açılan bir kapıdır. Makineleşme ise bu kapının kapatılması anlamına gelir. Bu bağlamda Faber'in ideali, insanın özne olmaktan çıkıp işlevsel bir me-

kanizmaya dönüşmesidir.

1.4. İstatistiğin İflası: Doğa, Beden ve Trajik Çözüm

Romanın trajik yapısı, Faber'in kurduğu teknik kesinlik evrenini ironik bir biçimde çözer. Bir dizi tesadüf sonucu Sabeth ile kurduğu ilişki, istatistiksel aklın öngöremeyeceği bir kader ağına dönüşür. Faber'in hesaplayamadığı şey, yalnızca karşılaşmanın olasılığı değildir; bu karşılaşmanın taşıdığı varoluşsal sonuçlardır. Sabeth'in ölümü, Faber'in denetim alanı dışında kalan iki unsurun birleşimiyle gerçekleşir: doğa ve kaza. Yılan sokması ve düşme, teknik rasyonalitenin kapsayamadığı belirsizlik biçimleridir. Bu noktada Frisch, teknik akıl ile mitolojik kader anlayışını bilinçli biçimde karşı karşıya getirir. Olasılık hesapları, yaşamın tekil trajedisini açıklamakta yetersiz kalır.

Belirsizlik, nihayetinde Faber'in kendi bedninde somutlaşır. Mide kanseri, teknik aklın ve makineleşme arzusunun karşısında direnen biyolojik bir gerçekliktir. Faber, bedensel belirtileri uzun süre istatistiksel rahatlatmalarla bastırır ancak beden, hesaplanabilir bir sistem değildir. Burada beden, teknik öznenin bastırmaya çalıştığı doğallığın geri dönüşü olarak ortaya çıkar.¹⁰ Sonuç olarak *Homo Faber*, teknik aklın zaferini değil, yaşamın indirgenemez belirsizliği karşısındaki iflasını görünür kılmaktadır. Faber'in trajedisi, belirsizliği ortadan kaldırmaya çalışırken ona karşı körleşmiş olmasıdır. Bu körlük, onu etik bir özne olmaktan uzaklaştırarak kendi felaketine rasyonel bir kesinlikle ilerleyen bir trajedi figürüne dönüştürür.

Faber'in istatistiksel dünya görüşü, klasik de-

¹⁰ Burada yaşanan bedensel yıkım, Thomas Mann'ın *Büyülü Dağ* (*Der Zauberberg*) eserinde Hans Castorp'un deneyimlediği türden bir aydınlanma veya tinsel bir derinleşme (*Bildung*) aracı değildir. Mann'da hastalık, karakteri zamanın ve yaşamın belirsiz doğasıyla felsefi bir yüzleşmeye çağırıp onu dönüştürürken; Faber için hastalık sadece istatistiksel bir sapma, giderilemeyen bir "hata" ve teknik bir iflastır (Hastalık ve tinsel gelişim izleği için bkz. Thomas Mann, *Büyülü Dağ*, çev. İris Kantemir [İstanbul: Can Yayınları, 2018], Cilt I, 15-20).

⁹ Frisch, *Homo Faber*, 68.

terminist evren tasavvurunun sekülerleşmiş bir devamı olarak okunabilir. Her ne kadar olasılık hesaplarına dayansa da bu yaklaşım, geleceği geçmişin ölçülebilir uzantısı olarak varsayar. Bu nedenle Faber'in rasyonallitesi, görünürde olasılıksal olsa da ontolojik düzlemde belirlenimci bir karakter taşır. Belirsizlik, burada geçici bir veri eksikliği olarak düşünülür; varlığın yapısal bir boyutu olarak değil.

İkinci Bölüm: Bir Özgürlük Alanı Olarak Belirsizlik: Musil ve “Olasılık Duygusu”

2.1. Kakania'nın Alacakaranlığında “Niteliksiz” Bir Özne

Max Frisch'in *Homo Faber*'i, teknik ilerlemeye duyulan savaş sonrası güvenin eleştirisi olarak okunabilecek bir metindir. Robert Musil'in *Niteliksiz Adam*'ı (*Der Mann ohne Eigenschaften*) ise bu güvenin tarihsel ve ontolojik temellerinin çözülme başladığı bir dönemin panoramasını sunmaktadır. Romanın geçtiği Avusturya-Macaristan İmparatorluğu, Musil'in ironik adlandırmasıyla “Kakania”, yalnızca siyasal bir yapının değil, aynı zamanda modern öznenin istikrarlı kimlik tasavvurunun da dağılmakta olduğu bir eşiği temsil eder.¹¹

Bu bağlamda Ulrich, modern öznenin belirlenmiş niteliklerini bilinçli olarak askıya alan bir figür olarak ortaya çıkar. Matematik eğitimi almış, entelektüel kapasitesi yüksek olmasına rağmen, kendisini kalıcı bir meslek, ahlaki rol ya da karakter tanımla ile özdeşleştirmeyi reddeder. Musil'in Ulrich'i “niteliksiz” olarak tanımlaması, gündelik anlamda bir eksiklik ya da yetersizlik durumuna işaret etmez. Onun niteliksizliği, Ernst Mach'ın “benliğin kurtarılamazlığı” (*Das unrettbare Ich*) teziyle paralel bir düzlemde verili bir kimliğe sığınmayı reddeden deneysel bir varoluşu temsil eder. Ulrich için benlik, dondurulmuş bir nitelikler

toplamı değil, Machçı anlamda sürekli yer değiştiren duyular ve ihtimaller kümesidir ve belirlenmiş kimliklere direnç gösteren bilinçli bir varoluş tavrına işaret eder. O, Faber gibi “olmuş bitmiş” bir adam değildir. Aksine daima “olmakta olan” bir süreçtir.¹²

Modern toplum, bireyden kendisini tanımlamasını, sınıflandırılabilir ve öngörülebilir bir kimlik altında konumlanmasını talep eder. Bir “niteliğe” sahip olmak, aynı zamanda toplumsal beklentiler doğrultusunda sabitlenmiş olmak anlamına gelir. Musil'in eleştirisi tam da bu noktada yoğunlaşır: Ulrich'in niteliksizliği, onu toplumsal rollerin ve ahlaki şemaların dışına yerleştirerek varoluşu tamamlanmış bir form yerine açık bir süreç olarak düşünmeye imkân tanır. Bu yönüyle Ulrich, Faber'in teknik kesinliğiyle donatılmış öznesinin karşısında belirsizliği koruyan bir varoluş biçimini temsil eder. Musil'in betimlediği Kakania bürokrasisi, her şeyi kayıt altına alma tutkusuyla, bugünün “Veri İmparatorluğu”nun arkaik bir prototipini sunar. Kakania'nın hantal sınıflandırma çabası, dijital çağda algoritmik sistemlerin veri madenciliği üzerinden yürüttüğü kusursuz profillemeye pratiğine evrilmiştir.

2.2. “Gerçeklik Duygusu”na Karşı “Olasılık Duygusu”

Musil'in düşünsel evreninin merkezinde yer alan “Olasılık Duygusu” (*Möglichkeitssinn*), *Niteliksiz Adam*'ın en temel kavramsal katkılarlarından biridir. Bu kavram, verili gerçekliği mutlak ve zorunlu bir düzen olarak kabul eden “Gerçeklik Duygusu”-

12 Ulrich'in bu tutumu, Thomas Mann'ın Tonio Kröger karakterinde somutlaşan o klasik “Sanatçı-Burjuva” çatışmasının ötesine geçer. Tonio Kröger, bu çatışmayı “Ben yoldan çıkmış bir burjuvayım” (*Ich bin ein verirrtter Bürger*) sözleriyle ifade ederek, hâlâ bir kökene (burjuva ahlakına) duyduğu aidiyet sancısını dile getirir (bkz. Thomas Mann, *Tonio Kröger*, çev. Fatih Özgüven [İstanbul: Can Yayınları, 2019], 45). Oysa Musil'in Ulrich'i, bütünlüklü bir kimliğe sahip olma fikrinin bizi kendisini reddeder. Dolayısıyla *Niteliksiz Adam*, Mann'ın tasvir ettiği modern özne krizinin (*Krise*) bir sonraki ve daha radikal aşaması olan “çözülüş”e (*Auflösung*) işaret eder.

11 Robert Musil, *Niteliksiz Adam I*, çev. Ahmet Cemal (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2020), 33.

na (*Wirklichkeitssinn*) karşı geliştirilmiştir. Ulrich için dünya, kaçınılmaz olarak olduğu gibi olmak zorunda olan bir yapı değildir. Gerçekleşmiş olanın, gerçekleşmemiş olanlar arasından yalnızca biri olduğu olumsal bir alandır. Olasılık duygusu, olan biteni nihai bir zorunluluk olarak değil, “başka türlü de olabilirdi” düşüncesi üzerinden kavrar. Musil, bu yeteneğe sahip insanı şöyle tanımlar:

“Eğer gerçeklik duygusu varsa, bir de olasılık duygusu olmalıdır. (...) Olasılık duygusuna sahip birisi, örneğin şunları söyler: Burada bu olay olacağına, olması gereken başka bir olay olabilirdi.”¹³

Bu yaklaşım, gerçekliği sabitleyen determinist yorumları askıya alır ve dünyayı değiştirilebilir, yeniden kurgulanabilir bir süreç olarak ele alır. Musil, bu kavramsallaştırmayla yalnızca epistemolojik bir alternatif sunmaz; aynı zamanda etik ve varoluşsal bir pozisyon geliştirir. Ulrich açısından belirsizlik, bilgi eksikliğinden kaynaklanan bir sorun değil, varlığın kurucu bir boyutudur. Gerçekleşmemiş olan, bastırılmış olan ya da ertelenmiş olan imkânlar, en az gerçekleşmiş olan kadar anlamlıdır. Bu yaklaşım, hakikatin tekilliğine karşı yorumun çoğulluğunu savunur ve özneyi sabitlenmiş anlamlardan özgürleştirir. Bu bağlamda olasılık duygusu, dünyayı katı bir nesnellik alanı olmaktan çıkararak sürekli yeniden biçimlendirilebilen bir deney alanı olarak düşünmeye imkân tanır.

Musil’in “olasılık duygusu”, istatistiksel ihtimaller toplamına indirgenemez. Buradaki imkân, Heideggerci anlamda *Dasein*’in kendini henüz gerçekleşmemiş olan üzerinden kurabilme kapasitesine yakındır. Olasılık, gerçekleşme ihtimali yüksek olanı; imkân ise gerçekleşmemiş olanın hâlâ mümkün kalmasını ifade eder. Bu nedenle Musil’in savunduğu belirsizlik, bilgi eksikliğinden değil, varlığın açıklığından kaynaklanır.

2.3. Bir Yaşam Pratiği Olarak Denemecilik

¹³ Musil, *Niteliksiz Adam I*, 46.

(Essayismus)

Musil’in olasılık anlayışı, yalnızca teorik bir kavram olarak kalmaz; Ulrich’in yaşam tarzında somutlaşan metodolojik bir tavra dönüşür. Bu tavır, Musil’in “denemecilik” (*Essayismus*) olarak adlandırdığı yaklaşımda ifadesini bulur. Deneme, kesin sonuçlara ulaşmayı amaçlamaz; aksine “bir cismin kesin olarak kavranamayan bir niteliğini, birçok yönden yakalama girişimidir”¹⁴ ve nihai yargıyı askıya alır. Söz konusu metodoloji, Theodor W. Adorno’nun kesinlik karşıtı bir direniş ve dogmatizme karşı bir saygısızlık olarak gördüğü deneme formuyla derin bir akrabalık taşır.¹⁵ Ulrich için yaşam, tamamlanması gereken bir proje olmaktan ziyade sürekli sınanan bir hipotezler dizisidir. Onun bu tercihi, hayatı sabit bir veri kümesi değil, ucu açık bir “deneysel yaşam” alanı olarak kuran Nietzscheci perspektifle paralellik arz eder.¹⁶ Faber’in eylemleri belirli hedeflere ulaşmayı amaçlayan teknik müdahalelerken Ulrich’in eylemleri olasılıkları araştıran geçici yönelimlerdir. Denemecilik, belirsizliği bastırmak yerine onunla birlikte düşünmeyi gerektirir.

Denemeciliğin getirdiği bu esneklik, ahlaki yargıların askıya alınmasını da beraberinde getirir. Ulrich, bireyleri katı normatif çerçeveler içinde değerlendirmekten kaçınır; eylemlerin ardındaki olası koşulları ve başka türlü olabilme ihtimallerini dikkate alır. Bu tutum, kesin yargıların şiddetine karşı, belirsizliğin açtığı anlayış alanını savunur. Musil’e göre insan eylemleri, teknik nedensellik zincirlerine indirgenemeyecek ölçüde karmaşık ve amorfur. Çünkü “bir insan eyleminin hakikati, o eylemin nedenlerine ve amaçlarına asla bütünüyle sığmaz.”¹⁷

¹⁴ Musil, *Niteliksiz Adam I*, 256.

¹⁵ Theodor W. Adorno, *Edebiyat Notları*, çev. Orhan Koçak ve Suna Güven (İstanbul: Metis Yayınları, 2018), 23-25.

¹⁶ Friedrich Nietzsche, *Şen Bilim*, çev. Ahmet İnam (İstanbul: Say Yayınları, 2016), 118.

¹⁷ Musil, *Niteliksiz Adam I*, 128.

2.4. Belirsizliğin Sınırı: Eylemsizlik ve Askıda Kalma Riski

Musil, olasılık duygusunu mutlak bir özgürlük vaadi olarak sunmamaktadır. Fakat bu yaklaşımın içerdiği risklerin de farkındadır. Sürekli “başka türlü de olabilir” düşüncesi, özneyi karar verememe ve eylemsizlik durumuna sürükleyebilir. Ulrich’in roman boyunca pek çok girişimi yarım bırakması, bu askıda kalma hâlinin somut bir göstergesidir. Bu durum, Ulrich’i zaman zaman yaşamdan geri çekilmiş, gerçekliğe mesafeli bir gözlemci konumuna iter.¹⁸ Faber’in trajedisi kontrolsüz bir eylemlilikten kaynaklanırken, Ulrich’in açmazı aşırı düşünümSELLikten doğar. Musil, bu iki uç arasında hassas bir denge arayışındadır. Bununla birlikte Musil, modern dünyanın hız ve verimlilik takıntısı karşısında bu duraksamayı etik bir imkân olarak düşünmektedir. Her kararın hızla verilmesinin beklendiği bir bağlamda tereddüt etmek, otomatikleşmiş bir yaşama katılmayı reddetmenin bir yolu hâline gelir. Bu bağlamda belirsizlik, nihilist bir kaçış olmaktan ziyade sorumluluğu özneye geri yükleyen zorlayıcı bir varoluş biçimidir. Etik eylem, ancak sonucunun önceden kesin olarak bilinemediği bir belirsizlik alanında mümkün hâle gelir.

Üçüncü Bölüm: Dijital Çağın “Faber”leri: Olasılık Hesabından Varoluşsal Yitime

3.1. Yeni Homo Faber: Algoritmik Yönetimsellik ve Veri Temelli Rasyonalite

18 Ulrich’in bu “eylemsiz gözlemci” konumu, Thomas Mann’ın *Büyülü Dağ* (*Der Zauberberg*) romanındaki başkâhraman Hans Castorp ile güçlü bir fenomenolojik akrabalık taşır. Castorp da modern burjuva dünyasının (Düzlük / *Flachland*) dayattığı zaman, hız ve kariyer baskısından kaçarak Sanatoryumun “zamansızlığına” sığınır ve eylemi askıya alır. Ancak Mann, Castorp’un eylemsizliğini klasik bir “oluşum” (*Bildung*) süreci olarak kurgularken; Musil, Ulrich’in duraksamasını ucu açık bir “deney” (*Experiment*) olarak sunar (Mann’ın zaman algısı ve eylemsizliğin dönüştürücü gücü üzerine analizleri için bkz. Thomas Mann, *Büyülü Dağ*, çev. İris Kantemir [İstanbul: Can Yayınları, 2018], Cilt I, 145-155). Her iki yazar için de “durmak”, modernitenin hız dayatmasına karşı ontolojik bir direniştir.

Frisch ile Musil arasında kurulan kuramsal gerilim, dijital çağda edebi bir karşıtlığın ötesine geçerek gündelik yaşamı yapılandıran bir gerçeklik hâline gelmiştir. Homo Faber’de bireysel bir dünya görüşü olarak sunulan istatistiksel rasyonalite, bugün algoritmik yönetimsellik olarak adlandırılan yeni bir iktidar biçiminin temel mantığını oluşturmaktadır. Walter Faber’in sınırlı teknik araçlarının yerini, büyük ölçekli veri işleme sistemleri ve yapay zekâ uygulamaları almıştır. Ancak belirsizliği ortadan kaldırma yönündeki ontolojik niyet değişmemiştir.¹⁹

Antoinette Rouvroy’nun kavramsallaştırdığı algoritmik yönetimsellik, bireyi hukuki ya da etik bir özne olarak değil, davranışsal verilerden türetilmiş geçici profiller toplamı olarak ele alır.²⁰ Bu bağlamda dijital özne, eyleyen bir failden ziyade öngörülebilir bir veri örüntüsüne indirgenir. Bu süreç, bireysel deneyimin belirsizlik içeren boyutlarını sistematik olarak dışlamaktadır.

Shoshana Zuboff’un “gözetim kapitalizmi” olarak tanımladığı yapı, davranışların yalnızca izlenmesiyle yetinmez; aynı zamanda gelecekteki tercihlerin önceden modellenmesini ve yönlendi-

19 Ulrich’in bu “eylemsiz gözlemci” konumu, Thomas Mann’ın *Büyülü Dağ* (*Der Zauberberg*) romanındaki başkâhraman Hans Castorp ile güçlü bir fenomenolojik akrabalık taşır. Castorp da modern burjuva dünyasının (Düzlük / *Flachland*) dayattığı zaman, hız ve kariyer baskısından kaçarak Sanatoryumun “zamansızlığına” sığınır ve eylemi askıya alır. Ancak Mann, Castorp’un eylemsizliğini klasik bir “oluşum” (*Bildung*) süreci olarak kurgularken; Musil, Ulrich’in duraksamasını ucu açık bir “deney” (*Experiment*) olarak sunar (Mann’ın zaman algısı ve eylemsizliğin dönüştürücü gücü üzerine analizleri için bkz. Thomas Mann, *Büyülü Dağ*, çev. İris Kantemir [İstanbul: Can Yayınları, 2018], Cilt I, 145-155). Her iki yazar için de “durmak”, modernitenin hız dayatmasına karşı ontolojik bir direniştir.

20 Bu süreklilik, Faber’in “teknik dünya görüşü” ile bugünün “veri-izm” (*Dataism*) anlayışı arasındaki tarihsel akrabalığı gösterir. Faber, yaşadığı trajediyi (Hanna’nın ölümünü) bir kader değil, sadece bir “hesaplama hatası” veya “veri eksikliği” olarak görüyordu. Bugünün algoritmik mantığı, Faber’in o dönemde sınırlı araçlarla hayal ettiği eksiksiz hesaplama idealini, devasa işlem gücüyle gerçekleştirmeyi vaat eder. Yani dijital çağ, Faber’in ilkel araçlarla (kamera, daktilo, cetvel) kurmaya çalıştığı denetim mekanizmasının, teknolojik olarak kusursuzlaştırılmış halidir.

rilmesini hedefler. İnsan deneyimini hammadde olarak kullanır.²¹ Böylece istatistik, Faber'in dünyasında olduğu gibi yalnızca açıklayıcı bir araç olmaktan çıkar, normatif bir yönlendiriciye dönüşür. Belirsizlik bu düzende bir imkân değil, giderilmesi gereken bir risk olarak kodlanır.

3.2. Matematiksel Olasılık ile Varoluşsal İmkân Arasındaki Ayrım

Dijital teknolojilerin savunucuları, algoritmik sistemlerin determinist değil, olasılıksal temellere dayandığını ileri sürer. Ancak bu noktada, matematiksel olasılık ile Musil'in geliştirdiği varoluşsal imkân anlayışı arasındaki fark belirleyici hâle gelir.

Algoritmik olasılık, geçmiş verilerden hareketle geleceği en muhtemel senaryoya indirgemeyi amaçlar.²² Algoritmik sistemler determinist olduklarını iddia etmezler; aksine olasılıksal çalıştıklarını vurgularlar. Ne var ki olasılıksal olmak belirlenimci olmamak anlamına gelmez. Geleceğin en muhtemel senaryoya indirgenmesi, alternatif ihtimallerin fiilen görünmez kılınması sonucunu doğurur. Böylece davranış, açık bir imkân alanı olmaktan çıkarak istatistiksel normlara göre yönlendirilen bir tekrarlar dizisine dönüşür. Bu yaklaşım, geleceği açık bir imkân alanı olarak değil, geçmişin istatistiksel devamı olarak kurgulamaktadır. Oysa Musil'in olasılık duygusu, gerçekleşmemiş olanın hatta istatistiksel olarak "imkânsız" görünenin de düşünce alanında korunmasını talep eder. Bu bağlamda dijital rasyonalite, olasılığı kullanarak imkânı sınırlamaktadır. Muhtemel olan, mümkün olanın yerini alır. Gelecek, geçmişten radikal bir kopuş ihtimali olmaktan çıkarak

optimize edilmiş bir tekrarlar dizisine dönüşür.²³ Böylece Musilci anlamda belirsizlik, teknik olarak yönetilen bir fazlalık hâline gelir.

3.3. Ölçülmüş Beden ve Biyolojik Belirsizliğin Aşınması

Faber'in trajedisinde beden, teknik akla direnen son alan olarak belirir. Dijital çağda ise bu alan da giderek veri temelli rasyonaliteye dâhil edilmektedir. Akıllı saatler, sağlık uygulamaları ve biyometrik izleme sistemleri, bedeni sürekli ölçülen ve değerlendirilen bir performans nesnesine dönüştürür.²⁴ "Ölçülmüş benlik" yaklaşımı, bedensel deneyimi öznel bir his alanı olmaktan çıkararak sayısal göstergeler toplamına indirger. Sağlık, bu bağlamda, hissedilen bir durum değil, takip edilen bir veri dizisi hâline gelir. Hastalık ve ölüm, biyolojik belirsizlikler olmaktan ziyade yönetilebilir riskler olarak ele alınır.²⁵ Bu süreç, bedenin sürpriz yapabilme kapasitesini sınırlamaktadır. Faber'in bedeninde beklenmedik biçimde ortaya çıkan hastalık, dijital öznenin dünyasında önceden modellenmiş bir olasılığa dönüştürülür.²⁶ Ancak bu denetim vaadi, belirsizliği ortadan kaldırmak yerine onunla yüzleşme kapasitesini zayıflatır.

3.4. Denemeciliğin Sonu ve Profilleşmiş Öznenin Doğuşu

Dijital optimizasyon kültürü, Musil'in denemecilik anlayışını yapısal olarak geçersiz kılar. Deneme, yanılma ve sapma ihtimalini içerirken; algoritmik yönlendirme, tercihleri önceden filtreleyerek belirsizliği en aza indirmeyi hedefler. Haritalar, öneri sistemleri ve kişiselleştirilmiş içerikler, deneyimi güvenli ve öngörülebilir rotalara hapseder.²⁷ Bu bağlamda özne, niteliksiz ve açık bir varlık olmaktan çıkarak profillenmiş bir

21 Antoinette Rouvroy ve Thomas Berns, "Algorithmic Governmentality and Prospects of Emancipation," *Réseaux* 177, no. 1 (2013): 163.

22 Cathy O'Neil, *Matematiksel İmha Silahları: Büyük Veri Eşitsizliği Nasıl Artırıyor ve Demokrasiyi Nasıl Tehdit Ediyor?*, çev. Akın Emre Pilgir (İstanbul: Can Sanat Yayınları, 2020), 45.

23 Byung-Chul Han, *Psikopolitika: Neoliberalizm ve Yeni İktidar Teknikleri*, çev. Haluk Barışcan (İstanbul: Metis Yayınları, 2019), 22.

24 Han, *Psikopolitika*, 59.

25 O'Neil, *Matematiksel İmha Silahları*, 165.

26 Bkz. Frisch, *Homo Faber*, 185.

27 Zuboff, *Gözetim Kapitalizmi Çağı*, 340.

veri nesnesine dönüşür. Sahip olunan nitelikler çoğaldıkça, hareket alanı daralır. Dijital rasyonalite, serüveni ortadan kaldırarak yaşamı optimize edilmiş bir senaryoya indirger. Bu durum, modern çağın yeni trajedisini oluşturur: Hesaplanmamış anların, rastlantıların ve belirsizlik boşluklarının giderek yok olması. Böylece insan, Ulrich'in olasılıklar dünyasından uzaklaşarak Faber'in kesinliklerle örülmüş ama anlamdan yoksun evrenine yerleşir. Bu trajedi, yazarların estetik tercihlerinden ziyade karakterlerin ontolojik seçimlerinden doğar. Faber, dünyayı hesaplanabilir bir nesne olarak gören teknik aklın çıkmazını; Ulrich ise gerçekliği askıya alan olasılık duygusuyla bu kuşatmanın dışına taşma imkânını temsil eder.

Sonuç: Belirsizliğin İadesi ve Etik Bir Direniş Olarak Niteliksizlik

Belirsizlik, modern düşüncede bastırılan bir zayıflık değil, insan özgürlüğünün kurucu bir boyutudur. Max Frisch'in *Homo Faber*'i, belirsizliği teknik kesinlikle ikame etme çabasının bireysel düzeydeki trajik sonuçlarını görünür kılar. Robert Musil'in *Niteliksiz Adam*'ı, belirsizliği koruması gereken bir varoluş alanı olarak yeniden düşünmeye imkân tanır. Dijital çağda algoritmik rasyonalite, belirsizliği verimsizlik olarak kodlayarak yaşamın tüm alanlarını öngörülebilirlik mantığına tâbi kılmaktadır. Bu süreç, özgürlüğü artırmak yerine özneyi geçmiş davranışlarının istatistiksel izdüşümüne indirgeme riski taşır. Gelecek, bu bağlamda açık bir imkân alanı olmaktan çıkarak önceden modellenmiş bir olasılıklar dizisine dönüşmektedir.

Musil'in olasılık duygusu ve niteliksizlik kavramları, bu indirgemeci eğilime karşı etik bir direnç noktası sunar. Belirsizlik içinde kalmak, konforlu bir durum değildir; kaygı, tereddüt ve karar zorluğunu beraberinde getirir. Ancak bu zorluk, öznenin hâlâ seçim yapabilen bir fail olduğunun

da göstergesidir. Bu durum, belirsizliğin yalnızca felsefi bir sorun olarak değil, aynı zamanda politik ve estetik bir mesele olarak da yeniden düşünülmelerini gerekli kılmaktadır.

Eğer özgürlük, yalnızca seçenekler arasından seçim yapma kapasitesi değil, aynı zamanda seçeneklerin henüz belirlenmemiş olmasını gerektiriyorsa algoritmik rasyonalitenin geleceği istatistiksel örüntülere sabitlemesi özgürlüğün koşullarını dönüştürmektedir. Bu dönüşüm, bireyi zorunlu olarak belirlenmiş kılmasa da onun eylem ufkunu daraltır. Bu nedenle belirsizliği savunmak, teknik ilerlemeye karşı romantik bir tepki değil; özgürlüğün ontolojik koşullarını koruma çabasıdır.

Sonuç olarak belirsizlik, giderilmesi gereken bir eksiklik değil; aksine insani olanın ortaya çıktığı zorunlu bir aralıktır. Dijital çağda felsefenin temel görevi, bu aralığın değerini yeniden görünür kılmaktır. İnsan, tamamen hesaplanabilir hale geldiğinde değil, hesaplanamayan yönlerini koruyabildiği ölçüde özgür kalır. Musilci anlamda niteliksiz kalma ısrarı, bu özgürlüğün güncel koşullar altında alabileceği en tutarlı etik direnç biçimidir. Federico Campagna'nın işaret ettiği üzere, her şeyin ölçülebilir kılındığı bu teknik dünya karşısında Ulrich'in niteliksizliği, varoluşun belimlenemez (*ineffable*) özünü koruma çabasıdır.²⁸ Bu tutum, dünyayı Hans Vaihinger'in tabiriyle bir “-mış gibi” (*as-if*) alanı olarak yeniden inşa ederek, algoritmik tiranlığın dayattığı katı determinizme karşı felsefi bir kalkan oluşturur. Belirsizliği savunmak, yaşamı optimize edilmiş bir senaryo olmaktan çıkarıp rastlantının kurucu boşluğuna iade etmektir. Zira insan, ancak hesaplanmadığı sürece özgürdür.

28 Federico Campagna, *Teknik ve Büyü: Gerçekliğin Yeniden İnşası*, çev. Zehra Savan (İstanbul: VakıfBank Kültür Yayınları, 2021), 282.

Kaynakça

- Adorno, Theodor W., ve Max Horkheimer. *Aydınlanmanın Diyalektiği*. Çeviren Nihat Ülner ve Elif Öztarhan Karadoğan. İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2010.
- Adorno, Theodor W. *Edebiyat Notları*. Çeviren Orhan Koçak ve Suna Güven. İstanbul: Metis Yayınları, 2018.
- Arendt, Hannah. *İnsanlık Durumu*. Çeviren Bahadır Sina Şener. İstanbul: İletişim Yayınları, 2013.
- Bauman, Zygmunt. *Akışkan Modernite*. Çeviren Sınan Okan Çavuş. İstanbul: Can Yayınları, 2017.
- Campagna, Federico. *Teknik ve Büyü: Gerçekliğin Yeniden İnşası*. Çeviren Zehra Savan. İstanbul: VakıfBank Kültür Yayınları, 2021.
- Frisch, Max. *Homo Faber*. Çeviren Ogün Duman. İstanbul: Can Yayınları, 2019.
- Hacking, Ian. *The Taming of Chance*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- Han, Byung-Chul. *Psikopolitika: Neoliberalizm ve Yeni İktidar Teknikleri*. Çeviren Haluk Barışcan. İstanbul: Metis Yayınları, 2019.
- Heidegger, Martin. *Teknik ve Dönüş*. Çeviren Necati Aça. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2005.
- Mann, Thomas. *Büyülü Dağ*. Çeviren İris Kantemir. İstanbul: Can Yayınları, 2018.
- Mann, Thomas. *Tonio Kröger*. Çeviren Fatih Özgüven. İstanbul: Can Yayınları, 2019.
- Mann, Thomas. *Venedik'te Ölüm*. Çeviren Behçet Necatigil. İstanbul: Can Yayınları, 2020.
- Musil, Robert. *Niteliksiz Adam I-II*. Çeviren Ahmet Cemal. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2020.
- Nietzsche, Friedrich. *Şen Bilim*. Çeviren Ahmet İnam. İstanbul: Say Yayınları, 2016.
- O'Neil, Cathy. *Matematiksel İmha Silahları: Büyük Veri Eşitsizliği Nasıl Artırıyor ve Demokrasiyi Nasıl Tehdit Ediyor?*. Çeviren Akın Emre Pilgir. İstanbul: Can Sanat Yayınları, 2020.
- Rouvroy, Antoinette, ve Thomas Berns. "Algorithmic Governmentality and Prospects of Emancipation." *Réseaux* 177, no. 1 (2013): 163-196.
- Weber, Max. *Sosyoloji Yazıları*. Çeviren Taha Parla. İstanbul: İletişim Yayınları, 2012.
- Zuboff, Shoshana. *Gözetim Kapitalizmi Çağı: Yeni Bir İktidar Sınırında İnsan Kalma Mücadelesi*. Çeviren Alican Özer. İstanbul: Okuyan Us Yayınları, 2021.

Düşünce Yazısı

Heidegger'den Camus'ya; Camus'den Marcuse'ye İnsandaki Belirsizlik Sancıları

Ahmet DOĞU

Dasein'daki Belirsizlik

Belirsizlik, belirli belirsiz anlamıyla belirsizlik katıyor yaşam dünyamıza. Kendisini arke'de gösteren var eden belirsizlik; Thales'de su, Anaximandros'da *aperion*, Anaksimenes'de hava olmuştur. İkna olmayan Empedokles ise belirsizliği azaltmak için; toprak, su, ateş ve havaya sığınmıştır. Herakleitos logosa işaret etmiş. Demokritos da atomla belirsizliği yok etmeye çalışmıştır. Leibniz de hayata monadların penceresinden bakarak belirsizliği belirlemeye çalışmıştır. Belirsizlik doğa filozoflarıyla noktalanmamıştır. Belirsizlik Hegel'de *Geist*, Heidegger'de *Dasein* olmuştur. Camus'de "başkaldıran özne" Marcuse'de "tek boyutlu insan" belirsizliğini korumuştur. Birçok filozof yaşamdaki ve yaşamındaki boşluğu, diğer bir deyişle belirsizliği yok etmek ya da azaltmak için kendisini var eden kavramla bunu açıklama-

DOI: doi.org/10.5281/zenodo.18965678

ya çalışmıştır. Varoluş sancılarını en aza indirmek istemiş ya da kaygıyı yok etmeyip yaşam sürecinin dinamiğinde kaygılanarak var olmuştur.

Heidegger kendi felsefe dilinde belki de felsefe tarihinin en zor kavramını felsefe literatürüne armağan etti. *Dasein*¹, Heidegger tarafından insanın dünyadaki ikametini açıklamak için “insan olmaklık”² olarak ifade edilir. Heidegger, Batı metafiziğini eleştirerek insanın epistemolojik öncelikten önce ontolojik ve varoluşsal bir varlık olduğunu belirtmiştir. Heidegger'e göre önce insanı anlamak gerekiyor. İnsanın sancıları ve kaygıları var. Bu varoluşsal sıkıntıları sürekli yanında taşımaktadır ve taşıyacaktır. Dünyaya düşmüşlük (*Verfallen*) ve fırlatılmışlık (*Geworfenheit*) insan hayatında derin izler bırakmış ve insanı aciz duruma düşürmüştür. Heidegger'e göre *Dasein* her zaman varlıkla birlikte. Hergünlükte (*Alltäglichkeit*) *Dasein*'lerle birlikte iç içedir. İnsanın belirsizliğini *Dasein* ile açıklamaya çalışmıştır. Kaygılarını yok etme çabası *Dasein*'i arayışa sürüklemiştir. *Dasein* bu arayışını diğer *Dasein*'lerle yaşayarak atlatmaya çalışır. Yaşamındaki belirsizliği hergünlükte (*Alltäglichkeit*) unutmak ister; böylelikle varoluşuna ulaşma isteği duyar.

Heidegger'e göre “*Dasein* varolanların en özgünüdür.”³ Bu biricikliği aslında yaşamış olduğu kaygıdan ve hiçliği en derinden hissetmesinden gelir. Varoluşsal durumu, diğer varolanlardan ayrılır. Modern felsefenin insan merkezli konumu, özne önceliği varlığı eksik bırakmıştır. Böylelikle insanı aldatıcı bir efendiye dönüştürmüştür. Batı metafiziğinin akılsal önceliği varlığın anlaşılmasını bir nevi engellemiştir. İnsanın ontolojik- varoluşsal durumu daha önceliklidir. Metafizik ge-

leneği insanın bu yönünü görmemiş ve varlıkla bağıını kesmiştir. Bu durumda İnsan üzerindeki belirsizlik daha çok artmıştır. Sadece insanın rasyonalite olarak yer alması duygularından arınması mekandaki yerini yabancılaştırmaktadır. Kendine yabancılaşan varlık belirsizliğini korumuştur. Belirsizliğini yok etme çabası da ancak kendi bilinci- ne yönelmesi ile azalacaktır.

Kaygı (*Angst*), *Dasein*'i insan olmaklık içerisine sürüklemektedir. *Dasein*'in kaygısı, sürekli devinim göstermekte ve döngü olarak devam etmektedir. *Dasein* günlük rutinlerine *hergünlük* içinde devam ederek belirsizliğini yok etmek ve unutmak ister. *Dasein* herkes gibi yaşayarak hiç kimse olarak ölüme gider. *Dasein* otantikliğine ulaşmak için yani özgün ve kendisi olmak için çabalar. Böylelikle ölümünü fark eder. Ölümü fark etmesi belirsizliğini azaltmaya çalışır. *Dasein* belirsizlik içinde tekrar *hergünlük* içinde yaşamaya devam eder. Bu arada *Dasein* kimseyi karşısına almak istemez; çünkü yaşantısındaki düzeni bozmak istemez. Herkese uyum sağlayan herkesleşen *Dasein* artık mutludur ve kendisini herkese teslim etmiştir. *Dasein* kendince belirsizliği yok etmek ister. Bu nedenle gerçek yüzünü saklayarak kabul edilmek ister. Herkes alanı *Dasein* için bir kaçış noktası olur, böylelikle belirsizliği azaltmak ister. Bu belirsizliği yok etmek için dünyaya düşmüşlüğü aşmak ister. *Dasein* belirsizliğinin farkına varır. Kendinden kaçma çabasındaki *Dasein*, varoluşsal özünden de uzaklaşmak ister. *Dasein* içinde bulunduğu mağaradan kaygının verdiği huzursuzlukla kaçmak ister ve gerçeklerle yüzleşmek ister. Platon'un “mağara alegorisi”ndeki⁴ duruma benzer şekilde düşmüşlük yaşar. *Dasein* aynen mağaradaki köleler gibi herkes gibi hergünlüğünü yaşamaktadır.

1 Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman*, çev. Kaan H. Ökten (İstanbul: Simurg Kitabevi, 2024), 55-60.

2 Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 55-60.

3 Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 55-75.

4 Platon'un en ünlü metaforlarından biridir. Mağara Alegorisi, Platon'un “Devlet” eserinin VII. kitabında (514a-518b) yer alır.

Kaygı peşini bırakmaz ve tekrar sorgulama haline geçer. Kaygı onu öteye götürür. Kaygının verdiği rahatsızlıkla belirsizliği belirlemek ister ve mağaradan çıkarak kaygıyla yüzleşerek anlam arayışına yoğunlaşır. *Dasein* ve kaygı iç içedir, ayrılmaz bir şekilde varoluşsal döngüde devam ederek belirsizliğini en aza indirerek dünyadaki konumunu belirlemeye çalışmıştır.

Absurde'deki Belirsizlik

Yirminci yüzyıl, insanın dünyayı umutsuzluklarla ve kırgınlıklarla yorumladığı bir yüzyıldır. Bu yüzyılda ülkelerin düzenini bozan ve insanları altüst eden bir çok gelişme yaşanmıştır. Yaşanan iki dünya savaşı sonucunda insanlar varoluşsal sancıyı çok derinden hissetmiştir. Avrupa'da yaklaşık 20 milyon insan savaşın doğrudan ve dolaylı etkisiyle hayatını kaybetmiştir. *Başkaldıran İnsan*'ın önsözünde de belirttiği gibi, temel yaklaşımını insanın ne ise o olmaya yanaşmayan tek yaratık olması üzerine kurmuştur.⁵ Camus hayattaki ve hayatındaki belirsizliği gidermek için Heidegger'in *Dasein*'indeki belirsizliği *absurde*'de bulmuştur.

Camus belirsizlikle baş etmenin yollarını aramış ve bu belirsizliği en derinden hissetmiştir. Bu temelde kurduğu felsefesiyle ilk felsefi denemesi olan *Sisifos Söyleni*'de intihar ve saçma kavramları üzerinde durarak, insan hayatının anlamını aramıştır. *Sisifos Söyleni*'nde insan hayatının boş olduğunu bildiği halde intihar etmediğini ya da neden intihar etmemesi gerektiği üzerinde durur. Bu varoluşsal belirsizliği yok etmek istemiştir. Yabancılaşma hissi derinden hisseden Albert Camus, kendisini fazlalık olarak hisseder. Ama bu yabancılaşma onu daha çok harekete geçirir ve anlamsız bir dünyada anlam aramaya başlar. Saçmayı var eden önemli unsur da aslında ölümdür. Ölüm kaçınılmaz bir son olarak bilinir ve herkes ölümlle yüzleşecektir.

Aslında saçma, insanın ta kendisidir. Saçma duygusunu yaşayan insan, daha doğrusu farkına varan insan, yaşamaya devam ederek hayata karşı bir duruş sergilemektedir. Bu karşı duruş, "başkaldırma" davranışı olarak adlandırılabilir. Camus ise ölümü içselleştirerek başkaldırma ile bunu dengelemeye çalışmaktadır. Bu yüzden intihar olayını saçmaya boyun eğmek olarak görmektedir. İntihar etme seçeneği aslında belirsizliği daha da belirsiz hale getirecektir. Karamsarlık içinde olsa da kendisine çıkış kapıları bulan Camus: "Yaşam bizi aşan bir şeydir ve bu nedenle onu anlamak olanaklı değildir."⁶ der. İnsan dünyaya mahkumdur ve buraya zorunludur. Herhangi bir alternatifi yoktur. Camus, Sartre'ın varoluşsal görüşlerine yakın çıkarımlar kullanmıştır. Dünyaya fırlatılmışlık (*Geworfenheit*) durumu ve insanın zorunlu olarak dünyada bulunması başkaldıran insan modelini ortaya çıkarmıştır. Bu saçmalıkta kendini yok eden bir model değildir insan. Direnen ve saçmalığa anlam arayandır. Ancak başkaldıran insan, bu savaşa ve yıkıma son verebilir. Camus yaşamın anlamsızlığı ve belirsizliği durumunun mücadele ederek üstesinden gelinebileceğini belirtmektedir. Belirsizlik izlerini saçmalıkla yok etmeye ve silmeye çalışır.

Diyalektik bir bakışla Camus, hayat ve ölüm arasında bir bağ kurar. "Ölüm yoksa yaşama aşkı da yoktur. Yaşama umutsuzluğu, ölüm ve sonsuz bir yaşama arzusunun imkansızlığı insanı hayata bağlar."⁷ Yaşadığı dönemin atmosferi insanlar üzerinde yoğun bir olumsuz etki bırakmıştır. Bu yüzden umutsuzluk doruk noktasındadır. Camus dünyayı tanımlarken bir çıkmaza girer ve rasyonalist tanımlarda çare göremez. İçinde yaşadığı çağı anlamlandırmaya çalışır ve bu çağı 'korku çağı' diye

6 Albert Camus, *Sisifos Söyleni*, çev. Tahsin Yücel (İstanbul: Can Yayınları, 2005), 18.

7 Ali Osman Gündoğan, *Albert Camus ve Başkaldırma Felsefesi* (İstanbul: Birey Yayıncılık, 1997), 25.

5 Albert Camus, *Başkaldıran İnsan*, çev. Tahsin Yücel (İstanbul: Can Yayınları, 2005), 7.

adlandırır.⁸ Dünyayı, yaşamı ve insanı tanımlamak için en uygun anlam, *absurde* kavramında bulunur. Camus burada *absurde* kavramını bir varlık olarak değil, bir ilişkiyi ifade etmek için kullanmıştır. İnsanın dünyaya geldikten sonraki beklentileri ile yaşadıkları arasındaki hayal kırıklığı dünyayı ve hayatı anlamsız bir hale getirmektedir. Camus'ya göre insan, her şeyin anlamını kendisi belirlemek ve var etmek zorundadır. *Absurde* kavramını merkeze alıp, intiharı, fiziksel yokoluşu kenara bırakıp yaşamalıdır.

Albert Camus yaşamındaki belirsizliği en aza indirmek ister. Belirsizliği en aza çekmek isterken ölümün kaçınılmaz gerçekliği ile yüzleşir ve sonlu olduğunun farkına varır. Her şeyin sonunun geleceğini derinden hisseder ve hayat karşısındaki yabancılaşmayı fark eder. Böylelikle ölüm, saçmayı ortaya çıkarır. Ölüm, aklın baş edemeyeceği ve çözemeyeceği güç olarak belirsizliği azaltmak ister. Bu belirsizlik kaygı formuna girer. İnsan ölümlü olduğunu bilir. Yaşam ne kadar *absurde* olsa da bu belirsizlikle mücadele etmek Camus'da bir başkaldırıdır. Bu belirsizliği başkaldırı ile dengelemeye çalışır. İşte o zaman hayat belki yaşamaya değerdi.

Tek Boyutlu İnsandaki Belirsizlik

İnsan 'mümkün dünyada'ki serüveninde temel ihtiyaçlarını, isteklerini ve beklentilerini karşılamaya çalışmaktadır. Tabii, bu süreç her toplumda ve her tarihsel dönemde farklı bir yol izler. Ekonomik ve siyasi sistemler toplumlardaki değişikliklerde en büyük itici güçtür. Kapitalist sistem insanların tercihlerini yönlendirici konumdadır. Kapitalizmin insanlara verdiği sahte özgürlük ile ihtiyaçlar ortaya çıkar. Bu ihtiyaçlarla piyasaya verir ve pazarlama ile ilgi çeker. Pazarlama yöntemi ile piyasayı canlı tutarak insanların ilgisini ve beğenisini kazanır. Böylelikle düzen süreklilik gösterir. Herbert Marcuse'nin Tek Boyutlu İnsan-

nı da *Dasein*'da ve *Absurde*'de olduğu gibi bu çıkmazlarıyla belirsizliğini korumaktadır. Kendisine yabancılaşmanın verdiği kaygı insanı daha çok çıkmaza sokmuştur. Bu belirsizliği sahte ihtiyaçlarla aşmaya çalışan özne, varoluşsal belirsizliğini derinleştirmiştir.

Kültür endüstrisinin içine girerek adım adım yok olan insan sürekli tüketime yönlendirilmiş ve gereksiz ihtiyaçlarla bataklıktan çıkamayacak duruma gelmiştir. Kısa süreli mutluluk yaşayan özne, aslında nesnenin öznesi durumuna düşmüştür. Frankfurt Okulu aydınlarından Herbert Marcuse tarafından bu tanımlamalar Tek Boyutlu İnsan olarak forma girmektedir. Teknolojinin etkisiyle insan köle durumuna düşmüştür. Özgürlük sanısına kapılan insan, insanlığın benliğine aykırı duruma düşmüştür. Bu aşamada, kitle iletişim araçları bireylerin denetlenmesi noktasında en önemli unsur olmaktadır.⁹ Gün boyu denetlenen insan bu belirsizlik içerisinde ahlaki eylemlerinde dürüstlüğü de kaybedecektir. Zaten sahte ihtiyaçların olduğu bir ortamda insanların da sahte eylemleri ortamı daha da dramatik ve kaygılı hale getirecektir. Günümüzde insanlık, hiçbir şekilde diğer zamanlara göre bu kadar adaletsiz ortamlara karşı karşıya kalmamıştır. Bu durumun sebebi ise insanların algısının ve ihtiyaçlarının değişmesidir. Gerçek ve sahte ihtiyaçlarının karmaşıklığıdır. Daha önceki zamanlarda karnının doyduğu noktada insan fazlasını istemiyordu. Ama günümüz dünyasında ve toplumunda ise pazarlama aparatları tarafından getirilen durumda "İnsan ihtiyaçları gerçekten nedir?" sorusu belirsizliğini korumaktadır. Kültür endüstrisi, insan bedenine hâkim olarak belirsiz bir yapı inşa etmiştir.

Bulunduğumuz yüzyılda teknoloji ve bilgi hızla ilerlemiştir. Özellikle tüm dünyada son 20

8 Camus, *Başkaldıran İnsan*, 7-8.

9 Herbert Marcuse, *Tek-Boyutlu İnsan: İleri İşleyin Toplumunun İdeolojisi Üzerine İncelemeler*, çev. Aziz Yardımlı, (İstanbul: İdea Yayınları, 1997), 23.

yıl, teknoloji ve bilginin çağı olmuştur. Bu çağ insan üzerindeki derin etki bırakmış ve bırakmaya devam etmektedir. İnsan yaşamı kolaylaştırmak için icatların boyutu genişlemiştir. Yaşamımızdaki izler hemen her gün kendisini gösteriyor. Bir tuşla uzaktan komut vererek küçük ev aletleri çalışmaktadır. Hemen her alanda artık yapay zeka teknolojisi iz bırakmaktadır. Teknolojinin geldiği noktada aslında insan, kendinin ürününün ürünü durumuna düşmüştür. Bu yapılanmalar ve gelişmeler sonucunda hayat sömürgeci bir duruma dönüşmüştür. Frankfurt Okulunun eleştirilerine göre rasyonalite, toplumu geliştirerek dizayn etmiştir. Yani çıkarları doğrultusunda düzenleme yapmıştır. Rasyonalite, teknolojinin gelişiminin bir sonucu olarak tanımlanabilir.¹⁰ Marcuse'nin tanımladığı teknoloji ve onun doğrudan etkisine dayanan rasyonalite, "teknolojik rasyonalite" olarak adlandırılmıştır. Rasyonalite Bacon'un bilgi gücüdür sözüyle kendinde hayat bulur. Doğaya itaat ederek doğa ile uyum içerisinde olmaya çalışılır. Teknoloji, dünya üzerinde her geçen gün daha fazla söz sahibi olmakta ve tekniksel gerçek ile yaşamsal gerçek arasındaki ayrım yok olmaya başlamıştır. İnsan bu sıradanlığında belirsizliğe daha da yakınlaşır. Marcuse'ye göre toplumun yaşam alanları halka kapanmıştır. Bu toplum Marcuse'nin vurguladığı şekliyle 'verili' toplumdur. İnsanlar 'koşullandırılmış alıcılar' olarak toplumda var olurlar, gereksinimleri ve bu gereksinimlerin özellikleri belirlenmiştir.¹¹ Yabancılaşma bütünüyle nesnel olmuştur, yabancılaşmış özne yabancılaşmış varoluşu tarafından yutulmaktadır.¹² Bunun sonucu olarak da yabancılaşmış özne belirsiz varoluşunu daha çok belirsizleştirmiştir. Kendi ürettiği rasyonaliteden teknolojiye aktardığı gücün esiri haline

gelen birey daha çok çıkmaza girmiştir. Üretilen teknolojiyi üst çıkarları için kullanan patronaj sistemi, bireyler üzerindeki baskıyı daha da artırarak bireyi daha çok yabancılaştırmıştır. Yabancılaşmış bireyler daha çok yalnızlaşarak gerçek ihtiyaç ve sahte ihtiyaçların arasındaki belirsizliği ile günlük rutinlerine devam etmektedir.

Sonuç

Özne konumunda olan birey, nesneyi var ederek yararlanmaya başlamıştır. Günümüze kadar nesne üzerinde tahakküm kurmaya çalışmıştır. Yaşamını ve yaşam sürecini nesne üzerinden kurmuştur. Özgürlük alanı olarak açılan nesne dünyasında insan derinliklerde kaybolmaya başlamıştır. Nesneyi varoluşu için hayat veren özne, nesnenin aparatı durumuna düşmüştür. Aslında nesne özgürlüğü insan üzerinde ağırlık koymuş. Özne nesneleşmiş; nesne de özne konumuna geçmiştir. Sonuç olarak belirsizlik, varoluş kaygımızda en üst noktadadır. Özne olan insan bu durumu en derin bir şekilde hissetmiştir. Özne bu varoluşsal sancıyı belirsizlikle yok etmeye çalışmıştır. Belirsizlik, kaygıyı tetikleyerek dünyadaki yerimizi belki de sağlamlaştırmaktadır. Belirsizliğin verdiği varoluş sancıları yaşama anlam vermemizi sağlayarak yabancılaşmamızla mücadele etmemizi sağlamıştır. Belirsizlik varoluşu her filozofta ve insanda farklı kavramlarla can bulmuştur. Albert Camus hayat ne kadar çekilmez olsa da mücadele edilmesi gerektiğini belirtir. Başkaldıran insan bu belirsizliği ancak yaşamakla azaltabilir ya da anlam verebilir. Heidegger *Dasein*'i kaygı ile canlı tutarak ölümün varlığını hissettirir. Ölümlü olan *Dasein* her an ölümü unutmak ister ve *hergünkülükte* rutinine devam eder. Kaygı kendini hatırlatarak belirsizlik sancılarını azaltmaya çalışır; çünkü ölüm *Dasein*'da belirsizliği çözer. Marcuse sahte ihtiyaçlarla gerçek ihtiyaçların ne olduğunu belirlemeye çalışır. Marcuse Tek Boyutlu İnsan'ın çıkmazını ve

¹⁰ Marcuse, *Tek-Boyutlu İnsan: İleri İşleyin Toplumunun İdeolojisi Üzerine İncelemeler*, 160.

¹¹ Marcuse, *Tek-Boyutlu İnsan: İleri İşleyin Toplumunun İdeolojisi Üzerine İncelemeler*, 20.

¹² Marcuse, *Tek-Boyutlu İnsan: İleri İşleyin Toplumunun İdeolojisi Üzerine İncelemeler*, 21-22.

acizliğini ortaya koyar. Her şeye ihtiyacı olduğuna inandırılan insan belirsizliğini aşamaz ve çıkmaza girer. Belirsizlik insanın kaygısı olmaya devam ederek, sürekli kendisini özneye hatırlatacaktır. Ama kesin olan bir şey var: Özne, özne kalarak varoluşunu en derinden hissetmelidir. Böylelikle belki belirsizlik yok olmasa da özne belirsizliğe anlam verebilecektir.

Kaynakça

- Camus, Albert. *Başkaldıran İnsan*. Çeviren: Tahsin Yücel. İstanbul: Can Yayınları, 2012.
- Camus, Albert. *Sisifos Söyleni*. Çeviren: Tahsin Yücel. İstanbul: Can Yayınları, 2005.
- Gündoğan, Ali Osman. *Albert Camus ve Başkaldırma Felsefesi*. İstanbul: Birey Yayıncılık, 1997.
- Heidegger, Martin. *Varlık ve Zaman*. Çeviren: Kaan H. Ökten. İstanbul: Simurg Kitabevi, 2024.
- Marcuse, Herbert. *Tek-Boyutlu İnsan: İleri İşleyim Toplumunun İdeolojisi Üzerine İncelemeler*. Çeviren: Aziz Yardımlı. İstanbul: İdea Yayınları, 1997.
- Platon. *Devlet*. Çeviren: Sabahattin Eyüboğlu - M. Ali Cimcoz. İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2010.

Düşünce Yazısı

Belirsizliğin Huzursuzluğu ve Umudun Yansıması

Almira CAMGÖZLÜ

Bir veya birden fazla olayın nasıl sonuçlanacağını bilinmemesi durumu, belirsizlik olarak adlandırılabilir. Bu metinde belirsizlik kavramı beklenti, umut, pragmatizm ve tatminsizlik açısından değerlendirilecektir. Bu bağlamda Soren Kierkegaard, William Barrett, Jean-Paul Sartre, Albert Camus ve William James gibi filozofların da düşüncelerinden yararlanılacaktır. Belirsizliğin insan hayatındaki yeri ve önemi hususunda bir senteze varacağız.

Belirli olmayan her şey beraberinde bir beklenti doğurmaktadır. Bu beklenti pozitif ya da negatif olabilir ancak içeriği ne olursa olsun belirsizlik, sonucu kestirilemeyen ihtimallere dayandığı için bireyde çoğunlukla negatif bir ruh hâli yaratır. Kierkegaard'ın kaygıyı özgürlüğün baş dönmesi olarak tanımladığı noktada, kastettiği şey tam da budur: İnsan, olasılıkların

DOI: doi.org/10.5281/zenodo.18965655

açık olduğu bir alanda durur ve bu açıklık, bir im-kân olduğu kadar bir yük hâline gelir.¹ Bazıları için belirsizliği katlanılamaz kılan temel unsur, bir olay sonuçlanana kadar beklentilerin yahut potansiyel olasılıkların yarattığı tetik halidir. Çoğu durumda belirsizlikle çevrelenmiş sonuçlar, bir sonraki adımı atabilmek için hayati bilgiler içerir. Örneğin, bir işe başvurduktan sonra başvurusuna geri dönüş bekleyen bir birey için kabul almak, geleceğini o işe göre düzenleyip hazırlığa başlama imkânı sunarken; red almak, planı başka işlerle şekillendirmeyi gerektirir. Ancak bu iki ihtimal arasındaki askıda kalma durumu, kişinin zihnini sürekli tetikte tutar.

Bu noktada umut devreye girer. Umut, insanın yaşadığı duyguların köşesinde, bucağında fısıldar durur. Bu neticede, hissedilen duygunun yoğunluğu umuda bağlıdır. William Barrett'in *İrrasyonel İnsan*'da bahsettiği gibi, insan aklı yalnızca rasyonel hesaplarla işlemez; varoluş, belirsizlikle karşılaştığında irrasyonel ama hayatta kalmaya yönelik tepkiler üretir.² Umut da bu tepkilerden biridir. Umudun kırılması hayal kırıklığı, üzüntü ve kızgınlık gibi duygulara yol açarken; umudun yeşermesi mutluluk ve heyecan doğurur. Çünkü birey farkında olsa da olmasa da içinde dirençli bir umut şelalesi akar. Bulunduğu durumun karmaşıklığına tepki vermeyen, irrasyonel olabilen inançlara dayanan, ancak durmadan akıp düşüncelerimizi dolduran bir şelaledir bu. İnsan umutla yaşar; ertesi gün sabah gözlerini açabileceğini bilmesinin ardında da yine umut vardır. Ancak bu kesinlik ortadan kalktığında, yani kişi yarına uyanıp uyanamayacağını bilemediğinde, belirsizlik işin içine girer. Umudun neden olduğu kırılma hâli, yaşanan anları tozlu bir sis bulutu gibi sarar. Kierkegaard'ın kaygıyı geleceğe yönelmiş bir bilinç

hâli olarak ele almasının nedeni de budur. Yarın uyanıp uyanamayacağından emin olmayan birey için bugün yapılan her şey anlam değiştirir. Yeniden yemek son yemekse boğazdan geçmez; fakat son yemek olmayabilir ve eğer öyleyse, sıradan bir deneyim olarak kalır. Bu durum, kişinin ne hissedeceğini bilememesine neden olur. Umudunun kırılıp kırılmayacağı belirsizdir ve tam da bu noktada belirsizliğin yarattığı huzursuzluk bireyi pençeleri altına alır.

Sartre'in özgürlük anlayışında vurguladığı gibi, insan seçim yapmaya mahkumdur; ancak seçim yapabilmek için sonuçları hayalinde canlandırmaya ihtiyaç duyar.³ Belirsizlik bu hayali askıya aldığı anda, özgürlük bir ayrıcalık olmaktan çıkıp bir ağırlığa dönüşür. İnsan zihni, tıpkı bir bilgisayar programının çalışmak için 0 ve 1'lere ihtiyaç duyması gibi, karar alma mekanizmasının sağlıklı işlemesi için belirli sonuçlara ihtiyaç duyar. Sonuçlanmamış bir ilişki, durum ya da olay hafızayı gereğinden fazla yorar. Bu yükü baş edebilmek için zihin, somut olarak gerçekleşmemiş bir şeye kendini inandırır; belirsizliği ortadan kaldırmak adına bildiği her şeye tutunur. Barrett'in sözünü ettiği irrasyonellik tam da burada ortaya çıkar: İnsan, belirsizlikle uzun süre yaşayamaz ve kesinlik yanılması üretir. Belki de insanın dijital bir evren yaratma tutkusu tam da buradan doğar: Her şeyin ya 'bu' ya da 'şu' olduğu bir düzen, insan için kusursuzdur. Kendi analog işleyişini anlamlandırabilmek adına dijital bir karşılık üretir; bu karşılık, kusurlardan arındırılmış bir benlik yansımasıdır. Bu çaba, insanın kendi sınırlarından kurtulma arzusuyla doğrudan ilişkilidir. Dijital dünya, beynin kompleks yapısını basitleştirme ihtiyacının bir ürünüdür. Bu nedenle belirsizlik, yalnızca geçici bir dönem değil; bireyin varoluşunu ve hayat felsefesini kapsayan daha derin bir sorgula-

1 Søren Kierkegaard, *Kaygı Kavramı*, çev. Türker Armaner (İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 2018).

2 William Barrett, *İrrasyonel İnsan*, çev. Salih Özer (Ankara: Hece Yayınları, 2007).

3 Jean-Paul Sartre, *Varlık ve Hiçlik*, çev. Turhan Ilgaz & Gaye Çankaya Esen (İstanbul: İthaki Yayınları, 2025).

maya işaret eder. Bu sorgulama ise kaçınılmaz olarak huzursuzluk yaratır.

Belirsizlik içinde geçirilen süre uzadıkça beklenti de doğru orantılı biçimde artar. Kişinin zihninde ürettiği senaryolar çoğalır, olası sonuçlar karmaşıklaşır ve her ihtimal etrafında kurulan hayaller derinleşir. Bu durumda umut yalnızca bir duygu olmaktan çıkar; hayalle, istekle ve beklentiyle iç içe geçmiş bir sürece dönüşür. Bu süreçte anksiyete belirleyici bir rol üstlenir. Anksiyete, gelecekte gerçekleşme ihtimali olan ancak henüz gerçekleşmemiş durumlara karşı duyulan yoğun kaygıdır. Kierkegaard'ın tanımladığı anlamıyla bu kaygı, somut bir tehdide değil, olasılığın kendisine yöneliktir. Belirsizlik, bir olayın olup olmayacağına ilişkin bilinmezliğini barındırdığı için, insanda otomatik olarak anksiyeteyi tetikler. Olay sonuçlanana dek sürekli tetikte olan benlik, bireyde psikolojik bir açlık yaratır. Bu açlık, anksiyetenin ürettiği senaryolarla doyurulmaya çalışılır. Zamanla potansiyel ihtimaller etrafında kurulan bu fanteziler, anksiyeteyi besleyen bir kaynağa dönüşür. Böylece beklenti ve belirsizliğin yarattığı baskı altında insan zihni, kendi kendini sürdüren bir besin zinciri hâline gelir.

Beklentinin doğurduğu anksiyete ve tetik hâlinin şiddeti, sonuca ulaşılan kadar geçen süreyle doğru orantılıdır. Bekleme süresi uzadıkça zihinde dönen senaryolar daha detaylı, daha kapsamlı hâle gelir. Bu durum, sonuç her ne olursa olsun bireyi tatminsizlikle baş başa bırakır. Çünkü gerçekleşen sonuç, kişinin zihninde önceden defalarca kurduğu ve kendini hazırladığı olasılıklardan yalnızca biridir. Belirsizlik ortadan kalktığında, aynı senaryonun gerçekleşmesi bireyi düşündüğünden daha zayıf bir duyguyla terk eder. Bu tatminsizlik, bireyi yeni tatmin arayışlarına iter. Zihninde daha önce ulaşılamaz görünen senaryolar, yeni hedeflere dönüşür. Tıpkı *Soul* filminde anlatıldığı gibi, insan hayatının zirvesine ulaştığını düşündüğü

anda bile yaşam bitmez; o an geçer ve ertesi gün yeni bir başlangıca adım atılır.⁴ Hayat, en optimal senaryo yaşandıktan sonra sona eren bir film gibi değildir. Camus'nün 'mutlu Sisifos' tasvirinde olduğu gibi, kişi zirvede takılı kalsa bile yükünü yeniden sırtlanır ve yoluna devam eder.⁵ Ve o kişiyi bu hayat yolculuğunda mutlu hayal edersek, yaşama devam etmenin düşünülen kadar zorlu olmayabileceğini fark ederiz. İnsan dünyayı fethetse bile, yaşamaya devam ettiği sürece daha fazlasını ister. Gezegenler, galaksiler, hatta evrenler bile yeterli gelmez. Nitekim milyarlarların doyumsuzluğu da bunun somut bir örneğidir: Maddi anlamda her şeye sahip olmalarına rağmen arayışları sona ermez, açlıkları dindirilmez. Çünkü insan doğası, varlığıyla yüzleşebilmek için durmaksızın kendini adayacağı alanlar, görevler ve hedefler yaratma ihtiyacı duyar. Bu bağlamda umut, durum sonuçlanana kadar geçen bekleyiş sürecinde kendini faydacı bir hayal olarak gösterir. William James'in pragmatizminde olduğu gibi, bir inancın değeri onun doğruluğundan çok işe yararlılığıyla ölçülür.⁶ Birey, sürecin kendisine yarar sağlayacak şekilde sonuçlanmasını umarken, bu beklenti hâli hem hevesini diri tutar hem de umudunu besler.

Umut arttıkça istek de artar. Belirsizlik, istekle doğrudan ilişkilidir. İstek ve heves ne kadar yoğunsa, belirsizliğin yarattığı huzursuzluk da o denli şiddetlidir. Ayrıca belirsizlik içindeki durumun bireyi maddi ve manevi açıdan ne ölçüde etkileyeceği, bu isteğin yoğunluğunu belirleyen temel faktörlerden biridir. Pragmatizm açısından bakıldığında belirsizlik, zihnin soyut bir çıkmazı değil; eylemi erteleyen, yönünü bilinemez kılan bir durumdur. İnsan zihni bu yönsüzlüğe uzun

4 *Soul*, yönetmen Pete Docter (Pixar Animation Studios, 2020).

5 Albert Camus, *Sisifos Söyleni*, çev. Tahsin Yücel (İstanbul: Can Yayınları, 2010).

6 William James, *Pragmatizm: Bazı Eski Düşünme Tarzları İçin Yeni Bir Ad*, çev. Ferit Burak Aydar (İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 2019).

süre tahammül edemez. Bu nedenle umut, belirsizlik içinde geçici bir destek olarak işlev görür. Birey, henüz sonuçlanmamış bir durum karşısında kesinlik üretemediği noktada, pragmatik olarak işlevsel olanı seçer. Kendisini harekete geçirecek, dayanmasını sağlayacak bir inanç üretir. Bu inanç, gerçekliğin mutlak bir temsili olmak zorunda değildir. Bireyin yaşamını sürdürebilmesini mümkün kılması yeterlidir. Bu nedenle umudun değeri, içeriğinden çok yarattığı etkide yatar. Umut, belirsizliğin yarattığı huzursuzluğu tamamen ortadan kaldırmaz, ancak bireyin bu huzursuzlukla yaşayabilmesini sağlar. Pragmatist bakışta bu yeterlidir. Çünkü amaç, mutlak bir hakikate ulaşmak değil, yaşamı sürdürülebilir kılmaktır. Umut, bireyi çözüme değil; çözüme kadar dayanabilme kapasitesine taşır. Bu yönüyle umut, belirsizliğe karşı geliştirilmiş faydacı bir savunma mekanizmasıdır.

Sonuç olarak belirsizlik, insanın karşılaştığı geçici bir durum değil; varoluşunun işleyişindeki bir gerilim noktasıdır. Belirsizlik, umudu doğurur. Umut ise beklentiyi, anksiyeteyi ve tatminsizliği beraberinde getirir. İnsan zihni bu döngüden kaçamaz, çünkü kesinlik arayışına, insanın kendisini anlamlandırma çabası yol açar. Kierkegaard'ın tanımladığı kaygı, Sartre'ın yük olarak gördüğü özgürlük ve James'in işlevsellik üzerinden anlam kazanan inanç anlayışı, aynı noktada kesişir: İnsan, belirsizlik karşısında mutlak doğrulara değil, yaşayabilmesini mümkün kılan tutanaklara tutunmaktadır. Bu nedenle umut, bir yanılgı ya da zayıflık değildir. Belirsizlikle yüzleşme doğrultusunda sağlam bir stratejidir. Umut, gerçeği garanti etmez, tatmini de kalıcı kılmaz; ancak insanı eylemsizliğe sürükleyen boşluğu doldurur. Tatminsizlik yeniden hedefler yaratır, hedefler yeni belirsizlikler doğurur ve insan bu döngü içinde varlığını sürdürür. Varoluş, tamamlanmış bir sonuç değil,

kesintisiz bir süreçtir. İnsan, belirsizliğin içinde kesinlik arar; fakat yaşam, bu arayışın kendisinde anlam bulur.

Kaynakça

- Barrett, William. *İrrasyonel İnsan*. Çevirmen: Salih Özer. Ankara: Hece Yayınları, 2007.
- Camus, Albert. *Sisifos Söyleni*. Çevirmen: Tahsin Yücel. İstanbul: Can Yayınları, 2010.
- Docter, Pete, yönetmen. *Soul*. Pixar Animation Studios, 2020.
- James, William. *Pragmatizm: Bir Adın Yeni Anlamları*. Çevirmen: Abdullah Çelebi. İstanbul: Say Yayınları, 2001.
- Kierkegaard, Soren. *Kaygı Kavramı*. Çevirmen: Türker Armaner. İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 2018.
- Sartre, Jean-Paul. *Varlık ve Hiçlik*. Çevirmen: Turhan Ilgaz ve Gaye Çankaya Esen. İstanbul: İthaki Yayınları, 2025.

Düşünce Yazısı

Bilinmeyeni Açıklama Çabası: Antik Yunan Dönemi Mitoloji Anlayışı ve İlkçağ Filozoflarında Tanrı- Evren Düşünceleri

Elif ÖZMEN KAYA

Giriş

İnsan, yaşamı boyunca metafizik alanı kapsayan kavramlar ve problemler ile ilgilenip sorularına cevap aramıştır. Tanrı, öte dünya ve ruh kavramları, evrenin oluşumu ve düzeni, yüce olanın neliği veya düzen koyucunun özelliklerine yönelik çeşitli alanlarda tartışmalar açıp belirsiz olana veya bilinmeyenlere karşı tatmin edici açıklamalara ulaşmaya çabalamıştır. İç huzurunu tesis etmek veya toplumun düzenini sağlayabilmek için dönem dönem mitolo-

DOI: doi.org/10.5281/zenodo.18965550

jik unsurlarla açıklamalar yapıp, inanç sistemleri oluşturulmuştur. Yapılan mitolojik açıklamalar çeşitli akım ve dinlerin etkisiyle ve zaman içerisinde felsefenin rasyonallitesi ile harmanlanarak teoloji alanının gelişmesine zemin oluşturmuştur. Felsefede teoloji açısından sistemli sorgulamaların Antik Yunan dönemindeki tartışmalarda başladığını görmekteyiz. “Teoloji karakteristik olarak Yunanlara ait bir zihni tutumdur ve esas olarak Yunan düşünürlerinin ‘logos’a atfettikleri büyük önemle ilgilidir zira, theologia sözcüğü Tanrıya ve Tanrılara logos aracılığıyla yaklaşmak anlamına gelir.”¹ Platon Devlet adlı eserinde kelimeyi ilk kullanan filozof olarak bu alana dair olan soru ve problemlerin logos temelli tartışılıp, yeni bir yöntem haline getirilmesine başlangıç sağlamıştır. Bu dönüşüm metafizik alanın mitsel olan ile açıklanması yerine rasyonel olana ulaşılmasını hedefleyerek birbirleri arasında keskin bir set çekmektedir. Mitsel olandan rasyonel olana dair olan bu keskin dönüşümü daha iyi anlayabilmek için Antik Yunan dönemi mitolojik düşüncelere/inanışlara ve sonrasında İlkçağ felsefesinden birkaç düşünürün Tanrı ve evren anlayışlarına sırasıyla yer verilecektir.

Antik Yunan Mitolojisine Genel Bir Bakış

Mitosların genel anlatımında, evrenin nasıl oluştuğuna yer verildiğini, tanrıların nasıl özelliklere sahip olduğunun betimlendiğini ve insan ile Tanrıların arasındaki ilişkinin nasıl tesis edildiğini çeşitli metinlerle okumaktayız. Antik Yunan mitolojisi için de bu durum sorgulanmaktadır ve Homeros ve Hesiodos’un anlatılarının merkez kaynak olarak kabul edildiğine dönem içerisinde ve sonrasında şahit olmaktayız. Homeros’un *İlyada* eseri ve Hesiodos’un *İşler ve Günler - Tanrıların Doğuşu* adlı metinleri, detaylı anlatılarıyla mitsel olana dair sahip oldukları bilgilerle döneme ışık tutmaktadır:

“...Hesiodos’un anlattıklarına göre her şeyden önce khaos vardı. Khaos’tan ilk çıkan Gaia (Toprak Ana) aynı zamanda ana tanrıçadır. O, Uranus’u (Gökyüzü Baba) doğurmuş ve onunla evlenmiştir. Onların ilk çocukları devlerdi, sonrakiler ise Kykloplar. Uranus çocuklarının gücünden ürkererek onları toprağın bağına gönderdi ve hapsetti. Bu sebeple Gaia ile aralarında sorunlar baş gösterdi. Gaia onun bu tavrına öfkeleni ve sonraki çocukları olan ölümsüz titanları kocasına karşı intikam aracı olarak kullanmaya karar verdi. Ama titanlar Uranus’tan o kadar korkuyorlardı ki annelerini sessizce dinleyip, söylediklerini yapmayı reddettiler. Yalnızca Kronos annesinin teklifini kabul etti. Gaia’nın da yardımıyla Uranus’la mücadeleye girişti ve neticede onu yenerek yerine geçti... Anlatılanlara göre Kronos, Gaia’ya verdiği sözü tutmadı ve kardeşlerini hapsedilmiş halde tutmaya devam etti. Gaia ona sonunun babası gibi olacağından bahsedip kaderinden kaçamayacağını söyledi ama Kronos “Kaderi kandıracağım.” diye söylendi kendi kendine. O da Uraniüs gibi -kendi çocuklarını rakip gördü ve onları doğar doğmaz yutarak konumunu sağlama almaya çalıştı. Kronos’un karısı Gaia’ya danıştı ve birlikte bir plan yaparak Kronos’a çocuk yerine çocuk gibi kundağa sarılmış bir kaya parçası yutturdular. Zeus adlı çocuğu da gizlice büyüttüler. Yıllar geçti Zeus yetişkin bir tanrı oldu. Kronos’un ondan haberi bile olmadı, kaderinin hızla yaklaşmakta olduğundan habersiz hükmetmeye devam etti. Bir gün eşi Rhea susayan Kronos’a lezzetli bir içki verdi, hoşuna gidince tekrar istedi. Bu defa içeri giren bir genç uzattı kupayı. Kronos bu genci tanımadığını, midesinin bulandığını söyledi. “Yoksa beni ze-

1 Werner Jaeger, *İlk Yunan Filozoflarında Tanrı Düşüncesi*, çev. Güneş Ayas (İstanbul: İthaki Yayıncılık, 2011), 18.

hırladı mı? ” diye sordu ve kusmaya başladı. İlkın kaya parçası çıktı sonra da daha önce yuttuğu çocukları Poseidon, Hades, Hera, Demeter ve Hestia.”²

Anlatılanlardan görüldüğü üzere tanrılar ve sahip oldukları özellikler, insana atfedilen özelliklere benzemektedir. Doğan, yemek yiyen, içki içen, çocuk sahibi olan, mücadele edip kavga ederek savaşa giren tanrılardır bunlar. Antropomorfik benzerliklerden farklı olarak ölümsüzlüğe sahiptirler. Ve bu yüzden yaralanmaları, zarar görmeleri veya sakat kalmaları gibi bir durum oluşmamaktadır. Bu sebeple tanrı Zeus, babası Kronos ile olan kanlı mücadelesinden seneler sonra galip çıkarak kendi iktidarını tesis etmeyi başaracaktır:

“Homeros tanrıları belli bir yerde otururlar: Olympos Dağı’nda. Yunan ilkçağı Ege çevresinin birçok dağına Olympos adını vermişti, nitekim yüksek dağ anlamına gelen bu adı bizim Uludağ da taşırdı. Ama Tanrıların ülkesi Teselya’daki Olympos olsa gerek. Homeros’a göre tanrılar buraya yerleşmişlerdi. Binbir doruklu, hep karlarla örtülü, (I,420) pırıl pırıl parıldayan (I,532) bu dağ öylesine sarp ve yüksektir ki göklerle karışır. Doruğuna atları uçan arabalarıyla ancak tanrılar ulaşabilirler. (V,367) En yüksek tepesinde Zeus taht kurmuştur, oradan dünyada olup biteni gözler. Tanrıların sarayları biraz daha aşağıda olsa gerek. Bu sarayı ya utançtan ya da altından avlusuyla tanrı Hephaistos’un yaptığı çeşit çeşit daireleriyle, tıpkı bir saray gibi tasarlar Homeros. Zeus bu sarayın kralı, Hera kraliçesidir. Hera’nın da tahtı Zeus’unki gibi altındandır. (I,611) Şölende yiyip içtikten sonra tanrıların uykusu gelir, yatmaya giderler. (I,605) Ömürleri şölenlerle geçer

bu tanrıların...”³

Zeus, yarattığı insanlar ile çağlar boyunca egemenliğini sürdürmüştür. Zaman ilerledikçe her çağın insanının sahip olduğu kutsallık ve iyilik kaybolup, yerini kötülüğe ve fesat düşüncelere bırakmıştır. Örneğin ilk çağ olarak kabul edilen Altın İrk, tanrılara saygılı, hasadını ekip biçen, hayatını dürüstlük çerçevesinde yaşayan insanlar çağı iken sonrasında yaratılan Gümüş İrk veya Bronz İrk kavga eden, gözü yükseklerde olan, tanrılara saygı duymayan bir karaktere sahipti. Sahip oldukları bu tutum da “tanrı gibi olma” hedefine insanları büyük bir cazibe ile yaklaştıracak ve zaman içinde Prometheus’un girişimiyle ateşi çalarak teknik bilgiler sayesinde kendi hayatlarını dizayn edip, güçlenmelerine yardımcı olacaktır. Çünkü her tanrı ve tanrıçanın sahip olduğu üstün güçleri ve dünyada yönetiminde olan alanları vardı. “Tanrılar, insan aklının kışkırtıcılığını ve ölümlü bir varlık olduğu halde hiç ölmeyecekmiş gibi doğaya hakim olma güdüsünü çok iyi bilir.”⁴

Sonuç olarak mitoslardan yapılan alıntılarda da anlaşılabileceği üzere kuşaktan kuşağa aktarılabilmiş olup sonrasında düzenlenen bu metinlerle evrenin ve tanrıların oluşumundan, insanlığın yaratılışı ve çağ boyunca yapıp ettiklerine kadar olan kısımlar ile insanlar Antik Yunan’da belli bir zamana kadar inanç sistemlerini inşa ederek sorularına yanıt vermişlerdir. Ancak biraz daha derine indiklerinde mitosların yüzeysel kaldığı, sahip olduğu masalsı hissi ve bu gerçekliğin kendisini bireye hissettirmesi ile özellikle evren ve tanrı merkezli sorularına mitolojik temelden farklı olacak cevaplar aramaya başlamışlardır. Yavaş yavaş mitsel olanın devri, insanın hakikati arama çabası ve merak duygusu sayesinde yerini rasyonel düşüncelerin

2 Donna Rosenberg, *Dünya Mitolojisi: Büyük Destan ve Söylenceler Antolojisi*, çev. Koray Akten vd. (Ankara: İmge Yayınları, 2003), 34-39.

3 Homeros, *İlyada*, çev. Azra Erhat & A. Kadir (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2014), 46.

4 Çiğdem Dürüşken, *Antikçağ Felsefesi: Homeros’tan Augustinus’a Bir Düşünce Serüveni* (İstanbul: Alfa Yayınları, 2014), 38-40.

devrine, İlkçağ Felsefesi başlangıcı ile mecburen bırakacaktır.

Mitos'tan Logos'a: İlkçağ Filozoflarında Tanrı ve Evren Anlayışı

“Logos, başlangıçta ‘söz ve anlatı’ anlamlarına gelirken zaman içerisinde ‘akıl yürütme’ ve ‘rasyo- nel açıklama’ boyutunu kazanmıştır.”⁵ Bu nedenle bireyin mitsel açıklamalardan vazgeçip aklını merkeze alması, kendine olan güveninin yerine gelmesine de sebep olmuştur. Bu güvenle ortaya çıkan yaklaşımları ile beraber bazı ilkçağ filozoflarının ortaya koyduğu Tanrı ve evren anlayışlarına yer verilecektir.

1- Thales'in Evren Anlayışı

“İlk filozoflar... şeylerde maddi ilkelerin bulunduğu inaniyorlardı. Çünkü şeylerin neden meydana geldiklerini, ilk olarak <yani başlangıçta> nereden ortaya çıktıklarını ve son olarak <yani sonuçta> neye karışarak yok olduklarını, gerçi tözün olduğu gibi kaldığını ama durumlarının değiştiğini, işte bütün bunları şeylerin ögesi ve ilkesi <arkhe> olarak açıklıyorlar.”⁶

Milet Okulunun kurucusu ve sistematik felsefe dönemini başlatan ilk filozof olarak kabul edilen Thales, düşüncelerini ortaya koyarken bilimden de faydalanmaktaydı. Özellikle dönemin ilk evresinde sahip olunan bilimsel bakış açısı sebebiyle ilk filozoflar “doğa filozofları” olarak anılmaktadır. Thales, evren ve doğa hakkındaki düşüncelerini ortaya koyarken evrende bir düzen olduğunu ve gezegenlerin sahip olduğu hareketleri bu düzen çerçevesinde ahenkle gerçekleştirdiğini anlatmaktadır. Evreni oluşturan bu düzenin kaynağı sorgulandığında ise Thales, değişmeyen ilk ilke, kalıcı

olan, değişmeyen gerçeklik olarak “su” maddesini merkeze koymaktadır. Çünkü su, hem evrendeki çeşitliliği sağlayan, yaratımın ana ilkesidir hem de canlılığın devamı için zorunlu bir ihtiyaçtır. Bitkinin, hayvanın insanın kısaca tüm canlılığın mecbur olduğu bir yerde konumlandırır arkhesini. Varlığa gelen çeşit çeşit şeyler “su”dan türemektedir. Çeşit çeşitliliğin uğradığı dönüşümler görünüşte değişim gösterse de ana ilke değişmez, aynı kalmaktadır. Sadece varlığın yaratımında farklı formlara bürünmektedir. Bazen katı bazen sıvı bazen buhar hali ile çeşitliliği yaratmaktadır. Bu nedenle Thales'in evren tasavvurunda yaratım su ile mümkündür ve tüm canlılar su maddesinden pay almaktadır.

2- Herakleitos'un Evren Anlayışı

Herakleitos'un evren anlayışında karşıtların çatışması, zorunluluğu, duruma göre değişimleri gözlenmektedir. Merkeze aldığı ana madde “ateş”- tir Herakleitos'un. Tıpkı Thales'in “su” tanımında olduğu gibi ateşin farklı yoğunluklara veya hallere evrilmesiyle varlığın oluşu sürmektedir. Ateş, evrenin ta kendisi olarak canlıdır, dinamiktir. Fakat devinimi ve düzeni sağlayan “logos”tur. Bu ikili anlayışta logos değişikliğe uğramayan, yüce akıl ve tanrı konumundadır.

“Kozmik açıdan bakıldığında inen ya da aşağı inen yol, ateşin sırasıyla hava, su ve toprağa dönüşmesidir. Yukarı giden yol ise toprağa ve havaya dönüşmesidir. Bu iki yolun birlikte işlemesi, kozmik düzen içindeki oluş ve bozuluş süreçlerinin ortaya çıkmasına neden olur. Bir yandan nesneler bozulur ve ölürken diğer yandan başka nesneler oluşa gelir ve yaşam kazanır. İnen ve çıkan bir ve aynı olması, bu iki sürecin bir bütün oluşturmasından dolayıdır.”⁷

⁵ Azra Erhat, *Mitoloji Sözlüğü* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1996), 1.

⁶ Aristoteles, *Metafizik*, aktaran Wilhelm Capelle, *Sokrates'ten Önce Felsefe*, çev. Oğuz Özügöl (İstanbul: Pencere Yayınları, 2006), 54.

⁷ Herakleitos, *Fragmanlar*, çev. Cengiz Çakmak (İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2009), 151.

Karşıtların devinimi sayesinde dünya da düzenini sürdürmektedir. Güzel varsa çirkin de karşısındadır, iyi var ise kötü de olacaktır. “Tanrı, gece ve gündüz, yaz ve kış, savaş ve barış, tokluk ve açlıktır. (Bunun anlamı: Bütün karşıt şeylerden oluşur.) Ancak o (Tanrı) ateşin yaktığı bir tütsüden yayılan ve herkesin kendince ad verdiği koku gibi başkalaşır.”⁸ Ateş + logos sisteminden hareketle tanrı düşüncesini de karşıtlıkları kendinde barındırması üzerinden temellendirdiğini görmekteyiz Herakleitos’un. Değişen dönüşen dünya ve nesnelere karşı, tanrı tüm karşıtlıkları kendinde barındırırken değişmeyen ve her zaman var olan yüce varlık olarak yönetimi sağlamaktadır. Ve herkesin tanrıyı algılama yolunun öznel olduğuna bir vurgu yapmaktadır fragmanında Herakleitos. “Kana bulanarak arındırmaya çalışıyorlar kendilerini, çamura batmış birinin kendini çamurlu suyla yıkaması gibi. Çamurla temizlenen birine herkes deli der. Karşılarındaki tanrı heykellerine yakarıyorlar, konuşur gibi duvarlarıyla evlerin. Ne tanrılar ne de kahramanlar hakkında bir şey bildikleri var.”⁹ Tanrıyla konuşma veya ibadet etme yollarına Herakleitos’un bir eleştiri getirdiğini bu fragman ile okumaktayız. Herakleitos dönem içerisinde var olan antropomorfik veya paganik inanç sistemlerine karşı çıkar. Tanrıyı somutlaştıran veya insana özgü özellikler yükleyen eylemlerin Tanrıyı varlık ve düşünce olarak değersizleştirdiğini öne sürmektedir.

3- Platon’un Evren Anlayışı

Platon, *Timaios* adlı diyalogunda evren oluşumu ve Tanrı hakkındaki düşüncelerine yer vermektedir. Evreni oluşturan Demiurgos adlı tanrıdır ve bu tanrıya atfettiği özellikler, mitolojik tanrı özelliklerine hiç benzememektedir. Demiurgos, ezeli ve ebedi bir varlık olarak evreni yaratmıştır. Yıldızlar, ruhları ve dünya içinde var olan her şey

bu sayede Demiurgos’tan meydana gelmiştir. Ancak her ne kadar Demiurgos yaratımı meydana getiren olsa da Platon burada bir ayrıma dikkat çekmektedir. Demiurgos var olanları oluştururken ilk örnekleri kendine model almaktadır: İdealleri. Platon’un idealar dünyası olarak nitelendirdiği hakiki olan, değişmeyen, bozulmayan varlıkların dünyası. Evrende veya dünyada meydana gelen varlıklar idelerin bir yansıması ve benzetilen taklitleridir. “Burada Demiorgues, aslında mimar konumundadır.”¹⁰ Platon idealar ve görünüşler dünyası arasındaki ayrımına *Timaios* diyalogunda şöyle yer vermektedir: “Hiç doğmadığı halde her zaman var olan nedir? Hep geliştiği halde hiç var olmayan nedir? Birincisi düşüncenin yardımıyla akıl tarafından sezilir. Çünkü her zaman aynıdır. İkincisine gelince onu kanaatle akla dayanmayan duyum tasarlar çünkü o doğar ve ölür ama hiçbir zaman gerçekten var değildir.”¹¹ İçinde yaşadığımız dünya, biz de dahil olmak üzere tüm canlılar, nesneler ve şeyler duyu organlarımızla algıladığımız, ölümlü olan değişen dönüşen maddi varlıklar iken, idealar dünyasına ait olanlar ise görünüş dünyasının modeli olan akılla kavranan, gerçek olan, değişmeyen dönüşmeyen varlıklardır. Platon, mağara alegorisinde düşüncelerine şöyle yer vermektedir:

“Bazı insanlar karanlık bir mağarada, doğdukları günden beri mağaranın kapısına arkaları dönük olarak oturmaya mahkumdurlar. Başlarını da arkaya çeviremeyen bu insanlar, mağaranın kapısından içeri giren ışığın aydınlattığı karşı duvarda, kapının önünden geçen başka insanların ve taşıdıkları şeylerin gölgelerini izlemektedirler. İçlerinden biri kurtulur ve dışarı çıkıp gölgelerin asıl kaynaklarını görür ve tekrar içeri girip gördüklerini anlatmaya başlar ama içeridekileri duvarda gördüklerinin zahiri oldu-

8 Herakleitos, *Fragmanlar*, 165.

9 Herakleitos, *Fragmanlar*, 39.

10 Frank Thilly, *Felsefe Tarihi*, çev. İbrahim Şener (İstanbul: İzdişüm Yayınları, 2002), 126.

11 Platon, *Timaios*, çev. Erol Güney ve Lütfü Ay (İstanbul: MEB Yayınları, 1997), 28a.

ğuna ve gerçeğin dışarıda cereyan etmekte oldu-ğuna inandırması imkansızdır.”¹²

Platon iki evren ayrımını güzel bir benzetme ile anlatarak duyu organlarıyla algıladığımız dünyanın yanıltıcı olduğunu ve gerçek olanın akıl ve ruh ile algılanabilen idealar evreni olduğunu belirtmiştir. Bu nedenle insan, aklını kullanarak bu düzeni kavrayabilir ve soyut bir alem olduğundan “ruhunu” felsefe ile eğiterek “en yüksek iyi”yi barındıran bu aleme ölümlü hayatı sonrasında ulaşabilir.

Sonuç

Antik Yunan mitoloji anlayışında evren-tanrı-insan ilişkisinin kahramanlıklar ve tanrıların sahip olduğu insan üstü özellikler ile ele alındığını görmekteyiz. Daha çok masalların ve efsanelerin ortak özelliklerini barındıran anlatılar görmekteyiz ele alınan metinlerde. Antropomorfizmin yansımaları tüm tanrı karakterlerinde ve yaşantılarında görülmektedir. Fakat mitostan logosa geçiş dönemi olan ve birçok okul kurulan, yeni düşünce sistemleriyle öne çıkan İlkçağ felsefesi ile sahip olunan bilimsel ve felsefi temel sayesinde rasyonel düşünceler açığa çıkmıştır. Özellikle doğa filozofları var olanın madde yönüne odaklanırken, devamında farklı ekollere sahip filozoflar ile değişim-dönüşüm, evrenin düzeni, yaratıcın neliği ve niteliği üzerine yeni düşünceler sentezleyerek sistematik felsefe tohumu ekilmiştir. Özellikle Platon’un İdealizm düşüncesi ile insan, sahip olduğu akıl sayesinde bilinmeyi bilinir hale getirme noktasında, yaşamında felsefeye alan açıp, iyi bir işbirliği yapabilirse gerçek olan aleme ulaşabileceğini bilmektedir.

Her düşünür, sahip olduğu farklı eğitimler, bilimler ve bakış açıları etkisiyle tanrı ve evren hakkındaki düşüncelerini mitolojiden logosa ge-

çişte felsefe tarihine kazandırmıştır. Aynı sorulara verilen farklı yanıtlar sayesinde felsefe tarihi zenginleşerek ilkçağ felsefesinden şimdiye kadar çeşitli akımların, dönüşümlerin, dönemlerin oluşmasına zemin hazırlanmıştır.

Kaynakça

- Capelle, Wilhelm. *Sokrates’ten Önce Felsefe*. Çeviren: Oğuz Özügül. İstanbul: Pencere Yayınları, 2006.
- Dürüşken, Çiğdem. *Antikçağ Felsefesi: Homeros’tan Augustinus’a Bir Düşünce Serüveni*. İstanbul: Alfa Yayınları, 2014.
- Erhat, Azra. *Mitoloji Sözlüğü*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1996.
- Herakleitos. *Fragmanlar*. Çeviren: Cengiz Çakmak. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2009.
- Homeros. *İlyada*. Çeviren: Azra Erhat ve A. Kadir. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2014.
- Jaeger, Werner. *İlk Yunan Filozoflarında Tanrı Düşüncesi*. Çeviren: Güneş Ayas. İstanbul: İthaki Yayıncılık, 2011.
- Platon. *Devlet*. Çeviren: Sabahattin Eyüboğlu ve M. Ali Cimcoz. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1975.
- Platon. *Timaios*. Çeviren: Erol Güney ve Lütfü Ay. İstanbul: MEB Yayınları, 1997.
- Rosenberg, Donna. *Dünya Mitolojisi: Büyük Destan ve Söylenceler Antolojisi*. Çeviren: Koray Akten, Erdal Cengiz, Atıl Ulaş Cüce, Kudret Emiroğlu, Tuluğ Kenanoğlu, Tahir Kocayigit, Erhan Kuzhan, Bengü Odabaşı. Ankara: İmge Yayınları, 2003.
- Thilly, Frank. *Felsefe Tarihi*. Çeviren: İbrahim Şener. İstanbul: İzdüşüm Yayınları, 2002.

12 Platon, *Devlet*, çev. Sabahattin Eyüboğlu ve M. Ali Cimcoz (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1975), 514a.

Düşünce Yazısı

Kesinlik Hapishanesinden Firar: Bir Özgürlük Alanı Olarak Belirsizlik

Ramazan AKYILDIZ

Mitostan Logosa, Korkudan Kesinliğe

Modern insanın ruh haline egemen olan en baskın duygu, derin ve tanımlanamayan bir endişedir. İnsanlık tarihi dediğimiz o uzun ve çalkantılı süreç, özünde bilinmeyenin yarattığı bu huzursuzluğu yatıştırmak adına inşa ettiğimiz, sonu gelmez bir “kesinlik arayışı”ndan başka nedir? Mağara duvarına titreyen elleriyle, avlayacağı hayvanın ruhunu hapsetmek umuduyla ilk bizon figürünü çizen atamızla; bugün cebindeki akıllı telefona bakıp “yarın hava kesin güneşli mi, şemsiye almalı mıyım?” diye endişeyle soran bizler

DOI: doi.org/10.5281/zenodo.18965474

arasında, korkunun niteliği açısından hiçbir fark yok. Motivasyonumuz binlerce yıldır aynı, değişen sadece araçlarımız: Güvende hissetmek istiyoruz. Zihnimiz, o ilkel refleksle, bilinmeyi, tanımlanamayanı, “flu” olanı hâlâ bir canavar gibi kodluyor. Medeniyet dediğimiz o devasa yapıyı, belirsizliğe karşı açılmış topyekûn bir savaşın siperleri olarak okumak pekâlâ mümkün.

Felsefe tarihinin o çok övülen, ders kitaplarında bir zafer gibi anlatılan “Mitostan Logosa” geçişi, sadece aklın hurafelere galip gelmesi değildi; aynı zamanda doğanın o ele avuca sığmaz, o kaprisli hallerine karşı ördüğümüz rasyonel bir kalkandı. Antik Yunan’dan Aydınlanma’ya uzanan düşünce çizgisinde akıl; kaosu kozmosa, yani düzene tahvil eden bir araç olarak kutsanmıştır. Özellikle Descartes’ın¹, şüpheyi dahi mutlak hakikate ulaşmak için bir yöntem olarak araçsallaştırdığı o meşhur “kesinlik” arayışı bu sürecin belirleyici momentlerinden biridir. Benzer bir kesinlik arzusu Newton fiziğinde de karşımıza çıkar; evren, her dışlisi hesaplanabilir devasa bir saat mekanizmasına indirgenmiştir. Bu mekanistik evren tasavvurunda dünya, formülleri yazılacak bir makineye dönüşmüş; sistemin dışlıları arasında sürprize, “belki”ye ve o tekinsiz boşluklara yer bırakılmamıştır. Artık her şeyin bir sebebi, her sebebin de matematiksel bir sonucu olmak zorundadır.

Fakat modernitenin bize altın tepside sunduğu, “artık korkmanıza gerek yok, her şeyi biliyoruz” dediği bu “kesinlik cenneti”, 20. yüzyılda yerini buz gibi bir hayal kırıklığına bıraktı. Max Horkheimer ve Theodor Adorno, *Aydınlanmanın Diyalektiği*’nde o karamsar ama bir o kadar da haklı tespitle yüzümüze vurdular gerçeği: Doğaya hükmetmek ve korkuyu yenmek için yola çıkan akıl, kendi araçsal mantığı içinde insanı yeni ve daha

soğuk bir tutsaklığa sürükledi.² Akıl, bizi özgürleştireceğine, her şeyi hesaplayan bir muhasebeciye dönüştü. Geldiğimiz nokta ortada: Kesinlik arayışı bizi korkularımızdan arındırmadı; aksine bizi hataya, tesadüfe ve mucizeye yer bırakmayan steril bir laboratuvara hapsetti. Artık kendi kurduğumuz bu düzenin gardiyanlarıyız.

Risk Toplumu: Güvenlik Diye Diye Geldiğimiz Yer

Modern toplumun belirsizlikle kurduğu o hastalıklı, o nevrotik ilişkiyi Ulrich Beck kadar ciğerinden yakalayan azdır. Modernite bize güvenlik, sigorta poliçeleri, emeklilik planları ve mutlak öngörülebilirlik vaat etti ama vardığımız yer paradoksal bir belirsizlik artışı oldu. Beck’in Risk Toplumu dediği şey tam da bu; belirsizlik azalmıyor, sadece kılık değiştirip “risk” maskesiyle hayatımızın her gözeneğine, yediğimiz ekmeğe, içtiğimiz suya sızıyor.³

Modernite öncesi dönemde belirsizliğin kaynağı büyük oranda doğaydı; kuraklık kıtlığa, deprem yıkıma, salgınlar ise ölümlere yol açardı. İnsanlar bu felaketleri genellikle “takdir-i ilahi” olarak yorumlar ve kabullenirdi. Günümüzde karşı karşıya kaldığımız tehditler ise tamamen “insan imalatı”dır. Nükleer sızıntılar, küresel finans krizleri, iklim felaketleri... Bunların tümü, kontrol etme, doğaya hükmetme ve kesinlik arzumuzun birer atığı niteliğindedir. Beck’e göre modern insan, “belirsizliği yöneteceğim, doğayı dize getireceğim” iddiasını taşıırken, aslında kendi ürettiği risklerin içinde boğulmaktadır. Bu hayli paradoksal bir durumdur; yangını söndürmek için icat ettiğimiz hortum, âdeta boynumuza dolanmaktadır.

İşte tam burada, gündelik hayatımızı

1 René Descartes, *Yöntem Üzerine Konuşma*, çev. Çiğdem Dürüşken, (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2013).

2 Max Horkheimer ve Theodor W. Adorno, *Aydınlanmanın Diyalektiği*, çev. Nihat Ülner ve Elif Öztarhan (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2010), 19.

3 Ulrich Beck, *Risk Toplumu: Başka Bir Modernliğe Doğru*, çev. Kazım Özdoğan ve Bülent Doğan (İstanbul: İthaki Yayınları, 2011), 34.

cehenneme çeviren o tuhaf «güvenlik paradoksu» ile yüzleşiyoruz: Daha fazla güvenlik istedikçe, hayatı daha fazla denetim altına almak, her adımı planlamak, her anı sigortalamak zorunda kalıyoruz. Kariyer planları, beş yıllık kalkınma hedefleri, ilişkilerdeki o yazılı olmayan garanti sözleşmeleri... «Beni seveceğine söz ver, beni bırakmayacağına söz ver...» Bunlar aslında içimizdeki o ontolojik güvensizliği bastırmak için inşa ettiğimiz modern kaleler. Ama Zygmunt Bauman'ın kulakları çınlasın; «katı olan her şeyin buharlaştığı» bu «akışkan» çağda, o kaleler kumdan yapılmıştır.⁴ Dalgalar her gün kıyıya vururken, zemin ayağımızın altından kayıp giderken, sabitlikte ısrar etmek, değişmemeye çalışmak, nevrotik bir takıntıdan başka ne olabilir?

Algoritmaların Soğuk Nefesi ve Şeffaflık

21. yüzyılda bu iş, artık «veri» (data) üzerinden işleyen yeni, acımasız ve görünmez bir dine dönüştü. Dijital çağın getirdiği «büyük veri» ve yapay zekâ, bize belirsizliği tamamen ortadan kaldırmayı, hayatı bir denklem gibi çözmeyi vaat ediyor. Ne yiyeceğimizden kimi seveceğimize, hangi müziği dinleyeceğimizden hangi siyasi görüşe yakın duracağımıza kadar her şey, algoritmaların o soğuk süzgecinden geçiyor.

Güney Koreli filozof Byung-Chul Han, bu duruma çok yerinde bir tespitle «Şeffaflık Toplumu» adını veriyor. Han'a göre şeffaflık, dünyayı pürüzsüz hale getirme girişimidir.⁵ Pürüzsüz, yani insansız. Belirsizlik, gizem, kapalılık ve sır; sistemin işleyişini bozan hatalar olarak görülür ve yok edilmeye çalışılır. Her şey görünür, her şey bilinir, her şey beğenilir olmalıdır.

Bir düşünün; navigasyon uygulamaları bize en hızlı ve en garantili yolu çizerken, aslında yol-

da kaybolma ihtimalimizi, ara sokakta karşımıza çıkacak o eski sahafı, o kokulu fırını, yani «yeni bir şeyle karşılaşma» şansımızı elimizden alıyor. Amazon veya Netflix, «bunu seven şunu da sevdi» diyerek zevklerimizi bir kalıba dökerken, bizi kendi geçmişimizin yankı odasına, sonsuz bir tekrara hapsediyor. Yeniye yer yok, sadece eskinin varyasyonları var.

Kesinlik, evet, muazzam bir konfor alanı sunuyor. Yatağımız sıcak, rotamız belli. Ama bedeli çok ağır: «Özgürlük». Çünkü özgürlük, tanımı gereği içinde belirsizliği barındırır. Sonucunu bildiğiniz bir eylem, bir seçim değil, olsa olsa bir infazdır. Algoritmaların bizi hapsettiği o mutlak öngörülebilirlik çemberi, sürprizin, mucizenin ve trajedinin olmadığı; dolayısıyla «insani» olanın silindiği, ruhsuz bir simülasyondan farksız.

«Müsvedde» Olma Hakkı: Bir Firar Planı

Oysa felsefenin varoluşçu kanadına kulak verdiğimizde, belirsizliğin bir tehdit değil, insanın en temel imkânı, hatta nefes alma alanı olduğunu duyarız. Kierkegaard, *Kaygı Kavramı* adlı eserinde «Anksiyete, özgürlüğün baş dönmesidir.»⁶ tespitini yaparken; o tekinsiz hissin, aslında önümüzdeki sonsuz ihtimallerden kaynaklandığına işaret eder. Bir insanın «ne olacağı»nın önceden belirli olması, onun «kendi kendini inşa etme» potansiyelidir. Jean-Paul Sartre'ın «Varlık özden önce gelir»⁷ düsturu da bunu anlatmaz mı? İnsanın önceden yazılmış bir senaryosu, bir alın yazısı, bir kullanma kılavuzu yoktur; insan kendi eylemleriyle, kendi boşluğunu doldurarak, deneyerek ve yanılarak kendini var eder.⁸

Bu pencereden bakıldığında, hayatı bir mühendislik projesi gibi statik hesaplamalara indir-

4 Zygmunt Bauman, *Akışkan Modernite*, çev. Sinan Okan Çavuş (İstanbul: Can Yayınları, 2017), 15.

5 Byung-Chul Han, *Şeffaflık Toplumu*, çev. Haluk Barışcan (İstanbul: Metis Yayınları, 2017), 22.

6 Kierkegaard, Søren. *Kaygı Kavramı*. Çeviren: Türker Armaner. (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2019), 65.

7 Bkz. Jean-Paul Sartre, *Varoluşçuluk Bir Hümanizmdir*. çev. Asım Bezirci, (İstanbul: Say Yayınları, 2020).

8 Sartre, *Varoluşçuluk Bir Hümanizmdir*, 45.

gemek, insanın doğasına aykırıdır. İnsan, bitmiş bir proje değildir; sürekli yazılmakta olan, silinen, karalanan, buruşturulup atılan ve yeniden başlanan bir “müsvedde”dir. Evet, müsvedde. Müsvedde dediğimiz şey, üzerinde düzeltmelerin, pişmanlıkların, ani yön değişikliklerinin ve mürekkep lekelerinin olduğu bir taslaktır. Kusursuz ve temize çekilmiş bir metin (kesinlik), artık tamamlanmış, ciltlenmiş ve rafa kaldırılmış, yani “ölü” bir metindir. Oysa müsvedde (belirsizlik), canlıdır, oluş halindedir, henüz son sözü söylenmemiştir. Richard Sennett, *Karakter Aşınması*’nda esnek kapitalizmin dayattığı dışsal belirsizliğin insanı yordüğünü, aşındırdığını söyler; haklıdır. Ama insanın kendi içsel belirsizliği, yani o “henüz olmamışlığı”, karakterini inşa ettiği asıl şantiyedir.⁹

Müsvedde metaforu, modern insanın o kronik hata yapma korkusuna da bir cevaptır aslında. Kesinlik arayışı, hatayı bir sapma, bir suç, bir eksiklik olarak görür; belirsizlik ise hatayı deneyimin bir parçası sayar. Sis içinde yürümek korkutucudur evet, önünüzü göremezsiniz, üşürsünüz, belki tökezlersiniz. Ancak sis kalktığında göreceğiniz o eşsiz manzara, navigasyonun size tarif ettiği o güvenli, o aydınlatılmış otobandan çok daha büyüleyici, çok daha “sizin” olabilir. İnsan, ancak yarının ne getireceğini bilmediğinde gerçekten “bugün”ü yaşayabilir.

Son Söz Yerine

Velhasıl, mitostan yapay zekâya uzanan tarihimiz, belirsizliği yönetme, yok etme ve ehlileştirme çabalarıyla dolu. Yasa metinlerinin boşluklarında yargıcın vicdanına, hayatın boşluklarında ise insanın iradesine yer açılır. Ancak bugün geldiğimiz noktada, o çok arzuladığımız, uğruna özgürlüğümüzden vazgeçtiğimiz kesinlik, kapısını üzerimize kilitlediğimiz bir hapishaneye dönüştü.

Kariyer planlarının, sigorta poliçelerinin ve algoritmik önerilerin arasında sıkışıp kalan modern birey, belirsizlikten kaçarken aslında hayatın ta kendisinden kaçıyor.

Belirsizlikle baş etmenin en sağlıklı stratejisi, onu teknik bir sorun olarak görüp çözmeye çalışmak değil; onu varoluşun zorunlu, hatta lezzetli bir koşulu olarak kabullenmek galiba. Nietzsche’nin *Amor Fati* (Kaderini Sev) ilkesi, başımıza gelen her şeyi; belirsizliği, kaosu, acıyı ve neşeyi kucaklamayı öğütler. Çünkü hayat, biz planlar yaparken başımıza gelen o öngörülemez olayların, o hesapta olmayan sapmaların toplamıdır. Kesinlik, makinelere özgü bir erdemdir; insanın payına düşen ise belirsizliğin o tekinsiz ama bir o kadar da doğurgan boşluğunda, kendi anlamını inşa etmektir. “Tanımsızlığın özgürlüğü”, bizi modernitenin o boğucu netliğinden kurtaracak tek çıkış kapısı olabilir. O kapıdan çıkmaya cesaretimiz var mı, asıl mesele bu.

9 Richard Sennett, *Karakter Aşınması: Yeni Kapitalizmde İşin Kişilik Üzerindeki Etkileri*, çev. Barış Yıldırım (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2011), 67.

Kaynakça

- Bauman, Zygmunt. *Akışkan Modernite*. Çeviren: Sinan Okan Çavuş. İstanbul: Can Yayınları, 2017.
- Beck, Ulrich. *Risk Toplumu: Başka Bir Modernliğe Doğru*. Çeviren: Kazım Özdoğan ve Bülent Doğan. İstanbul: İthaki Yayınları, 2011.
- Han, Byung-Chul. *Şeffaflık Toplumu*. Çeviren: Haluk Barışcan. İstanbul: Metis Yayınları, 2017.
- Horkheimer, Max ve Theodor W. Adorno. *Aydınlanmanın Diyalektiği*. Çeviren: Nihat Ülner ve Elif Öztarhan. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2010.
- Sartre, Jean-Paul. *Varoluşçuluk Bir Hümanizmdir*. Çeviren: Asım Bezirci. İstanbul: Say Yayınları, 2020.
- Sennett, Richard. *Karakter Aşınması: Yeni Kapitalizmde İşin Kişilik Üzerindeki Etkileri*. Çeviren: Barış Yıldırım. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2011.
- Kierkegaard, Søren. *Kaygı Kavramı*. Çeviren: Türker Armaner. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2019.
- Descartes, René. *Yöntem Üzerine Konuşma*. Çeviren: Çiğdem Dürüşken. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2013.

Düşünce Yazısı

Belirsizliğin Poetikasi: Kesinsizliği Kucaklayan Bir Varoluş Taslağı

Algoritmalar Çağında Minör Bir Direnç Olarak Belirsiz Kalabilme Cesareti

Seyit Berker AYDOĞAN

Modern insan, kesinliği sarsılmaz bir sığınak gibi inşa etti. Bilimden politikaya, gündelik yaşamdan en hayati kişisel kararlara kadar her alanda “kesin” olanın, “ölçülebilir”in ve “öngörülebilir”in peşine düştü. Bu arayış, Aydınlanma’nın akıl yoluyla doğaya ve topluma hükmetme projesinin doğal bir uzantısıydı. Ancak Ulrich Beck’in de isabetle işaret ettiği gibi, bu modernleşme süreci, paradoksal bir biçimde kontrol edile-

DOI: doi.org/10.5281/zenodo.18965427

meyen ve öngörülemez riskleri de beraberinde üretti¹. İklim krizi, küresel istikrarsızlık, finansal dalgalanmalar ve dijital geleceğin karanlık vadisi, bu kesinlik tahayyülünü temelden sarsmaktadır. Belirsizlik, artık çözülmesi gereken geçici bir «sorun» olmaktan çıkıp; içinde yaşadığımız, nefes aldığımız temel varoluşsal zemine dönüşmektedir. Bu metin, kesinliğin iflası ve yeni bir zemin arayışı bağlamında, belirsizliği bir eksiklik veya kusur olarak değil; yaratıcılığa, etiğe, özerkliğe ve sonuçta daha insani bir varoluşa açılan bir imkân olarak yeniden düşünmeyi önermektedir.

I. Felsefenin Belirsizlikle İmtihanı: Mitostan Logosa ve Ötesine

Felsefe tarihi, büyük ölçüde belirsizliğin ıslahı, disipline edilmesi veya aşılması gereken bir durum olarak ele alındığı bir serüvendir. Platon, idealar evreninde mutlak ve değişmeyen bir hakikat peşindeydi; gölgeler mağarasındaki belirsiz ve aldatıcı görünüşler dünyasından ancak diyalektik aracılığıyla çıkılabilirdi. Descartes ise şüphenin girdabından ancak “Düşünüyorum, o halde varım” (*Cogito, ergo sum*) gibi apodiktik bir kesinliğe tutunarak kurtulabilmişti². Modern bilim, nedensellik ve evrensel yasalar aracılığıyla doğanın kaotik görünen yüzünün altında kesin bir düzen yattığını savunmayı sürdürüyordu.

Ancak 20. yüzyılda bu köklü kesinlik kalesinde derin çatlaklar oluştu. Heisenberg’in Belirsizlik İlkesi, mikro dünyada bir parçacığın konumu ve momentumunun aynı anda ve kusursuz bir kesinlikle bilinemeyeceğini; bu belirsizliğin ölçüm araçlarının yetersizliğinden değil, doğanın onto-

lojik yapısından kaynaklandığını gösterdi³. Bu, basit bir hata payı değil, yapısal bir zorunluluktur. Benzer bir dönemde Wittgenstein, dilin sınırlarının dünyanın sınırlarını çizdiğini ilan ettiğinde, “üzerinde konuşulamayan konuda susmak” gerektiğini belirterek; söylenemeyenin, yani belirsiz ve gizemli olanın alanını işaret etmiş oldu⁴. Bu radikal dönüşümler, belirsizliğin bir “yokluk” hali değil, varlığın ve bilginin ontolojik ve epistemolojik bir koşulu olduğunu bizlere hatırlatır.

II. Algoritmik Kesinlik Kâbusu ve Minör Bir Direnç Olarak Şiirsel Sapma

Günümüzde belirsizlikle olan savaşımızın en güncel ve sinsi silahları dijital dünyada çoğalmaktadır. Netflix bize ne izleyeceğimizi, Spotify ne dinleyeceğimizi, Amazon ne alacağımızı, hatta çöpçatanlık uygulamaları kimi seveceğimizi öngörmeye çalışmaktadır. Bu sistemler, insani gerilimi, hayal kırıklığı riskini ve zaman kaybını ortadan kaldırma vaadiyle pazarlanır. Byung-Chul Han’ın “pürüzsüzlük” olarak tanımladığı şeye benzer şekilde, bu “algoritmik determinizm”, hayatı öngörülebilir, optimize edilmiş, risksiz ve dolayısıyla sıradan bir deneyime indirgeme tehlikesi taşır⁵. Bu vaat, büyük bir tehdidi de bağrında saklar: Sürprizi, beklenmedik karşılaşmaları (serendipity) ve dolayısıyla insani olanın özünü –zayıflıkları, hataları ve tesadüfleri– sistemden arındırmak.

İşte tam da bu noktada, belirsizliği kucaklamak «minör bir direniş», bir «şiirsel sapma» biçimine dönüşür. Rotasız bir yürüyüşe çıkmak, algoritmanın «sizin için seçtikleri»ni reddedip bir kitapçının tozlu raflarında kaybolmak, popüler olmayan bir müziği sonuna kadar sabırla

1 Ulrich Beck, *Risk Toplumu: Başka Bir Modernliğe Doğru*, çev. Kazım Özdoğan ve B. Doğan Şahin (İstanbul: İthaki Yayınları, 2011)

2 Rene Descartes, *Yöntem Üzerine Konuşma*, çev. Murat Erşen (İstanbul: Say Yayınları, 2018)

3 Werner Heisenberg, “Über den anschaulichen Inhalt der quantentheoretischen Kinematik und Mechanik”, *Zeitschrift für Physik* 43, no. 3-4 (1927): 172

4 Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, çev. Oruç Aruoba (İstanbul: Metis Yayınları, 2006)

5 Byung-Chul Han, *Şeffaflık Toplumu*, çev. Haluk Yurt (İstanbul: Metis Yayınları, 2017)

dinlemek; bir sohbeti dijital filtrelerin ardına saklanmadan, çekingenlik, utangaçlık ve yanlış anlaşılma riskiyle yüz yüze sürdürmek... Bunlar, dijital çağın dayattığı yapay kesinliğe karşı sıradan ama hayati direniş pratikleridir. Samuel Beckett'in «Denedin, yenildin. Olsun. Yine dene, yine yenil. Daha iyi yenil.» sözü, bu bağlamda yeni bir anlam kazanır⁶. Belirsizliğin ortasında, kesin bir sonuç, bir kazanç veya verimlilik beklentisi olmadan yol almak, kendi özgün ve kırılğan varoluşsal maceramızı yaşamaktır. Bu, başarısızlığı bir sonuç olarak değil, bir süreç, bir oluş hali olarak benimsemektir.

III. Belirsizlik Etiği: Levinas ve Keats'in Kavşak Noktasında Sorumluluk

Belirsizlik karşısında en sık başvurduğumuz savunma mekanizmalarından biri sorumluluktan kaçmaktır. “Emin olamadığım için harekete geçmedim” veya “Tüm veriler netleşsin, o zaman karar veririm” cümleleri bu kaçışın tipik ifadeleridir. Oysa Emmanuel Levinas'ın “Öteki”nin yüzüne baktığımızda hissettiğimiz sonsuz etik sorumluluk tam da bu belirsizlik zemininde filizlenir⁷. Öteki'nin benden ne istediğinden, onun niyetinden veya bana nasıl karşılık vereceğinden asla emin olamam; bu radikal bir bilinmezliktir. Ancak bu belirsizlik sorumluluğumu ortadan kaldırmaz, aksine pekiştirir. Beni, kesin bir bilgiye (episteme) dayanmayan, ama Öteki'nin varlığı karşısında vereceğim yanıtla yükümlü kılan bir etiğe davet eder.

Bu etik duruş, şair John Keats'in “olumsuz yetenek” (*negative capability*) kavramıyla büyük bir paralellik taşır. Keats bu kavramı, “bir kişinin belirsizlikleri, gizemleri, kuşkuları; herhangi bir gerçek veya neden peşine düşmeden barındırabilme

kapasitesi” olarak tanımlar⁸. Bir şair gibi, etik öznenin de sabırsızca kesinliklere, kapalı anlamlara ve nihai yargılara ulaşma dürtüsüne karşı koyması gerekir. Belirsizliğin ortasında, onu çözme telaşına kapılmadan; onunla birlikte var olmayı, düşünmeyi ve eylemeyi öğrenmek elzemdir. Bu; cevaptan çok yanıt verme eyleminin, sonucun değil diyalogun ve açıklığın kendisini önemli kılan bir etiktir.

Sonuç: Kesinsiz Bir Tamamlanmışlık Hali

Belirsizlik, hayatı yaşanmaz kılan bir sis bulutu değildir; aksine onu derinleştirir, renklendirir ve nefes aldırır bir buğuya dönüştürür. Sanatçı, bu buğunun içinde yeni biçimler ve sesler arar. Filozof, onunla birlikte düşünmeyi, onun sınırlarını zorlamayı öğrenir. Sıradan insan ise, onun sayesinde kendi özgün öyküsünü; başkasının çizdiği senaryolar ve algoritmik yönlendirmeler olmadan, tüm kırılğanlığı ve güzelliğiyle bizzat yazma şansına sahip olur. Kesinliğin totaliter tahakkümüne karşı; belirsizliğin demokratik, mütevazı ve yaratıcı açıklığını savunmak, çağımızın en acil entelektüel ve varoluşsal görevlerinden biridir. Çünkü ancak hiçbir şeyin kesin, bitmiş ve kontrol altında olmadığını kabul ettiğimizde; gerçekten yeni olan bir geleceğe, beklenmedik bir güzelliğe veya sarsıcı bir hakikate yer açabiliriz. Bu bir zaaf değil, olgunlaşmış bir ruhun ve canlı bir aklın göstergesidir.

6 Samuel Beckett, *Worstward Ho* (New York: Grove Press, 1983)

7 Emmanuel Levinas, *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority*, trans. Alphonso Lingis (Pittsburgh: Duquesne University Press, 1969)

8 John Keats, *The Letters of John Keats, 1814-1821*, ed. Hyder Edward Rollins, cilt 1 (Cambridge: Harvard University Press, 1958)

Kaynakça

- Beck, Ulrich. *Risk Toplumu: Başka Bir Modernliğe Doğru*. Çeviren: Kazım Özdoğan ve B. Doğan Şahin. İstanbul: İthaki Yayınları, 2011.
- Beckett, Samuel. *Worstward Ho*. New York: Grove Press, 1983.
- Descartes, Rene. *Yöntem Üzerine Konuşma*. Çeviren: Murat Erşen. İstanbul: Say Yayınları, 2018.
- Han, Byung-Chul. *Şeffaflık Toplumu*. Çeviren: Haluk Yurt. İstanbul: Metis Yayınları, 2017.
- Heisenberg, Werner. "Über den anschaulichen Inhalt der quantentheoretischen Kinematik und Mechanik", *Zeitschrift für Physik* 43, no. 3-4 (1927): 172-198.
- Keats, John. *The Letters of John Keats, 1814-1821*. Editör: Hyder Edward Rollins. 2 cilt. Cambridge: Harvard University Press, 1958.
- Levinas, Emmanuel. *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority*. Translated by Alphonso Lingis. Pittsburgh: Duquesne University Press, 1969.
- Wittgenstein, Ludwig. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Çeviren: Oruç Aruoba. İstanbul: Metis Yayınları, 2006.

Röportaj

Politik Belirsizliğin Kıyısında: Benjamin Arditi İle Röportaj

Prof. Dr. Benjamin ARDITI ile Röportaj

Röportör: Gülsün ŞEN

Politik felsefe kuramcısı Prof. Dr. Benjamin Arditi ile gerçekleştirilen bu röportaj, popülizm ve modern liberal demokrasi tartışmaları üzerine odaklanmaktadır. Arditi, popülizm tartışmalarıyla birlikte, politik felsefeye Carl Schmitt, Louis Althusser, Jacques Rancière üzerine yazdığı *The Book of Others* adlı çalışmasıyla esaslı katkılar sunmaktadır. Çalışma sürecindeki nezaketi ve düşünsel derinliğiyle bu röportajın oluşmasına katkı sağlayan Sayın Arditi'ye içtenlikle teşekkür ederiz.

1- Popülizmin işlevini yitirdiğinden ve aynı zamanda popülizmin istenildiğinde herkes için kullanılan bir etiket olduğunda bahsediyorsunuz. Peki bu kavramı literatürden çıkardığımızda, bir belirsizlik oluşur mu? Ek olarak, aynı makalenizde, popülizmle karşılaştığımızda 'otopilot' geçtiğimizi söylüyorsunuz. Sizce bu 'otopilot' yönelimi bir kestirip atma mı, yoksa söz konusu belirsizlikten bir kaçış mı?

Atıfta bulunduğunuz makale, 2025 yılında yayımlanan ve şimdiye dek popülizm hakkında yanlış araştırma sorusunu sorduğumuzu savunduğum bir kitaba dayanıyor. Biz, "Popülizm

DOI: doi.org/10.5281/zenodo.18965703

nedir?” diye sorduk; bu görünüşte mantıklı bir soru olsa da bu olgunun varlığını varsayıyordu. Bu varsayım yerleştikten sonra görev, tanımını iyileştirmeye dönüştü: anlamını açıklığa kavuşturmak, ulusal ve zamansal varyasyonlarını izlemek veya sol-sağ ideolojik spektrumunu boyunca örnekleri konumlandırmak.

Bu bir hataydı. Biz, bunun yerine farklı bir soruyla başlamalıydık: “Popülizm diye bir şey var mı?” Bu alternatif başlangıç noktasının avantajı, popülizm diye bir şeyin olası varlığını inkâr etmesi değil, bu varlığı sorgusuz sualsiz kabul etmeyi reddetmesidir.

Bu sorgulamayı yürütmek adına üç provokasyon ve 5 ½ öneri ortaya koydum. Bu provokasyonları –‘popülizm’ kelimesini terk etmek, onu açıkça bir hakaret gibi kullanmak veya artık işlevi kalmamış tarihsel bir olgu olarak ele almak– popülizm çalışmalarındaki konfor alanını sarmaya yönelik ilk adımlar olarak kurguladım. Kullandığım metafor, sadece nasıl tepki göstereceklerini gözlemlemek amacıyla, popülizm tartışan akademisyenlerle dolu bir odaya sembolik bir el bombası atmaktı.

“Popülizm” terimini tedavülden kaldırmak bu provokasyonların ilkiydi; bu, belirsizliği azaltma girişiminden ziyade, kavramın artık bir ‘savaş yorgunluğu’ yaşadığının ve bir kenara bırakılmasının daha iyi olacağının bir kabulüydü. Eğer bu terim böylesine geniş bir anlam yelpazesi biriktirdiyse ve yarım asrı aşkın araştırmalar, rakip teoriler arasında asgari bir ortak payda işlevi görebilecek kapsayıcı bir tanım üretmeyi başaramadıysa, neden onu sadece terk etmiyoruz?

Genel olarak ifade etmek gerekirse, Donald Trump’ın ikinci başkanlık dönemi boyunca ‘halk’ adına gerçekleştirdiği sağcı otoriter güç konsolidasyonunu ya da Venezuela’da yakın zamana kadar Nicholas Maduro tarafından yönetilen ve kendilerini sosyalist olarak tanımlayan hükümetlerin benzer otoriter uygulamalarını tarif etmek için,

‘popülizm’ terimini kullanmanın nasıl bir analitik değer sağladığını göremiyorum. Bu rejimleri “otoriter” olarak etiketlemek, yürüttükleri politika türü hakkında zaten açık ve makul bir açıklama sunmaktadır.

Onları kutuplaştırıcı söylemleri, “halka” çağrıları veya elitleri kınamaları temelinde “popülist” olarak nitelendirmek, bu hükümetleri ya da izledikleri politikaları anlamamıza pek bir şey katmaz. Nihayetinde, bu tür özellikler sadece bu tür vakalara özgü değildir; bunlar aynı zamanda birçok özgürlükçü politik biçiminde de mevcuttur. Sonuç olarak terim, aydınlatığından daha fazlasını karartma riski taşıyor. Bu kelimenin dikkatli bir şekilde düşünülmüş analitik bir kategori olmaktan ziyade, çoğu zaman nerdeyse refleks gibi ‘otopilotta’ kullanıldığını söylerken kastettiğim tam olarak buydu.

2- Aynı makalenizde, Ruth Wodak’ı bize hatırlatarak ‘utanmazlığın normalleşmesinden’ bahsediyorsunuz. Bu bağlamda, ‘reality TV showlarına’ dönen politik tartışmaların, liberal demokrasi ile bağından bahsetmek mümkün mü? Bu durumu sadece bir üslup sorunu olarak mı görmeliyiz, yoksa bu ‘sahneleme’ biçimi, liberal demokrasinin temel taşları olduğu söylenen rasyonel tartışma, hesap verebilirlik gibi normatif değerlerin yapısal bir çöküşüne mi işaret ediyor? Politikanın bir performans indirgenmesi, liberal demokrasinin mekanizmalarını işlevsiz kılan bir durum mu doğuruyor?

Liberal demokrasi, tarihinin büyük bir bölümünde işlevsiz olmuştur. On yıllarca kadınların ve işçilerin sistematik olarak dışlanmasıyla birlikte var olmuş ve rasyonel tartışma ve politik hesap verilebilirlik vaadi, gerçek performanslarıyla nadiren örtüşmüştür. Aynı durum, liberal temelli kurallara dayalı uluslararası düzen için de söylenebilir. Kanada Başbakanı Mark Carney, 2026 Davos

Dünya Ekonomik Forumu'ndaki konuşmasında bunu açıkça kabul etti. Mevcut düzenin tartışmalı temeller üzerine kurulu olduğunu, çünkü “en güçlülerin işlerine geldiğinde kendilerini muaf tutacağını” ve “uluslararası hukukun, sanığın veya mağdurun kimliğine bağlı olarak değişen bir titizlikle uygulandığını” gözlemledi. Sözlerini açıkça ve doğrudan bitirdi: “Eski düzenin geri gelmeyeceğini biliyoruz. Bunun için yas tutmamalıyız. Nostalji bir strateji değildir.”

Benzer şekilde Wodak, özellikle de Donald Trump gibi politikacıların rakiplerine hitap etme biçimini düşündüğümüzde, kamusal söylemin giderek bir reality showlarına benzediğini gözlemlemesinde oldukça haklıdır. Ancak bu gelişmenin kökenleri konusunda biraz samimiyetsiz. Carney'nin Davos'taki açıklamalarını yeniden ifade edecek olursak, Habermasçı eleştirel-rasyonel tartışma modelinin dayandığı ön kabullerin, eğer varsa bile, kamusal alanda eşit olmayan bir şekilde uygulandığını uzun zamandır biliyorduk. Bugün tanık olduğumuz şey ani bir kopuştan ziyade, söz konusu ön kabullerin artık ciddiye alınmadığının açık bir şekilde kabul edilmesidir. Wodak'ın utanç-sonrası (post-shame) politik durum olarak tanımladığı şey budur; liberal demokrasilerde utanmazlığın normalleştiği bir an.

Ancak ben bu gelişmeyi popülizme bağlamadım. Bu durumun, Viktor Orbán'ın Macaristan'da açıkça savunduğu model gibi, liberal olmayan devletlerin yükselişinden kaynaklandığı da aynı derecede makul bir biçimde savunulabilir.

3- Önceki soruyla bağlantılı olarak, popülizmin bir tür depolitizasyon sürecinin ‘aracı’ olduğundan bahsedebilir miyiz?

Bu, depolitizasyondan neyin kastedildiğine bağlıdır. Eğer Carl Schmitt gibi, politik olanı bir grubun dost ve düşman arasında ayırım yapabilme kapasitesi olarak tanımlayan düşünürleri takip

edersek, o zaman depolitizasyon diye bir şey yoktur: Çatışma, politik olanın kurucu yapısını oluşturur.

Ancak, eğer depolitizasyon ile kastedilen şey; suçla mücadelede kararlı adımlar atmayı, göçü azaltmayı veya geleneksel aile değerlerini savunmayı vaat eden –ki bu genellikle adil yargılama ve hoşgörünün pahasına gerçekleşir– güçlü liderlere duyulan artan iştah ise, o zaman tarif edilen olgu farklıdır. Bu durum; cinsel, dini, kültürel ve toplumsal cinsiyet farklılıklarını birer tehdit olarak algılayanların hincını yansıtmaktadır. Bu popülizm değil, tahammülsüzlüktür.

4- Ernesto Laclau popülizmi, politikanın kendisiyle neredeyse eşdeğer olarak görüyordu. Siz ise bu tanımın her şeyi kapsadığı için, aslında hiçbir şeyi açıklamadığını söylüyorsunuz. Bu bağlamda, “ezilenlerin, rakibin ve liderin etrafında toplanmanın popülizm sınırları içerisinde” olduğundan yola çıkarak, bu yöntemin kolektivizmi zedelediğini veya bir ‘temsil krizi’ yarattığını söyleyebilir miyiz?

Laclau'nun popülizm teorisine dair birkaç eleştirim var, ancak bunların merkezi olanı kuramın biçimselliği ile ilgili. Bununla iki şeyi kastediyorum. Birincisi, zaman ve mekân sınırlarını aşabilen, hem sağ ve sol varyantlara eşit şekilde uygulanabilen portatif bir popülizm teorisi inşa etmek için, fiilen mevcut politik deneyimleri es geçme eğilimi söz konusudur. İkincisi, Laclau'nun biçimselliği normatif bir eksiklik yaratmaktadır.

Laclau, Venezuela'da Hugo Chávez ve Arjantin'de Kirchner ailesine sempati duyarken, Fransa'da Marine Le Pen veya İtalya'da Silvio Berlusconi gibi isimlere sempati duymamıştır. Yine de hepsini popülist olarak tanımlamıştır. Ancak Laclau'nun teorik çerçevesi, sol ve sağ popülizmleri değerlendirmek ve birbirlerinden ayırt etmek için içsel bir kriter sunmamaktadır. Eğer popülizm “ezilen

tarafı belirle, rakibini tanımla, bir lider etrafında toplan ve işte popülizmin sınırları içindesiniz” gibi bir sıralama üzerinden tanımlanıyorsa; o halde kuram, politik tezahürleri arasında hüküm vermek için hiçbir kaynak sağlamaz.

Bu bir temsil krizi yaratır mı? Bu, temsil krizinin nasıl anlaşıldığına bağlıdır. Laclau, popülizmin, toplumun bir kesiminin –pleblerin– halkın tamamını temsil ettiğini varsaymasıyla ortaya çıktığını savunur. Bir anlamda bu, liberal demokrasilerdeki politik temsilin temel bir özelliğini yansıtır: geniş bir seçmen kitlesini temsil ettiğini iddia eden kısmı aktörler.

Laclau’nun popülist pleblerin sadece temsil hakkı iddia eden bir kesim değil, aynı zamanda tek meşru halk olduğunu eklemesiyle, zorluk ortaya çıkar. Bu noktada temsil çöker. Nadia Urbina-ti’nin savunduğu gibi, eğer bir kesim “halkın” tek otantik cisimleşmesi olarak kabul edilirse, o halde diğer kesimler örtük olarak gayrimeşru olarak kabul edilir. Bu koşullar altında, temsil çökmeye başlar, çünkü temsilin kendi mantığı, bütünü temsil etmeye yönelik çoklu ve birbiriyle rekabet eden iddiaların bir arada olmasını önkoşul olarak kabul eder.



Makale

Bilginin Kaynağı Üzerine: Georges Politzer'in Materyalizmine Karşı İdealist Bir Savunma

Zeynep ORHAN

Georges Politzer (1903-1942), 20. yüzyılın ilk yarısında Fransa'da faaliyet göstermiş Marksist bir filozof ve politik bir figürdür. Onun tanınan eserlerinden biri olan *Felsefenin Başlangıç İlkeleri* (*Principes élémentaires de philosophie*), materyalizm - idealizm tartışmasında önemli bir iz bırakmıştır. Politzer'in temel tezi, materyalizmin bilimin tek dayanağı olduğu, idealizmin ise dinselilik içerdiği ve bilimsel olmayan yaklaşımlarla özdeşleştiğidir. Ona göre felsefi tartışmaların temelinde sadece soyut kavramlar değil, insanın dünyayı anlama biçimi de etkilidir. Yani teknolojik ilerlemeler, doğa bilimlerindeki başarılar ve insanın doğaya dönüştürme gücü materyalizmin haklılığının kanıtıdır. İdealizm ise evrenin teme-

DOI: doi.org/10.5281/zenodo.18963995

linde maddeden ziyade düşünceyi veya ruhu baz alan bir anlayıştır. Felsefe tarihinde idealizm, genel olarak ideanın maddeye önceliği düşüncesiyle tanımlanmaktadır¹. Politzer'in bu eserinde de materyalizm bilimsel bir düşüncenin dili olarak görülürken, idealizm ise inanç ve düşünce temelli gibi gösterilir. Ancak bu kesin çizgiler, felsefi gelenekte daima tartışma ortamı oluşturmıştır. İdealizmin Kant ve Hegel'den Bergson'a uzanan farklı kolları, Politzer'in Bu konudaki eleştirilerini sınamak için verimli bir zemin sunmaktadır. Bu yazıda, Politzer'in materyalizme yaklaşımı özetlenirken idealizmin sunduğu perspektifler de dikkate alınacak; böylece iki düşünce tarzı arasındaki gerilim yeniden değerlendirilecektir.

Politzer'e göre idealizm ile materyalizm anlayışları arasındaki fark, sadece felsefi anlamda bir tartışma değil, aynı zamanda insanın düşünceleindeki gerçeklik kavramını biçimlendirmesidir. *Felsefenin Başlangıç İlkeleri* adlı eserinde de bu iki kavram arasında net bir ayrım vardır. İdealistlere göre maddeyi yaratan ruhtur, maddeleri yaratan bizim fikirlerimizdir. Materyalistler ise bunun tam tersini savunurlar. Onlara göre de materyalizm doğanın maddi temellerini hedef alır. Deney ve gözlemle, bilimsel verilerle doğrulanan bir felsefi anlayıştır. Politzer, materyalizmi evrensel dayalı bir bilim olarak düşünür ve tarihsel süreçlerin Materyalizm sayesinde açıklanabileceğini iddia eder. Politzer'in İdealizm için görüşleri belirtirken, maddi gerçekliği ikinci plana attığını, bilime dayalı değil de ruh veya tanrıyı temel olarak aldığını söyler. Yani ona göre idealizm, metafiziğin temel alan ve dinsel içerikli bir yaklaşım olup bilimin deneysel ve teknolojik yöntemlerini geride bırakmaktadır. Kısaca özetlemek gerekirse, idealist anlayış bilimi, doğayı ve toplumu açıklamada eksik kalmış ve tarihsel gelişim açısından geri kal-

mış durumdadır.

Bununla birlikte bu iki anlayışı yalnızca Georges Politzer'in penceresinden okumak eksik bir yaklaşım tarzı olacaktır. Felsefe tarihi boyunca idealizm, maddenin ötesinde olan bir güç ve düşünceyi merkeze koyan bir anlayış olarak değerlendirilmiştir. Platon'un idealarından başlayarak Descartes'e kadar oradan da Kant ve Hegel'in düşünce tarzlarına uzanan idealizm anlayışı, insanın dünyayı kavrama tarzından zihnin rolünü açıklamaya çalışmıştır. Bu perspektiften bakarak idealizmin yalnızca dini veya metafizik düşüncesinde ilerleyen bir inanç olarak değil, bilginin, ahlakın ve tarihin anlamını sorgulayan bir felsefe biçimi olduğu görülür. Dolayısıyla yalnızca Politzer'in eleştirilerini dikkate alarak idealizmi değerlendirmek yanlış olacaktır. Peki, insanın dünyayı kavramasındaki bilincin ve düşüncenin rolü gerçekten de bu kadar kolay göz ardı edilebilir mi? İşte tam da bu noktada, idealizmin bizlere sunduğu bu zengin miras yeniden değerlendirilmesi gereken bir konu olarak karşımıza çıkar.

İdealizmin Büyük Temsilcileri ve Görüşleri

İdealizmin zengin mirasını daha yakından tanımak için felsefe tarihindeki temsilcilerine bakmak durumundayız. İdealizm yalnızca soyut bir kavram değildir; insanın düşüncelerini, değer yargılarını ve davranış biçimlerini şekillendiren somut bir dünya görüşüdür. Onu felsefede tek bir kişiden yola çıkarak değil, büyük temsilcileri ile görmek olanaklı olacaktır. Platon'dan başlayarak Berkeley ve Hegel'e uzanan düşünürler farklı dönemlerde idealizme kendilerine özgü bir biçimde yorumlar katmışlardır. Platon'a göre İdealar Dünyası, (Formlar Dünyası) maddi dünyanın ötesinde var olan ideal formların bulunduğu bir düzlemdir. Bu formlar, nesnelerin ve kavramların değişmeyen

¹ Ahmet Arslan, *Felsefeye Giriş* (Ankara: Gençlik Spor Yayınları, 2019).

özlerini temsil eder.²

Platon'un bu düşüncesini yorumlamak gerekirse, duyularla algıladığımız dünyanın eksik ve geçici olduğunu, gerçek bilgeliliğin ise kalıcı olan ve değişmeyen idealarla elde edilebileceğini ifade eder. Ona göre maddi dünyadaki her şey zaman içerisinde yok olmaktadır. Fakat idealar her zaman baki kalır yani ebedidir ve gerçekliğin asıl kaynağını oluştururlar. Bu nedenle de Platon, bilginin asıl kaynağını duyularla değil, aklın anlayacağı şekilde ancak ideal varlıklarla meydana geleceğini belirtir. Bu yaklaşım biçimi, bilincin ve düşüncenin yani ruhun maddeden öne geçtiğini savunan idealist geleneğin temelini oluşturur.

Hegel'in felsefi sisteminde diyalektik yöntem merkezi bir konuma sahiptir. Bu yöntem, her türlü karşıtlık ve çelişkinin birbirini aşarak daha yüksek bir birlik düzeyinde uzlaşması ilkesine dayanır. Hegel'e göre bu süreç hem düşüncenin hem de tarihin gelişiminde belirleyici bir rol oynar. *Tinin Fenomenolojisi* adlı eserinde bu diyalektik süreci en açık biçimde ortaya koyar.³

Bu durumda Hegel'in diyalektik anlayışı, idealizmin yalnızca soyut bir düşünce biçimi olmadığını, tarihsel ve toplumsal süreçleri anlamada da güçlü bir araç sunduğunu gösterir. Hegel, İdealizmin insanlık tarihinde durağan bir madde hareketi olarak değil, ruhun ve bilincin kendini geliştirme süreci olarak yorumlar. Hegel'in bu yaklaşımı Politzer'in materyalist düşüncesinin ötesinde, özgürlük, kültürel ve gelişimsel gibi alanların da açıklanabileceğini ortaya koyar. Bu nedenle de Hegel'in felsefesi, Politzer'in idealizmi bilimsel düşünce ile ilgili olmadığı yönündeki iddialarına

güçlü bir karşı tez sunmaktadır.

Berkeley, ortaya koyduğu felsefi görüşleri sayesinde 18. yüzyıl idealizmin öncülerinden biri kabul edilmektedir. O, maddenin zihinden bağımsız bir gerçeklik olarak var olmadığını savunur. Bu düşünce sisteminin en çarpıcı yönü de buradan doğar. Tarihsel süreçte, maddenin kendi başına bir varlık olarak böylesine güçlü bir yapıya meydan okumayla nadiren karşılaşılmıştır. Bunun sebebi ile Berkeley'in materyalizm düşüncesine karşı mücadelenin merkezi figürlerinden biri olarak karşımıza çıkmaktadır.

Berkeley'in düşünceleri, o dönemde yaygın olan "maddenin mutlak hakimiyeti" anlayışına doğrudan bir eleştiri niteliği taşımaktadır. Bu eleştirilerin kaynağı çoğunlukla John Locke'un deneyimci epistemolojik düşüncesine dayansa da Berkeley onları kendi idealist görüşüyle harmanlayarak yeniden dönüştürmüştür. Ona göre, bütün varlıklar zihinsel algılamalarla sınırlıdır; gerçeklik ise yalnızca zihinler aracılığıyla ortaya çıkmaktadır.

Bu eleştirilere rağmen Berkeley'in önemi, yalnızca ortaya koyduğu bu özgün fikirleriyle değil, aynı zamanda bu fikirlerin arkasında durması ve bunları kararlılıkla savunmuş olmasıdır. O, her zaman düşüncelerinin arkasında durur. Gerçek dünyanın bağımsızlığı ile ilgili sorgulamalar, günümüzde de hala felsefi tartışmalar için bizlere zemin hazırlar. Yani kısaca Berkeley'in bu görüşü felsefe tarihinde hem felsefi hem de epistemolojik açıdan devrim niteliğindedir. Berkeley'in bu algı merkezli idealizm düşüncesinin ardından Alman idealizmin öncüsü olarak kabul edilen Kant'ın gerçeklik anlayışına bakmak gerekecektir.

Kant, hakikati numenler ve fenomenler olarak iki boyutta ele almaktadır. Numenler, doğrudan deneyimleyemediğimiz ama var olabileceğini kabul ettiğimiz gerçekliği temsil eder. Feno-

2 Platon, *Devlet*, çev. Sabahattin Eyüboğlu ve M. Ali Cimcoz (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1975).

3 G. W. F. Hegel, *The Phenomenology of Spirit*, çev. Terry Pinkard, ed. Michael Baur (Cambridge: Cambridge University Press, 2018).

menler ise duyularımız aracılığıyla algıladığımız ve bilgiye açık hale getirdiğimiz dünyayı ifade eder. Bu ayrım, Berkeley'in idealizmine karşı ilginç bir bakış açısı oluşturur. Çünkü Berkeley için varlık, algılanmakla ibaret iken, Kant'ın varlığı algılamadan da mevcut olabileceğini ileri sürer. Ancak Kant'a göre biz dünyayı yalnızca duyularımızla algılayabildiğimiz için gerçekliği anlamlandırış biçimimiz algılarımıza sıkı sıkıya bağlıdır.

Kant'ın bu yaklaşımı, idealizm ile nesnel varlıkları bir araya getirmeye yönelik dikkat çekici bir etkidir. Hakikatin kendisi algılardan bağımsızdır ancak bilgimiz ve yargılarımız her zaman algıyla tabi tutulmuştur. Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi* adlı eserine göre sezgi yalnızca “görünüşlerin bir tasarımıdır”; biz nesneleri kendilerinde oldukları gibi değil, bize göründükleri biçimde algılarız. Eğer özneyi veya duyarlılığın öznel yapısını ortadan kaldıracak olursak, uzay, zaman ve ilişkiler de yok olurdu. Nesnelerin kendinde nasıl oldukları ise bizim için tamamen bilinemezdir.⁴

Kant'ın bu ifadesi, bilginin sınırları içerisinde gerçeklik algısını ve koşullu doğasını ortaya koymaktadır. Ona göre biz nesneleri kendilerinde oldukları haliyle değil yalnızca duyularımızla algıladığımız ve zihnimizin kategorileri ayırdığı biçimleri ile kavrayabiliriz. Bu yaklaşım Berkeley'in “Var olmak algılanmaktır” anlayışından fikirce ayrılır. Çünkü Kant nesnelerin veya şeylerin algımızdan bağımsız olduğunu kabul eder, ancak insan zihninin bu durumu asla tam anlamıyla bilemeyeceğini vurgular. Böylece Kant, hem ben merkezli bir bilgi anlayışı geliştirmiş olur hem de hakikatin bizim algılarımıza indirgenemeyecek taraflarının bulunduğunu hatırlatarak bu tartışmalara yeni bir boyut getirir. Bu nedenle, Politzer'in materyalizmi ön plana çıkaran yorumlarına karşılık, biz burada idealizmin felsefi zeminini anlamaya ve materya-

lizme karşı sunduğu delilleri değerlendirmeye çalıştık.

Bilimsel Başarı Eşittir Ontolojik Doğruluk Mudur?

Georges Politzer, materyalizm görüşünü savunurken en önemli ilkeyi bilimsel ilerlemenin sonuçlarında bulur. Ona göre bilim, gerçekliği yansıtır. Deney ve gözlem yoluyla elde edilen sonuçlar materyalist görüşü kanıtlar. Politzer'e göre idealizm, metafizik ve olağanüstü düşüncelerle oyalanır. İdealizm soyut düşüncelere yönelirken materyalizm somut olgular taşır. Ancak burada şöyle bir soru sormamız mümkündür: Bilimsel başarı hakikaten de ontolojik doğruluk anlamına gelir mi?

Bu sorunun yanıtı bilim felsefesi ve epistemoloji alanında uzun süredir tartışılmaktadır. Bilimsel bilgiler pratikte işe yarayabilir ancak bu onların mutlak anlamda gerçekliğe ne kadar yaklaştığını garanti edemez. Thomas Kuhn, *Bilimsel Devrimlerin Yapısı* adlı eserinde, bilim tarihinin doğrudan bir ilerleme değil, birbirleriyle rekabet halinde olan aralarında dönüşümlerle geliştiğini vurgular. Kuhn'a göre, her bir paradigma kendi dönemi içinde evrenseldir ancak yeni veriler ortaya çıktığında bu paradigmalar terk edilebilir. Ona göre, bilim insanların bağlı oldukları paradigma, neyin gerçek olarak kabul edileceğini belirler. Bu nedenle bilim insanların paradigmalara duydukları bağlılık, bilimin ilerlemesini açıklamak açısından mantıksal bir zorunluluk, bilimin doğasını betimlemek açısından ise mantıksal bir öncelik taşır.⁵

Bu yaklaşım, Politzer'in bilimsel başarıyı doğrudan doğruya varlıkla özdeşleştiren görüşüne bir eleştiri niteliği taşımaktadır. Immanuel Kant'a göre insan zihni bilgiyi duyular aracılığıyla alır fakat oluşan bu veriler zihninin kategorileri tarafından biçimlendirilmedikçe anlam kazanamaz. Bundan

4 Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, çev. Norman Kemp Smith (London: Palgrave Macmillan, 1929; orijinal eser 1781).

5 Thomas Kuhn, *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, çev. N. Kuyaş (İstanbul: Kırmızı Yayınları, 2017).

dolayı insan zihni, sadece varlıkların görünüşleri hakkında bilgi edinebilir.

Kant'a göre akıl yüce bir varlığın idesine yönelmektedir. Kant, aklın bu yönelişinin amacını şu şekilde açıklamaktadır:

*"Bunu yaparken de amacı, bu sırf anlama yetisi varlığı konusunda, dolayısıyla duyular dünyasının dışında bir şey belirlemek değil, yalnızca bu dünya içindeki kendi kullanımına olanaklı en büyük (hem teorik hem de pratik) birliğin ilkelere göre yön vermek, bunun için de bu ilkelerin, bütün bu bağlantılılığın nedeni olarak bağımsız bir akılla ilgilerinden yararlanmaktır"*⁶.

Bu düşünce, Politzer'in bilimsel bilginin nesnel gerçekliği sunduğu iddiasına karşı, bilginin her zaman öznel olarak elde edildiğini hatırlatır.

George Berkeley de hakikati maddi varlıkta değil, zihinsel algılarımızda olarak temellendirmiştir. Eğer bilimsel bir bilgi duysal verilere dayanıyorsa, bu veriler de akabinde algılayan kişinin zihninden bağımsız düşünülemez. Dolayısıyla bilimsel bilgilerin başarı sebebi onların nesnel gerçekliği temsil ettiği için değil, algılarımızla ve zihinsel yapılarımızla uyumlu olduğu içindir.

Hegel de yukarıdaki filozofların düşüncelerine katılarak bilginin doğruluğunu yalnızca deneysel çözümlemelerle değil, aklın bütünsel işleyişiyle ortaya çıktığını savunur. Ona göre gerçeklik, sadece bilimsel bulgularla öğrenilemez; gerçeklik tarihsel süreçleri açığa vuran ve aklın gelişimi ile bir bütün olur.

Hegel'e göre hakikat, parçalar hâlinde değil, ancak bütün olarak kavranabilir.⁷ Bu düşünce, bilimsel bilgilerin ve başarıların hakikati ancak sınırlı bir ölçüde yansıtabileceğini anlatmaktadır. Asıl hakikat akılla ortaya çıkar. Bu da Politzer'in dü-

şüncelerini eleştiren idealist bir karşı duruştur.

Tevfik Özlü de konuyla ilgili şu ifadeleri kullanmıştır:

*"Gerçekler, kişilerden bağımsızdırlar ve değişmezler. Bilim ise, gerçek değil, gerçeğin bizim tarafımızdan bir algılanma biçimidir, bir yorumdur. Bu yorum ise, yorumcunun durduğu yere ve önceki donanımına bağımlıdır. Öyleyse, bulunduğumuz yeri ve bakış açımızı sürekli yenilemeli, genişletmeliyiz. Böylece, gerçeğe doğru olan serüvenimizde, ona daha yakın bir konumda olabiliriz. Bu noktaya, doğru bildiklerimize ters düşünceleri dışlayarak değil; en aykırı düşünceleri deneyip, test ederek ulaşabiliriz. Farklı düşünemeyenler, mevcudu sorgulayamayanlar bilime ve insanlığa artı değer katamazlar. Statükoya karşı "dünya dönüyor" diyebilenler sayesinde bilim ve insanlık gelişmiştir. Bilimsel gelişme, elindekini savunma refleksiyle değil, sorgulama, eleştirme, yanlışlama üzerinden elde edilebilir."*⁸

Bu sözlerinde Özlü, bilimin gerçekliğin kendisi olmadığını insanın onu yorumlama biçimi olduğunu söyler. Yani dolaylı yoldan aslında idealizmi savunmaktadır. Gerçekliğin yalnızca maddiyatla sınırlı kalmadığını, aklın, düşüncelerin ve farklı bakış açılarının gerçeği anlamada temel rol oynadığını vurgular. Bu nedenle bilimi mutlaklaştırmak yerine insan zihninin gücünü ve çeşitliliğini öne çıkarmak, gerçekliğe daha iyi yaklaşmamızı sağlar. Bu yönden bakıldığında Özlü'nün sözleri Politzer'in materyalizmi savunmasına eleştiri niteliğindedir.

Bu verdiğimiz örneklerle bilimsel başarı, bir düşüncenin geçici ve pratik faydalarını ortaya çıkarmada yardımcı olur fakat bu başarı tek başına doğruluğun ölçütü olamaz sonucuna varabiliriz.

Bilim felsefesi, tarihsel açıdan bakıldığında çok sayıda teoremin başarılı olduğu halde sonra-

6 Immanuel Kant, *Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe Prolegomena*, çev. İoanna Kuçuradi ve Yusuf Örnek (Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 2002), 116.

7 Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Tinin Görüngübilimi*, çev. Aziz Yardımlı (İstanbul: İdea Yayınları, 2016).

8 Tevfik Özlü, *Bilim ile Gerçek İlişkisi*, Akademik Akıl, erişim 15 Ocak 2026. <https://www.akademikakil.com/bilim-ile-gercek-iliskisi/tevfikozlu/>

dan terk edildiğini göstermektedir. Örneğin Newton'un mekaniği yüzyıllar boyunca evren hakkında bizlere bilgi vermiştir ancak Einstein'ın görelilik teorisi ortaya çıktığında Newton'un fiziği, daha sınırlı bir teori haline geldi. Bu örnekte bile Politzer'in "Bilim eşittir gerçekliktir" yorumlamasını sorgulamak için yeterli olacaktır.

Politzer'in materyalizm üzerindeki görüşleri idealizm karşısında güçlü görünse de epistemolojik açıdan tartışmaya oldukça açıktır. İdealizm, bilginin sadece deneylerle değil, aklın ve bilincin etkileriyle şekillendiğini savunarak, bilimi sadece mutlak hakikat olarak görmememizi söyler. Bu nedenle de bilimsel başarıları doğrudan doğruya ontolojik açıdan eşitlemek hem tarihsel açıdan hem de felsefi açıdan tartışılmaya açık bir düşünce tarzı olacaktır.

Politzer'in Materyalizmine Karşı Eleştiriler

Tarihsel süreç içerisinde materyalizm, bilimin ve felsefenin ortak noktalarından biri olmuştur. Bu bağlamda Georges Politzer, materyalizm hakkındaki düşüncelerini özellikle toplum ve birey arasındaki ilişkiyi açıklamada zemin olarak görmüştür. Ona göre bilimsel bilgiler, materyalist bakış açısı sayesinde hakikate kavuşur. Ancak onun bu düşüncesi, özellikle ontolojik doğruluk bağlamından bakıldığında bilimsel başarıların aynı şey olup olmadığı tartışmalarında problemli bir hal olarak karşımıza çıkar. Daha önce bahsettiğimiz üzere bilim, mutlak gerçekliğin kendisi değil gerçekliğe dair insan zihninin ürettiği ve yorumladığı sistem biçimidir. Dolayısıyla bilimsel teoriler, başarısını mutlaka hakikatten alıyor anlamına gelmez. Bu açıdan bakıldığında Politzer'in materyalizmi, epistemolojik açıdan eleştirilere açıktır.

Karl Popper, bilimsel teorilerin yanlışlanabilirlikleri üzerinden bir değerlendirme yapmıştır. Ona göre bilim;

"Batalıkta kazıklar üzerine dikilmiş bir yapıya benzetir. Bu kazıklar hiçbir zaman "var olan" doğal ve sağlam bir tabana dayanmaz. Zaman zaman kazıkların sağlam bir temele dayandığı düşünülebilir; ama bu bir yanılgı olacaktır. Çünkü kazıklar yalnızca geçici bir süre için kendilerine sağlam bir dayanak bulmuştur. Bir süre sonra sağlam sanılan temel yine zayıflayabilir. Bu nedenle de kazıkların hep daha derine çakılması vazgeçilmez olmalıdır. İşte Popper'in bilim insanı, bıkmadan usanmadan, uçsuz bucaksız derinliklere uzanmaya çalışan; ulaştığı bilgiyi yalnızca geçici bir süre için güvenilir bilgi olarak kabul eden, bununla da yetinmeyip hep daha fazlasını arayan insandır.

*Bu da ancak bilginin "mutlak" olmadığı görüşüyle bağdaşmaktadır. Mutlak olmayan bilgi, doğru olmayan bilgidir, yanlışlanabilir bilgidir; evrenin herhangi bir yerinde "siyah tek bir kuğunun" var olabileceği kuşkusunun taşınmasıdır."*⁹

Popper'in "batalıkta kazıklar üzerine kurulmuş bir yapı" olarak belirttiği sözlerinde, bilgiye gerçek bir güvenin mümkün olmadığını ifade eder. Verdiği örneği açmak gerekirse kazıklar dediği aslında insanların ürettiği bilimsel teorilerdir. Mutlak hiçbir teori doğrudan sağlam bir şekilde hakikate dayandırılmaz. Ancak pratik işleyişinden ve eleştirel düşüncelerden geçtiklerinde güvenilir olabilir. Böyle bir bakış açısı bilginin değişmezliğini değil süreklilik içerisinde yenilendiğini ön plana çıkarır. Bilgi, bir kez doğrulandığında bu her zaman doğru sayılacak diye bir şey yoktur. Dolayısıyla Popper'in sözleri bilimin içerisinde barındırdığı dinamik yapıyı, sorgulamayı çarpıcı bir şekilde gözler önüne serer.

Politzer'in materyalizmine karşı çıkan bir başka eleştiri de insanın bilgi edinme sürecini tek boyuta indirgemesidir. Ona göre düşünce ile madde bir bütündür ve materyalist yaklaşım sayesinde

9 Karl R. Popper, *Bilimsel Araştırmanın Mantığı*, çev. İlkunur Aka ve İbrahim Turan (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1998), 18.

hakikat doğru biçimde anlaşılabilir. Ancak böyle bir bakış açısı bilginin öznel ve tarihsel koşullarla şekillendiğini yok sayar. Yukarıdaki başlıkta da belirttiğimiz gibi Thomas Kuhn'un paradigma teorisi bu anlamda önem kazanmıştır.¹⁰

“Kuhn, bilim insanlarının belirli bir paradigmanın sınırları içinde kendi konuları hakkında düşünmek üzere eğitildiğini ve bu paradigma içinde ortaya çıkan bulmacaları çözme girişimlerinde bulunurken birbirleriyle rekabet hâlinde olduklarını savunur. Bu durum olağan bir süreçtir. Olağan bilimin sorunları bu anlamda birer bulmaca olarak kabul edildiğinde, bilim insanlarının bu problemlere bu denli tutkuyla ve bağlılıkla yönelmelerinin nedeni de açıklanmış olur.”¹¹

Ancak paradigmaların kalıcı olmadığı da göz önünde bulundurulmalıdır. Bilgi yalnızca mad-di dünyaya bakılarak değil, toplumsal, kültürel ve tarihsel etkenlere bakılarak da biçimlendirilir. Politzer'in yaklaşımı ise bu yapıyı ihmal eder, bilimi ve bilgiyi tek yönlü bir materyalist açıklamaya tabi tutar.

Bu yaklaşım, bilimsel başarı ile ontolojik yaklaşımı eşitleme riskini de beraberinde getirir. Bilim tarihi, yanlış varsayımlara dayandırılrsa bile başarılı sonuçlar çıkaran teorilerle doludur. Politzer ise bu başarılı sonuçları göz ardı ederek bilimi “Gerçeğin mutlak açıklamasıdır” şeklinde kesin bir konuma koyar. Böyle bir yaklaşım epistemolojik açıdan eleştirilere açık bir vaziyet alır. Çünkü bilimsel teoriler, ontolojik gerçekliği temsil etmede değil, açıklık getirmesine ve işlevselliğine bakar.

Politzer'in bu yaklaşımına bakıldığında; bilimsel sorgulamaların ve farklı düşüncelerin değerlerini reddeden bir tutum beslediğini ifade

edebiliriz. Ayrıca Politzer'i materyalizm açısından eleştirenler, yalnızca felsefi bir tartışma değil, aynı zamanda bilimsel teknikler ile ilgili bir mesele olarak değerlendirilebilir. Bilimsel bir başarıyı ontolojik doğruluklarla ispatlamak hem epistemolojik hem de tarihsel açıdan problemli bir yaklaşımdır. Bu eleştiriler bilimin doğasını anlamaya yönelik bir çabanın parçasıdır. Çünkü bilim, mutlak gerçeklikleri ortaya koymaktan ziyade, sürekli farklı değişimlere açık öneriler üzerinden ilerleyen değişken bir yapıya sahiptir.

Çağdaş Tartışmalarda İdealizmin Geldiği Nokta

İdealizm ve materyalizm arasındaki gerilim, felsefi düşünce tarihi boyunca farklı dönemlerde, farklı tartışmalara sebebiyet vermiştir. Örneğin 19. ve 20. yüzyıllarda bilimin hızla gelişmesiyle materyalist yaklaşımlar güç kazanmış, idealizm ise çoğu kez ikinci plana atılmış veya metafizik bir yönelim olarak değerlendirilmiştir. Ancak günümüzde idealizmin hala tartışmaya açık bir alan olduğunu ve hatta bazı açılardan bakıldığında yeniden önem kazandığı görülmektedir. Örneğin kuantum fiziği, bilinç araştırmaları, yapay zekâ ve post modern düşünce, idealizmin çağdaş felsefe-sindeki yerini korumasında temel alanlar olarak sayılabilir.

Özellikle bilinç ve zihin araştırmaları idealizmin bizlere sunduğu en önemli alanlardan biridir. Psikoloji ve bilişsel bilimler, zihnin işleyişini büyük ölçüde açıklamaya çalışsa da hala çözümlenememiş bir problem olarak karşımızda durur.

Thomas Nagel'e göre konuyla ilgili şu noktalar öne çıkar:

“Hayal gücü son derece esnektir. Ne var ki anlatmak istediğim şey bir yarasa olmanın nasıl bir şey olduğunu bilemeyeceğimiz değildir. Bu tür “bir epistemolojik problem ortaya atıyor değilim”. Anlatmak istediğim daha ziyade bir yarasa

¹⁰ Thomas Kuhn, *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, çev. Nilüfer Kuyuş (İstanbul: Kırmızı Yayınları, 2017).

¹¹ Thomas Kuhn, “The Structure of Scientific Revolutions”, aktaran Betül Yıldırım, “Sanatın Thomas Kuhn'un Paradigma Kavramı Bağlamında Değerlendirilmesi”, *AHBVÜ Edebiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 11 (2024): 4.

olmanın nasıl bir şey olduğu hakkında bir fikir oluşturmak (ve daha ziyade bir yarasa olmanın nasıl bir şey olduğunu bilmek) için bile kişinin bir yarasanın bakış açısını kullanması gerektiğidir. Eğer kişi kabaca ya da bir dereceye kadar bu bakış açısını kullanabilirse, kişinin fikri de kabataslak veya kısmi olacaktır. Ya da şu andaki anlayış kapasitemizle öyle görünmektedir.”¹²

Nagel’in değindiği bu noktada, bilincin yalnızca dışarıdan gözlemlenebilecek bir nesnel süreçleri kolaylaştıramayacağını söylemektedir. Çünkü bir yarasanın dünyayı algılama biçimini anlayabilmek için, yalnızca biyolojik veriler ya da davranışsal gözlemler yeterli değildir. Yarasanın öznel bakış açısını da hesaba koymamız gerekir. Ancak bu bakış açısını tümüyle benimsemek imkansızdır, çünkü insan zihni yarasanın bu algı alanına doğrudan erişemez. Dolayısıyla bilinci sadece maddi anlamda açıklamaya çalışan materyalist düşünürler burada eksik kalmaktadır. İdealizm ise bu konu hakkında güçlü bir alternatif sunar: Hakikati anlamanın, yalnızca deneylerle ve nesnel gözlemlerle değil, aynı zamanda öznel düşüncelerle değerini kabul ederek mümkün olabileceğini savunur. Nagel’in bu örneği, çağdaş felsefi tartışmalarda idealizmin neden hala daha önemli olduğunu ortaya koyar.

Kuantum fiziği alanında da ortaya çıkan gelişmeler idealizmin çağdaş tartışmalarında gündeme gelmesine neden olur. Kuantum fiziğinde gözlemcinin rolünün belirleyici olması, hakikatin yalnızca maddi nesnelerden ibaret olmadığını düşündürür. John Wheeler, kuantum fiziğinin yorumları üzerinden geliştirdiği “Katılımcı Evren” anlayışıyla gözlemcinin sadece seyirci olarak değil, hakikatin bizzat içerisinde ve ona katkı sağla-

yan bir unsur olduğunu savunur.

“Wheeler, evrenin katılımcı olmadan var olmayacağına, kuantum fiziğinin belirsizlik prensibini bir kanıt olarak yorumlar. Belirsizlik prensibi, elektronun gözlemlenmesinden kaynaklanan bir problemin ifadesi olarak Heisenberg tarafından ileri sürülmüştür. Belirsizlik prensibi, bir elektronun yerini gözlemlemeye çalıştığımızda kendisine gönderdiğimiz ışık fotonlarının elektronu saptırması nedeniyle konumunu tespit edemeyişimizi söyler. Bu, atom altı parçacık dünyasının deneye katılanın etkisinden uzak gözlemlenemeyeceği anlamına gelir. Katılımcı olmadan deneyin kendi başına hiçbir önemi yoktur. Katılımcının varlığından ise deney katılımcının varlığına göre sonuç verir. Bu noktada deneyi yapanı saf bir gözlemci olarak kabul edemeyiz. Çünkü deneyi etkileyen olarak o, saf bir gözlemci değil, deneye katılındır.”¹³

Bu yaklaşıma göre, çağdaş tartışmalarda idealizmin hala daha diri kaldığını ve felsefi pozisyonunu koruduğunu göstermektedir. Modern fiziğin ortaya çıkmasıyla, idealizmin temel olgusu olan “gerçekliğin zihinden bağımsız düşünülemediği” görüşünü bilimsel açıdan yeniden gündem olmasını sağlamıştır.

İdealizmin yeniden gündeme gelmesinde etkili olan yapay zekâ ve teknoloji tartışmaları da bir başka önemli etkidir. Günümüzde makinelerin oldukça gelişmesi ile, yapay zekaya sahip olup olmayacağı ve hatta insan benzeri bir bilinç oluşturup oluşturulamayacağı tartışmaları materyalist anlayışını zorlayan sorular arasındadır.

Bu tartışmalara ek olarak, post modern felsefe konusu da idealizmin çağdaş dönemde yeniden değerlendirilmesine neden olmuştur. Gerçeklik sadece maddi olgularla sınırlandırılmaz, aksine insanın düşünsel ve kültürel birikimleriyle şekillenen bir anlayıştır. Bu post modern düşünce de idealizmin

12 Thomas Nagel, “Yarasa Olmak Nasıl Bir Şeydir?”, aktaran Serdal Tümkaya, “Thomas Nagel’in ‘Fizikalizm ve Yarasa Olmak Nasıl Bir Şeydir?’ Makalelerinin Bilince Nesnel Bir Açıklama Verme Arayışı Açısından Kıyaslanması,” *Beytülhikme: An International Journal of Philosophy* 7, no. 2 (2017): 14.

13 Fatih Özgökman, “Antropik Prensip,” *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, no. 1 (2015): 87-112.

“gerçekliğin zihinsel yönünü” savunur.

İdealizmi günümüzde savunan tezler bakıldığında bir diğer konu olarak çağdaş dini ve metafizik tartışmalarını görüyoruz. Bu tartışmalar idealizmin insanın anlam arayışına katkı sağladığını gösterir. İnsan varoluşunun anlamını, etik değerlerini ve ruhsal deneyimlerini yalnızca materyalist bir bakış açısıyla açıklayamaz. Burada yine devreye giren anlayış idealizmdir. Bu yönüyle idealizm, insanın bilimsel verilerle sınırlı olmayan bir düşünce olduğunu, inanç dünyasının da hakikatin anlaşılmasında rol oynadığını savunur.

Sonuç olarak tüm bu savunulan tezler ışığında idealizm, Politzer’in söylediği gibi “tarihin gerisinde kalmış” bir düşünce değildir kanısına varabiliriz. İdealizm çağdaş tartışmalarda yeniden önem kazanan güncel felsefi yaklaşımdır. Bilimsel veriler ve ilerlemeler her ne kadar materyalizmin gücünü ortaya koysalar da bilincin doğası gözlemcinin rolü ve bilginin çokluğu gibi sorunlar idealizmin canlılığını sürdürmesini sağlar. Bu da demek oluyor ki idealizm, yalnızca geçmişin bir felsefesi değil aynı zamanda günümüzün düşünsel problemlerinde de hala geçerliliğini korumaktadır.

Sonuç ve Değerlendirme

Georges Politzer’in *Felsefenin Başlangıç İlkeleri* adlı eserinde idealizm, çoğunlukla bilimsel olmayan, bilimsel verilere dayandırılmayan, dini temellere bağlı bir anlayış olarak eleştirilmiştir. Bu eserde materyalizm ön plana çıkmaktadır. Politzer, materyalizmi deney gözlem ve teknolojik ilerlemelerle doğru bilgiye ulaşabileceği savunulmuştur. Ancak idealizm bu makalede de gösterildiği gibi Platon, Berkeley, Kant ve Hegel’in düşünce sistemleri ile beraber soyut bir felsefi yaklaşımın da ötesinde insanın doğayı anlama biçimini ortaya koymuştur. Yani idealizm çağdaş tartışmalarda geride kalmış bir felsefe değil, günümüzde hala daha aktif ve geçerli bir konumda yer alır. Politzer

materyalizmi bilimsel deney ve gözleme dayandırırken, idealizmin sağladığı bilimsel ve epistemolojik zenginliği göz ardı etmiştir. Bu çalışma kapsamında idealizm ön plana çıkarılmıştır. Sonuç olarak idealizm, gelecekte de araştırılmaya ve yeniden yorumlanmaya açık bir düşünce sistemi olarak önemini koruyacaktır.

Kaynakça

- Arslan, Ahmet. *Felsefeye Giriş*. Ankara: Gençlik Spor Yayınları, 2019.
- Erdem, Özlem C. "Immanuel Kant ve Wilhelm Dilthey'da Akıl Kavramı". Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Maltepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe Anabilim Dalı, 2010.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *The Phenomenology of Spirit*. Translated by Terry Pinkard. Edited by Michael Baur. Cambridge: Cambridge University Press, 2018.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Tinin Görüngübilimi*. Çeviren Aziz Yardımlı. İstanbul: İdea Yayınları, 2016.
- Kant, Immanuel. *Critique of Pure Reason*. Translated by Norman Kemp Smith. London: Palgrave Macmillan, 1929. (Orijinal eser 1781).
- Kant, Immanuel. *Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafizik Prolegomena*. Çeviren İoanna Kuçuradi ve Yusuf Örnek. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 2002.
- Kuhn, Thomas S. *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*. Çeviren Nilüfer Kuyaş. İstanbul: Kırmızı Yayınları, 2017.
- Özgökman, Fatih. "Antropik Prensipten." *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, no. 1 (2015): 87–112.
- Platon. *Devlet*. Çeviren Sabahattin Eyüboğlu ve M. Ali Cimcoz. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1975.
- Popper, Karl R. *Bilimsel Araştırmanın Mantığı*. Çeviren İlknur Aka ve İbrahim Turan. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1998.
- Özlü, Tefvik. "Bilim ile Gerçek İlişkisi." Akademik Akıl, 2008. <https://www.akademikakil.com/bilim-ile-gercek-iliskisi/tevfikozlu/>
- Tümkaya, Serdal. "Thomas Nagel'in 'Fizikalizm ve Yarasa Olmak Nasıl Bir Şeydir' Makalelerinin Bilince Nesnel Bir Açıklama Verme Arayışı Açısından Kıyaslanması." *Beytulhikme: An International Journal of Philosophy* 7, no. 2 (2017): 23–41.
- Yıldırım, Burak. "Sanatın Thomas Kuhn'un Paradigma Kavramı Bağlamında Değerlendirilmesi." *AHBVÜ Edebiyat Fakültesi Dergisi*, no. 11 (2024): 31–42.

Çeviri

Sosyal Epistemoloji

Alvin I. GOLDMAN**Çeviri: İrem BAYRAKTAR**

Goldman, Alvin I. "Social Epistemology." *Crítica: Revista Hispanoamericana de Filosofía* 31, no. 93 (Aralık 1999): 3-19.

1. Bireysel ve Sosyal Epistemoloji

Tarihsel olarak epistemoloji, bireysel araştırmacıların (*inquirer*) entelektüel faaliyetlerini birbirlerinden bağımsız biçimde yürütmelerine odaklanmıştır. Ancak betimsel açıdan bakıldığında, insanların neye inandıkları ve neyi bildikleri, dar veya geniş anlamda yorumlanmasıyla büyük ölçüde topluluklarının ve kültürlerinin bir işlevidir. İnandığımız şeylerin çoğu, doğrudan ya da dolaylı olarak başkalarının sözlü ifadeleri ve yazıları tarafından etkilenir. Dolayısıyla sosyal epistemoloji, epistemolojinin bireysel kanadıyla en azından eşit bir konumu hak etmektedir. Bireysel epistemolojinin bütünlüğüne veya yerindeliğine karşı çıkmıyorum. Algısal bilginin, bellek bilginin ve iç gözlemsel bilginin büyük bir kısmı-

DOI: doi.org/10.5281/zenodo.18964392

nın tamamen bireysel bir temelde elde edildiğini teslim etmeye hazırım.¹ Ancak inançlarımızın çok geniş bir kesimi için sosyal nedenlerin ağırlığı ve önemi göz önüne alındığında bu sosyal nedenler, geleneksel olarak aldıklarından çok daha büyük bir epistemolojik dikkat payını almalıdır. Sosyal faktörler, mevcut semantik kavram teorilerinde giderek artan önemli bir rol oynamaktadır; bu tür teoriler mevcut makalenin kapsamı dışındadır. Sosyal etkenlere yönelik artan bir ilgi, son dönem epistemolojik literatürde² de görülmektedir fakat sosyal epistemoloji alanının nasıl yapılandırılması ya da nasıl kavranması gerektiği konusunda henüz bir uzlaşma (*consensus*) yoktur.

Sosyal epistemolojiye kuşkuyla yaklaşan biri şöyle karşılık verebilir: “Sosyal epistemoloji çağrınızı, pek çok inancın sosyal nedenlere ya da belirleyicilere sahip olması olgusuna dayandırıyor-sunuz. Eğer epistemoloji yalnızca inançlarımızın nedensel öncüllerinin bir betimlemesi olsaydı, bu sonuç makul olabilirdi. Ama gerçekten bunu mu kastediyorsunuz? Epistemoloji yalnızca inançlarımızın kaynaklarını tespit eden betimsel bir girişim midir? Öyleyse inanç öznelerinin bir önermeye inanma konusunda hangi koşullarda *normatif* olarak *yetkili* ya da *haklı* sayılacağını belirlemeye çalışan geleneksel normatif epistemoloji misyonu ne olacaktır?” Benim yanıtlım şudur: Sosyal epistemolojinin normatif bir kavrayışını reddetmiyorum; hatta onda ısrarcıyım. Bununla birlikte be-

nim sosyal epistemoloji anlayışının temel kaygısı haklılık (*warrant*) ya da gerekçelendirme (*justification*) değildir. O, esas olarak hakikatin (*truth*) peşinde koşmakla ilgilenir; bu yüzden ona veritist sosyal epistemoloji kavrayışı diyorum. Hakikat, elbette gerekçelendirmeden tamamen kopuk değildir. Gerekçelendirilmiş inanç, genellikle doğru inanca giden bir *araçtır*. Ama benim kavrayışında normatif sosyal epistemoloji, yalnızca gerekçelendirme teorisiyle tükenmiş değildir. Doğru ya da yanlış inançlar üzerinde nedensel bir etkide bulunan her tür sosyal uygulamayı -örneğin öğretimin konuşmacıların uygulamaları ve konuşmayı düzenleyen uygulamaları- inceler; bu uygulamalar, dinleyicilerin inançlarının gerekçelendirme durumunu etkilese de etkilemese de.³

Bu yaklaşım ne şekilde normatiftir? Bu yaklaşım normatif, değerlendirici (*evaluative*) ya da eleştireldir çünkü yalnızca şu veya bu toplulukta, kültürde ya da disiplinde hangi sosyal uygulamaların fiilen işlediğini sormakla kalmaz. Bunun yerine, çeşitli uygulamaların doğruluğu elde etme (“veritistik”) *niteliğini* araştırmaya çalışır. O şunu sorar: Belirli bir sosyal uygulama, doğruluk edinimi (*truth-acquisitional*) bakış açısından iyi midir? Bu uygulamanın işleyişi, onu kullananların ya da ondan etkilenenlerin bilgi düzeyini *artırır* mı yoksa *düşürür* mü? Bu soru, karşılaştırmalı terimlerle de sorulabilir: Olası birkaç alternatif uygulamadan hangisi (ki belki de yalnızca biri fiilen uygulanıyor), doğruluk edinimi bakış açısından *en iyi* olacaktır? Bu anlayış hem oldukça geleneksel anlamda değerlendiricidir hem de sosyal uygulamalara odaklandığı ölçüde sosyaldir.

Yaklaşımımın değerlendirici olduğunu söylerken bunun elbette en önemli, en kapsayıcı ya da

1 İnanç içeriklerini neyin sabitlediği ya da bu içeriklerin nasıl yerinde bir biçimde karakterize edileceği buradaki mesele değildir. Algısal, belleksel ve içgözlemsel inançlar için “bireyci” bir temelden söz ederken yalnızca bu tikel *inamışları* dolaysızca meydana getiren nedensel etkenleri belirtmeyi kastediyorum.

2 Örneğin: C.A.J. Coady, *Testimony*, Oxford University Press, Oxford, 1992; Alvin Goldman, *Liaisons: Philosophy Meets the Cognitive and Social Sciences*, MIT Press, Cambridge, MA, 1992, bölüm iii; Philip Kitcher, *The Advancement of Science*, Oxford University Press, New York, 1993; Helen Longino, *Science as Social Knowledge*, Princeton University Press, Princeton, 1990; ve Frederick Schmitt (ed.), *Socializing Epistemology*, Rowman & Littlefield, Lanham, MD, 1994.

3 “Uygulama” terimini kullanışım, Wittgenstein’in bir uygulama anlayışından türetilmemiştir. Mevcut amaçlar için sosyal bir uygulamayı; inançların (veya diğer doksastik durumların) üretimine dahil olan, iki veya daha fazla özneyi içeren herhangi bir tür olay dizisi olarak düşünebiliriz.

belirleyici değerleri devreye soktuğunu ima etmiyorum. Epistemoloji, yerinde olarak, yalnızca belirli bir değer türüyle, yani entelektüel değerle ilgilidir. Entelektüel değer, değerler dizgesindeki en ağırlıklı değer olmak zorunda değildir; muhtemelen belirli bağlamlarda, diğer değer türleri tarafından bastırılabilir. Yine de o, sürekli ilgiyi hak eden bir değerdir ve epistemik teorileştirmenin uygun odak noktasıdır.⁴

2. Sosyal İnşacılık

Bu yaklaşımın temelinde, bir önermenin doğruluk-değerinin -yani doğru ya da yanlış olmasının- (normalde) ona inanılıp inanılmasından bağımsız olduğu varsayımı yatar. Dolayısıyla doğruluğun realist bir kavrayışını, aslında doğrulukla uygunluğa dayanan doğruluk kavrayışına epey yakın bir görüşü benimsiyorum.⁵ Doğruluğa dair bu görüş, elbette çağımızla hiç uyumlu değildir. Epistemologları ve dil felsefecilerini bir kenara bırakır sak fikirleri beşerî bilimlerde ve sosyal bilimlerin çoğunda muazzam bir popülerliğe ve etkiye sahip olan postmodernistleri ve sosyal inşacıları kastediyorum. Onlar, (realist) doğruluk kavramını, geride kalmış bir dönemin kalıntısı olarak görürler. Elbette “toplumsal” olanın her şeyi etkilediği, hatta her türlü şeyin sadece “sosyal inşa” olduğu konusunda hemfikirlerdir. Ian Hacking, bir kütüphane kataloğundan hareketle çağdaş yazarların sosyal olarak inşa edildiğini iddia ettikleri şeylerin alfabetik bir listesini çıkarmıştır; bu listeye kitaplarının başlıklarından ulaşılmıştır: Yazarlık (*Authorship*), Kardeşlik (*Brotherhood*), Televizyon izleyen çocuk (*the Child viewer of television*), Tehlike (*Danger*), Duygular (*Emotions*), Olgular (*Facts*), Toplumsal Cinsiyet (*Gender*), Eşcinsel kültür (*Homosexual*

culture), Hastalık (*Illness*) ve benzerleri.⁶ Ortalık sosyal inşacı anlatılarla dolup taşmaktadır.

Epistemolojik amaçlar bakımından, özellikle de kendi “veritist” perspektifim açısından sosyal inşacılığın en önemli damarı, olguların ya da doğruların sosyal ötesi (*extra-social*) varoluşunu karakteristik bir biçimde reddetmesidir. Sosyal inşacılar, olguların salt birer “imalat” (*fabrications*) olduğunu söylerler. Bruno Latour ve Steve Woolgar, bunu şöyle ifade eder: Bir bilimsel olgu, ilgili bilim topluluğu artık o ifade üzerine itirazda bulunmadığında ya da tartışmadığında yaratılmış ya da kurulmuş olur.⁷ “Biz bilim insanlarını [...] önceden verili ama şimdiye dek gizlenmiş doğruların üzerindeki perdeyi kaldıran kişiler olarak kavramıyoruz. Daha ziyade, nesneler [...] bilim insanlarının hünerli yaratıcılığı aracılığıyla kurulur.”⁸

Latour ve Woolgar, bu görüşe nasıl ulaşırlar? Onların düşüncelerini şöyle sunacağım. Latour ve Woolgar, bir nöroendokrinoloji laboratuvarındaki bilim insanlarını incelediler. Bu bilim insanları, kayıt cihazlarında -örneğin miyograflarda veya amino asit analizörlerinde- izler buluyorlardı. Bu izlere dayanarak belgeler oluşturuyor, ardından bu belgeleri diğer laboratuvarlardaki bilim insanlarıyla tartışıyor ve belge alışverişinde buluyorlardı. Tüm bu etkinlik, sosyal bir etkinlikti ve bütün bu sürecin sonunda, belgelerde yer alan belirli cümleleri artık tartışmayı bırakmışlardı. Böylece belirli ifadeler bir *uzlaşma* konusu hâline geliyordu. İşte Latour ve Woolgar, bu tartışma dışı kalan ifadelere “olgu” adını veriyorlar. Ama bu, bilim insanlarının üzerinde uzlaştığı ifadeleri doğru ya da yanlış kılan, onların uzlaşısından önce de var olan, “dışarıda” bulunan olguların veya nesnelerin hiç olmadığı anlamına gelir mi? Hiç de değil. Ar-

4 Bu nokta ve makaledeki diğer pek çok nokta hakkında daha fazla ayrıntı için, *Knowledge in a Social World*, Oxford University Press, Oxford, 1999 adlı eserimdeki ele alış biçimime bakınız. Bu makaledeki materyalin büyük kısmı o eserden alınmıştır.

5 Bkz. *Knowledge in a Social World*, bölüm 2.

6 Hacking, *The Social Construction of What?*, Harvard University Press, Cambridge, MA, 1999.

7 Bruno Latour ve Steve Woolgar, *Laboratory Life: The Construction of Scientific Facts*, 2. baskı, Princeton University Press, Princeton, 1986, s. 87.

8 A.g.e., s. 129.

tık itiraz edilmeyen ifadeleri doğru kılan, inançtan bağımsız türden olgular pekâlâ olabilir ya da artık itiraz edilmeyen ifadeleri yanlış kılan, realist türden olgular pekâlâ olabilir. Latour ve Woolgar'ın böyle "dışarıda" bulunan olguların olmadığını gösterebilecek hiçbir yolları yoktur (buna rağmen, hiç olmadığını iddia ederler). Latour ve Woolgar'ın doğru şekilde fark ettiği şey şudur: Sosyal alan, bilim insanlarının neye inandığını açıklamanın *kısmi* bir unsurudur. Kuşkusuz, bilim topluluğu içindeki tartışmalar, bilim insanlarının sonunda aynı görüşte buluşmasının *en yakın* nedeni olmuştur. Ancak bu en yakın nedenler, daha *uzak* nedenlerin, yani bilim insanlarının aletleri üzerindeki izlerden sorumlu olan altta yatan nesnelerin veya olguların varlığını dışlamaz. Bu dışlanmamış nesneler veya olgular, muhtemelen, bilim insanlarının hipotezlerini doğru ya da yanlış kılar. Dolayısıyla burada, realist anlamda doğruluk ve yanlışlığa karşı iyi bir argüman yoktur.

Sosyal inşacı argümanlara hakkını vermiş oluyor muyum? Bilim söz konusu olduğunda, daha ılımlı bir sosyal inşacı şöyle derdi: Sosyal yaratımdan bağımsız biçimde var olan doğrular vardır. Ama diğer birçok alanda, tartışılan kategorilerin kendisi sosyal, yani *konvansiyonel* olarak inşa edilmiştir. Burada, ifadeleri doğru veya yanlış kılan "doğada" hiçbir şey yoktur. Hepsi sadece sosyal inşadır. Ben burada da farklı düşünüyorum. Sosyal üretimlerin veya inşaların tipik örnekleri gibi görünen hukuki durumları ele alalım. Doğal dünya, "taksirle adam öldürme" ve "taksirle adam öldürme olmayan eylemler" biçiminde kendiliğinden ayrılmış değildir; neyin taksirle adam öldürme sayılacağı açıkça sosyal olarak inşa edilmiştir. Öyleyse realist doğruluk bu alanda nasıl bir dayanak bulabilir?

Şöyle yanıtlıyorum. Toplumsal ya da konvansiyonel olarak inşa edilen şeyler, hukuki *kategoriler* ile bunlara ilişkin *uygulanırlık ölçütleridir*.

Bir eylemin taksirle adam öldürme sayılmasını belirleyen şey doğa değil, insan yapımı ölçütler ya da tanımlardır. Yine de bu durum, fiilî dünyadaki bazı eylemlerin insan öldürme kriterlerini *gerçekleştirdiği* veya *örneklendirdiği*, diğer eylemlerin ise gerçekleştirmediği gerçeğiyle çelişmez. Dolayısıyla, Rodriguez'in bir taksirle adam öldürme eylemi gerçekleştirdiğini söylemek doğru, Martinez'in gerçekleştirdiğini söylemek ise yanlış olabilir. Başka bir örnek ele alalım; haftanın günleri, doğanın bilmediği sosyal artifaktlardır. Doğa, zamanı pazar, pazartesi, salı diye bölmeyiz. Ancak bu, örneğin Flores'in Kongre'deki konuşmasını salı günü yaptığı bilgisinin *doğru* olmasını ve pazartesi günü yaptığı bilgisinin *yanlış* olmasını engellemez. Haftanın günleri konvansiyonel olsa bile, onlarla ilgili doğru ve yanlış ifadeler vardır.

3. Sosyal Epistemoloji İçin Bir Çerçeve

Sosyal epistemoloji için normatif bir çerçeve tam olarak nasıl kurulmalıdır? Eğer entelektüel konularda -en azından entelektüel sosyal işlerde- birincil amacın uzlaşma olduğu fikrinden başlanırsa, o zaman sosyal uygulamalar uzlaşma üretmedeki göreceli başarılarına göre değerlendirilebilir. Fakat uzlaşmanın entelektüel bir bakış açısından bu kadar iyi olan yanı nedir? Kuşkusuz, toplumsal barışı ve uyumu sürdürür; bunlar küçümsenecek değerler değildir. Ama bunlar entelektüel değerler midir? Bana göre değildir. Dünyanın düz olduğuna dair bir uzlaşma, kayda değer bir entelektüel başarı değildir. İşte bu yüzden ben, doğruluk odaklı ya da veritist bir sosyal epistemoloji anlayışını tercih ediyorum. Entelektüel açıdan iyi sosyal uygulamalar, ortalama olarak kullanıcılarının doğruluk sahipliğini (*truth-possession*) artıranlardır; entelektüel açıdan kötü sosyal uygulamalar ise ortalama olarak kullanıcılarının doğruluk sahipliğini azaltanlardır.

"Doğruluk sahipliği" ile neyi kastediyorum

ve bu, artırılıp azaltılabilen türden bir şey midir? Bir doğruya “sahip olmakla”, (kabaca) bir doğruya *inanmayı* kastediyorum. Bazıları, bir önermeye karşı benimsenebilecek üç tür doksastik durum veya tutum olduğunu varsayar: Ona (kesin olarak) inanmak, ona inanmamak (yani onun değiline inanmak) veya yargıyı askıya almak (bir görüşe sahip olmamak). Başka bir gelenek ise inancın dereceler halinde, belki de 0 ile 1.0 arasında herhangi bir derecede olduğunu düşünür. Bu tür inanç dereceleri, genellikle öznel olasılıklar veya güven dereceleri olarak tanımlanır. Benim fikrim her iki yaklaşım için de işe yarasa da, inanç derecelerine uygulandığında daha açıktır. Bu çerçevede doğruluk sahipliğindeki bir artış, p gibi bir önerme doğru olduğunda ve bir bilişsel özne p 'ye olan inanç derecesini artırdığında meydana gelir. Örneğin, bir özne p önermesine başlangıçta 0,40 düzeyinde bir inanç derecesine sahip olabilir ve belirli kanıtların etkisiyle bu inanç derecesini 0,80'e yükseltebilir. p 'nin doğru olduğu varsayıldığında bu artış p bağlamında bir doğruluk sahipliği (ya da bilgi derecesi) kazancı sayılır. Eğer p yanlışsa, p 'ye yönelik inanç derecesindeki aynı artış bir doğruluk sahipliği kaybı oluşturur.

Doğruluk sahipliğinde, ortalama olarak iyileşmeye olumlu katkı yaptığı tespit edilebilecek herhangi bir uygulama var mıdır? Evet. *Nesnel* olabirlikler (*objective likelihoods*) ile uyumlu Bayesçi çıkarımdan (*Bayesian reasoning*) oluşan bir uygulamayı ele alalım. Şöyle ki bir öznenin E gibi bir kanıtı ya da deneysel sonucu gözlemlediğini ve E ışığında H gibi bir hipoteze olan inanç derecesini nasıl revize edeceğini düşündüğünü varsayalım. O , H 'ye bağlı belirli bir önsel inanç derecesi ile bazı koşullu olasılıklara veya olabirliklere sahiptir: H doğruysa E 'yi elde etme olasılığı ve H yanlışsa E 'yi elde etme olasılığı. Ayrıca bu *öznel* olabirliklere ek olarak *nesnel* olabirliklerin de olduğunu varsayalım. Örneğin acil servisteki bir hastaya belirli bir

tanı testi uygulanmış olsun ve test sonucu pozitif gelsin. Hastanın D hastalığına yakalanmış olması durumunda sonucun pozitif çıkmasına ilişkin bir nesnel olabirlik ve hastanın D hastalığına yakalanmamış olması durumunda sonucun pozitif çıkmasına ilişkin başka bir nesnel olabirlik bulunabilir. Moshe Shaked ve ben, bir inanç öznesinin öznel olabirlikleri nesnel olanlarla örtüştüğünde ve gözlemlenen kanıtlardan hareketle Bayesçi koşullama (*Bayesian conditionalization*) kullandığında, doğruluk sahipliğinde her zaman nesnel olarak beklenen *pozitif bir değişiklik* (artış) olduğunu kanıtladık.⁹

Şimdiye kadar tanımlanan uygulama, “sosyal” olarak kabul edilme iddiasına sahip değildir. Ancak söz konusu kanıtın başka insanların tanıklığı ya da onların yazılı kayıtları olduğu, bu uygulamanın bir alt kategorisini düşünelim. Başka insanların tanıklığına dayalı Bayesçi güncelleme, makul bir şekilde sosyal bir uygulama sayılabilir. Akıl yürüten kişinin öznel olabirlikleri nesnel olanlarla eşleştğinde bu, doğruluk sahipliği üzerinde beklenen pozitif bir etkiye sahip bir uygulamadır. Bu, kullanımı kolay bir uygulama değildir; çünkü öznel olabirliklerin nesnel olanlarla uyuşmasını sağlamak kolay değildir. Bununla birlikte, uygulanması kolay ya da zor olsun, (ortalama olarak) doğruluk-sahipliğini artıracak, yani “veritist değer”i artıracak olası bir uygulamadır. Veritist sosyal epistemolojinin tespit etmeye çalışması gereken türden uygulama budur.¹⁰

9 Bu, onun önsel inancının ne 0 ne de 1 olduğunu ve iki olabirliğin aynı olmadığını varsayar. Bakınız: Alvin Goldman ve Moshe Shaked, “An Economic Model of Scientific Activity and Truth Acquisition”, *Philosophical Studies*, 63, ss. 31-55, 1991, ve Goldman, *Knowledge in a Social World*, bölüm 4.

10 Elbette, doğru biçimde hayata geçirilmesi ya da uygulanması görece kolay olan uygulamalar, metinde tartışılan türden görece zor uygulamalara kıyasla tanımlanmaya daha çok değerlidir. Ancak, bir şeyi denendiği her seferinde doğru bir şekilde yürütüleceğinden emin olunmadıkça, onu gerçek (*bona fide*) bir uygulama olarak saymayı reddetmek bir hata olur. Bu katı gereklilik altında pek az şey uygulama olarak nitelendirilebilir.

4. Küresel Bir Pratik: Fikirlerin Serbest Piyasası

Artık veritistik açıdan arzu edilen bir sosyal pratiğin ne olabileceğine dair bir fikredindiğimize göre, bu tür pratikleri bulmaya çalışabileceğimiz bazı sosyal alanlara yönelelim. İncelemeye değer alanlardan biri; son derece kapsayıcı ve küresel ölçekte işleyen, başka bir deyişle tüm konuşma ve iletişim pratiklerini düzenlemeyi amaçlayan sosyal politikalar. Bu konu, Jürgen Habermas tarafından kapsamlı biçimde ele alınmıştır. Ancak Habermas'ın teorisi, en azından bizim amaçlarımız bakımından, tam anlamıyla uygun ya da ikna edici görünmemektedir. Bunun üç nedeni vardır. İlk olarak Habermas'ın teorisi "pratik" söyleme yöneliktir; yani etik ya da politik alandaki, kimi zaman "normatif diyalog" olarak adlandırılan söyleme odaklanır. Bu sınırlama, salt olgusal ve normatif olmayan söylemleri de kapsayan genel bir sosyal epistemoloji için uygun değildir. İkincisi, Habermas'ın önerisinin dayandığı gerekçe, burada savunulan doğruluk odaklı ya da veritistik gerekçeden farklıdır. Habermas şöyle yazmaktadır: "Bu nedenle tüm argümanlar [...], aynı temel örgütlenme biçimini gerektirir; bu biçim, eristik araçları daha iyi argümanın gücüyle öznelerarası kanaat oluşturma amacına tabi kılar."¹¹ Başka bir deyişle Habermas, öznelerarası uzlaşmayı yani *consensus*'u en üst düzeye çıkaracak bir konuşma ya da diyalog politikasıyla ilgilenmektedir. Ancak önceki argümanlarımız göz önüne alındığında bu bizim benimsediğimiz standart değildir. Bununla birlikte Habermas'ın görüşünün bu özelliklerini göz ardı ettiğimizi varsayalım. Onun konuşmayı düzenleyen spesifik önerisine doğruluğu teşvik etme perspektifinden bakalım ve bu önerinin hem olgusal hem de normatif tüm konuları kapsadığını kabul edelim. Peki bu öneri umut verici mi?

Habermas, "ideal konuşma durumu" düşüncesini ileri sürer. Bu durum, Seyla Benhabib tarafından özlü biçimde şöyle betimlenir: "İdeal konuşma durumunun usule ilişkin kısıtlamaları şunlardır: Her katılımcı, iletişimi başlatma ve sürdürme konusunda eşit bir şansa sahip olmalıdır; her biri iddiada bulunma, öneride bulunma ve açıklama yapma konusunda eşit şansa sahip olmalıdır; tüm katılımcıların isteklerini, arzularını ve duygularını ifade etme konusunda eşit fırsatları olmalıdır [...]"¹² Bu son derece güçlü bir ideal sunsa da tüm konuşma durumlarının bu ilkelere uygun olmasını talep etmemeliyiz. Örneğin bir gazetenin sıradan vatandaşlar yerine maaşlı köşe yazarlarına ya da editoryal yazarlara özel yayımlanma imkânları tanınması yanlış mıdır? Elbette birçok gazetede sıradan vatandaşlar da "okur mektupları" ya da "konuk köşe yazıları" yoluyla görüşlerini dile getirme fırsatı bulabilmektedir. Ancak sıradan yurttaşlar, maaşlı köşe yazarlarıyla kıyaslandığında düşünce ve duygularını ifade etme bakımından eşit fırsata sahip değildir. Benzer biçimde birçok felsefe dergisi de sayfalarında yayım yapmak için her vatandaşa eşit fırsat sunmaz. Yayın fırsatları, çalışmaları belirli profesyonel ölçütleri karşılayan kişilerle sınırlıdır. Bu durum söz konusu konuşma veya iletişim politikasını sakıncalı kılar mı? Bence bu son derece aşırı bir tepki olurdu. O halde, genel konuşma (veya iletişim) politikaları için hangi ilkeler belirlenebilir? Özellikle hangi ilkeler benimsendiği takdirde doğruluk sahipliği en üst

¹¹ *The Theory of Communicative Action*, Cilt 1, Beacon Press, Boston, 1984, s. 36; italikler eklenmiştir.

¹² "Models of Public Space: Hannah Arendt, the Liberal Tradition, and Jürgen Habermas", C. Calhoun (ed.) içinde, *Habermas and the Public Sphere*, MIT Press, Cambridge, MA, 1992, s. 89.

düzeye çıkarılabilir?¹³

Kökleri John Milton ve John Stuart Mill'e uzanan tanıdık bir öneri şudur: İfade özgürlüğü, doğruluğun elde edilmesi bakımından en yüksek olasılığı sunan genel politikadır.¹⁴ 20. yüzyılda bu görüş, özellikle Amerika Birleşik Devletleri'nde Oliver Wendell Holmes gibi Yüksek Mahkeme yargıçlarının etkisiyle iktisadi bir yorum kazanmıştır. Sıkça alıntılanan bir sözünde Yargıç Holmes şöyle yazar: "Doğruluğun en iyi testi, bir düşüncenin piyasanın rekabeti içinde kendisini kabul ettirme gücüdür."¹⁵ Bu tema, birçok Yüksek Mahkeme kararında da yankı bulmuştur; örneğin 1969 tarihli bir kararda şu ifade yer alır: "ABD Anayasası'nın Birinci Değişikliği'nin amacı, doğruluğun nihayetinde galip geleceği, engelsiz (*uninhibited*) bir fikir piyasasını korumaktır."¹⁶ Fikirlerin serbest bir "piyasası" olarak yorumlanan ifade özgürlüğüne ilişkin bu argümanın açıkça iktisat kuramından ilham aldığı görülmektedir. Örneğin Frederick Schauer (kendisi bu görüşü desteklemese de) bu argümanı şu şekilde ifade etmiştir: "Adam Smith'in 'görünmez eli' serbest rekabetten en iyi ürünlerin ortaya çıkmasını sağladığı gibi tüm görüşlerin özgürce rekabet etmesine izin verildiğinde de bir görünmez el en iyi fikirlerin ortaya çıkmasını sağ-

layacaktır."¹⁷ Bağlamdan Schauer'in "en iyi fikirler" ifadesiyle *doğru* fikirleri (*true ideas*) ima ettiği anlaşılmaktadır. Öyleyse bu doğruluk sahipliğini en üst düzeye çıkaracak küresel bir sosyal pratiğe sahip olabiliriz: Sadece konuşma için serbest bir ekonomik piyasanın varlığını güvence altına almak gerekmektedir. Hükümetin bu piyasaya müdahale etmediğinden emin olunması halinde bu pratik doğruluk sahipliğini en üst düzeye çıkaracaktır.

Piyasa imgesinin ikinci olası bir yorumu vardır. İkinci yorum, "piyasa" veya "pazar" terimini metaforik ya da mecazi olarak, yani ekonomi teorisyenleri tarafından belirtilen anlamda bir ekonomik piyasa olarak değil, tartışmanın tamamen açık ve canlı olduğu piyasa benzeri bir arena olarak yorumlar. Bu tür bir tartışma arenası, hükümet kontrolünden bağımsız bir *ekonomik* piyasa mekanizmasından kaynaklanabilir de kaynaklanmayabilir de. Aslında bu piyasa yaklaşımının ikinci versiyonunu savunanlar, daha azından ziyade *daha fazla* hükümet müdahalesinin daha açık ve canlı bir tartışmaya katkıda bulunacağını iddia ederler. Bunun nedeni, hükümetin daha az ekonomik kaynağa sahip olan öznelere, saf bir *laissez-faire* düzenlemesi altında olacağından daha sık ve daha belirgin bir şekilde konuşmasını sağlaması olabilir. (Örneğin devlet, televizyon kanallarının *tüm* görüşlere ücretsiz yayın süresi vermesini zorunlu kılabilir.)

Bu önerilerden herhangi birine ilişkin nihai değerlendirmemi açıklamayacağım. Piyasa fikrinin her iki yorumu da *Knowledge in a Social World*'da tartışılmaktadır ve sizi, kitabın kendisini okumanız için teşvik etmek amacıyla biraz merakta bırakmak istiyorum. Bununla birlikte serbest piyasa fikri, hangi yorum altında olursa olsun, ne kadar yeterli ya da yetersiz olduğu kanıtlanırsa kanıtlanırsın, *veritist* sosyal epistemolojinin amacını yerine

13 Elbette, Habermas'ın "ideal konuşma durumu" tasarımı- nı ileri sürmesindeki asıl amacı, demokratikleşmeyi teşvik edecek kurumları formüle etmektir. Bu ideali, demokratik diyalogun bir aracı ya da kısmi bir gerçekleşmesi olarak görmeye kesinlikle itiraz etmiyorum. Ancak buradaki soru, ideal bir konuşma durumunun, epistemolojinin kendine özgü olarak ilgilendiği değer türü olan veritistik değeri benzersiz biçimde teşvik edip etmediğidir. Bunu dile getirmek, veritistik değerın demokrasiden daha önemli olduğunu ima etmez. Aksine, bunun tersi de doğru olabilir. Asıl vurgulanmak istenen nokta şudur: ideal konuşma durumu, bu amacın nihai önemi ne olursa olsun, bilgiyi elde etme açısından en uygun düzenleme değildir.

14 Milton, "Areopagitica: A Speech for the Liberty of Unlicensed Printing", E. Sirluck (ed.) içinde, *Complete Prose Works of John Milton*, 1959; Mill, "On Liberty", *On Liberty, Representative Government, The Subjection of Women*, Oxford University Press, New York.

15 *Abrams v. United States* (1919).

16 *Red Lion Broadcasting Co. v. FCC* (1969).

17 Schauer, *Free Speech: A Philosophical Enquiry*, Cambridge University Press, New York, 1982, s. 16.

getirmeye çalışan türden bir sosyal uygulamanın -elbette, çok yüksek düzeyde bir sosyal uygulamanın- tartışmasız iyi bir örneğidir.

5. Uzmanlar ve Uzmanlar Arasından Seçim

Sosyal epistemoloji için bir diğer merkezi konu, uzmanlar ve otoritelerle ilgilidir. Açıkçası, bilgiye giden sosyal bir yol, çoğu zaman her bireyin kişisel gözlem yoluyla bilgi aramasından daha etkili bir sosyal bilgi edinme aracıdır. Eğer bir toplumdaki tüm vatandaşların bilmesi gereken belirli bir doğru varsa -diyelim ki, şehrin belirli bir yerinde kimyasal bir tehlike veya zehir olduğu gibi- toplumun her üyesinin bu olguyu tamamen kendi başına öğrenmesini beklemektense, tek bir kişinin bu doğruyu öğrenip bunu bazı genel iletişim kanalları (gazeteler, radyo, televizyon vb.) aracılığıyla yayması çok daha kolaydır. İletişim yoluyla doğruluk edinimi, her bireyin aynı doğrudan keşif sürecini tekrarlamasından daha ucuz ve daha hızlıdır. Ancak raporlar her zaman güvenilir veya itimada layık olmadığı için, doğruluğun çıkarı, yalnızca doğrulara sahip olan ve bunları aktaran konuşmacılara genellikle inanılırsa sağlanmış olurken; yetersizlik veya hile yoluyla yanlış bilgiler bildiren konuşmacılara ise dinleyicileri tarafından genellikle inanılmaması gerekir. Bu, ancak dinleyiciler doğruyu söyleyenleri yanlış söyleyenlerden ayırt edebilirse sürekli olarak gerçekleşecektir.

Başkalarının sözüne güvenmenin bazı durumları, doğru yerde oldukları ve yeterli gözlem yeteneklerine sahip oldukları sürece herkesin yapabileceği türden görgü tanığı ifadesini içerir. Örneğin otoyolda bir trafik kazası bildirmek bundan fazlasını gerektirmez. Ancak diğer durumlarda, raporlar genel halk tarafından paylaşılmayan bir tür özel uzmanlık veya otorite gerektirebilir. Kimyasal bir tehlikeyi tespit etmek böyle bir durum olabilir. Bu noktada şu soru ortaya çıkar: Dinle-

yiciler, hangi konuşmacıların iddia ettikleri şeyi doğru bir şekilde tespit edebilecek uzmanlığa veya entelektüel beceriye sahip olduğunu nasıl tespit etmelidirler? Kime güvenmeli ve kimden şüphe etmeliyiz? İtimadımızı kimin hak ettiğini nasıl anlayabiliriz?

En zor durumlar, sözde uzmanların veya kendini uzman ilan edenlerin birbiriyle anlaşılamadığı durumlardır. (Eğer inanılacak birisi varsa) hangisine inanılmalıdır? Dinleyiciler *acemi* olduğunda -yani, kendi uzmanlıklarına çok az sahip olan veya hiç sahip olmayan kişiler olduğunda-, kendini uzman ilan edenlerden hangisinin daha fazla uzmanlığa sahip olduğunu ve bu nedenle daha güvenilir olduğunu (eşit samimiyet veya dürüstlük varsayılırsa) anlamanın herhangi bir yolu var mıdır? Buna *uzman-acemi bilmecesi* denebilir.

John Hardwig, tam da acemi oldukları için acemilerin uzmanlık iddiasında bulunanlar arasında kimin daha fazla otoriteye veya uzmanlığa sahip olduğunu ayırt edemeyeceklerini ileri sürmüştür.¹⁸ İnsanlar, bilimde bile, yalnızca güvene dayanmak zorundadır! Bu, özellikle acemiler çelişkili veya karışık şeyler söyleyen rekabet halindeki otoriteler arasından seçim yapmak zorunda kaldıklarında çok tatmin edici değildir. Böyle bir durumda, herkesin iddiası kabul edilemez. Peki, acemiler güveni tahsis etmek için hangi yöntemleri kullanmalıdır? Şöyle denilebilir: Bırakın *meta-uzmanlara*, yani uzmanlar hakkında uzman olan kişilere danışsınlar. Ancak bu, sorunu çözmeden sadece bir adım geri itiyor. Acemiler güvenilir bir *meta-uzmanın* kim olduğunu nasıl bilecekler? Tamamen aynı sorun bir kez daha ortaya çıkıyor ve bir kısır gerilemeye ya da kalanmış görünüyoruz.

Bu sorun tamamen soyut veya teorik değildir. Bununla karşılaşılacak pek çok gerçek hayat alanı vardır. Çağdaş Amerikan toplumunda, bu sorun

18 Hardwig, "Epistemic Dependence", *Journal of Philosophy*, 82, ss. 335-349, 1985.

iki son derece tartışmalı alanda yüzeye çıkmaktadır: Hukuk alanı ve eğitim alanı. Hukuk alanında, özellikle büyük şirketlere karşı açılan kişisel yaralanma davaları, genellikle bilimsel uzmanlık gerektiren, kazaların veya hastalıkların nedenlerine dair teknik konuları içerir. Bu tür anlaşmazlıklarda her iki taraf da karşıt önermeleri desteklemek üzere tanıklık eden rakip uzmanlar sunar. Acemilerden oluşan bir jüri, kime güveneceğine nasıl karar vermelidir? Eğitim alanında ise örneğin evrim teorisinin statüsü veya tarihte ne olduğu konularında farklı görüşlere sahip sözde otoriteler arasında anlaşmazlıklar vardır. Sıradan bir yurttaş kime güveneceğine nasıl karar verecektir? Evrim, az güvenilirliği hak eden şüpheli bir teori midir? Yoksa diğer saygın bilimsel teoriler kadar yerleşmiş midir ve bu nedenle devlet okullarında öğretilmeyi hak etmekte midir? Bu sorunun dolaysız yanıtını bildiğimi düşünsem de, güvenimin teorik dayanağı hiç de net değildir, zira ben diğerlerinden ziyade belirli uzmanların otoritesine büyük ölçüde güveniyorum ve uzman seçimimin bir savunması çetrefilli bir mesele olacaktır.

Bu teorik sorun hakkında *Knowledge in a Social World*'da¹⁹ bazı tartışmalar mevcuttur ancak onu “çözdüğümü” kesinlikle iddia edemem. Ne var ki bir kez daha hem alan darlığı nedeniyle hem de okuyucunun merakını daha da uyandırmak için, bu konuda söyleyeceklerimin hepsini sunmayacağım. Bu makalenin amaçları doğrultusunda, konuyu sosyal epistemolojinin gündemine yeniden dahil ediyorum; umarım ki benim gibi başkaları da bunun ilgimize fazlasıyla layık olan zorlu bir felsefi zemin olduğunu görür.

19 Özellikle bakınız: s. 267-271.

Düşünce Yazısı

Değişim ve Dönüşüm Fark-ındalığı / Analizden Senteze

Aytül Ayşe CENGİZ (Prof. Dr.)

Bu yazıya size iki soru sunarak başlamak istiyorum; bu soruların içinde bir iki dakika olarak yazıyı okumaya başlamak sizi de yazıya katılımcı yapacaktır:

- Dönüşümün olması için neyin değişmesi gerekir?
- Değişimin olması için neyin dönüşmesi gerekir?

Dünyanın içinde bulunduğu çoklu krizlerin yarattığı ekonomik politik ve sosyolojik psikolojik sıkışıklıklar, kurumları ve bireyleri farklı düzey ve içeriklerde de olsa değişim ve dönüşüm kavramları ile yeniden tanışmaya sevk etti. Kurumlarda örgütsel dönüşüm, dönüştürücü öğrenme, dönüştürücü lider, bireylerde kişisel dönüşüm, içe dönme, öz farkındalık gibi olgularla baş başa kaldık. Peki gerçekten iki kavram arasındaki fark hakkında düşündük mü? Yoksa takeaway öğütme biçimlerimizde olduğu gibi bu kavramları da bir takım liderlik mottalarına ya da “doğaya kaçalım” temalı yoga matlı çağımıza yenik ve eksik bırakıp gidiyor muyuz?

DOI: doi.org/10.5281/zenodo.18965278

Yukarıda iki soru da bireysel ve kolektif yaşantımızda dünya ölçeğinde bir ara dönem içinde olduğumuzu basit bir düşünme biçiminde bize göstermektedir. “Liminal space” kavramını genişleterek sadece antropoloji değil, psikoloji, yönetim, eğitim, uluslararası ilişkiler gibi farklı alanlara da katkı sunan Victor Turner, *The Ritual Process: Structure and Antistructure* isimli kitabında “ne burada, ne orada” olan ara dönemi, mevcut düzen (yasa, gelenek, yapı) ile henüz oluşmamış yeni arasındaki eşik olarak tanımlar. Bu ara dönem, dönüşüm için en elverişli zamandır.¹ Mevcut düzende çözümler başlamıştır, fakat yeni henüz oluşmamıştır.

Yönetim literatüründe değişim örgütsel yaşamda daha ilerici, daha işlevsel, verimlilik ve etkinlik sağlayacak yeni bir tekniğin, modelin, uygulamanın bir işe, bir işleme, bir parçaya entegre edilmesidir. Aynı lego parçalarından önce bir uçak, sonra o parçaları bozup bir jet yapmak gibi düşünebiliriz. Bu yenilik sürece dahil edilmez çünkü bütünsel bir perspektife gerek duymaz. Hız artıran, maliyet düşüren, yani rakamlarla, somut olarak yarattığı farkın ölçülebileceği bir yenilik peşindeyizdir. Bu haliyle değişim, yatay bir düzlemedir. Rasyonel olan, teknik bilmenin nesne üzerinde iş yapmasıdır. Bu iş yapma ile nesne üzerindeki görünüm-belirlenimler farklılaşır. Bilmeye konu olan da nesne üzerindeki bu farktır. Bu fark, eskisinden içerik olarak çok da farklı değildir; işlevi korunmaktadır. Dolayısıyla bu haliyle değişim, sınırlılıklara, koşullara, zorunluluklara tabidir. Bir maruz kalma olarak da okunabilir. Böyle okunması ise kişinin çok katmanlı dünya krizleri karşısında değişimden umudunu kesmesine, değişimin aktif katılımcısı olduğu algısının zayıflamasına kısaca psikolojik sağlamlılığının azalmasına neden olabi-

rir. Bu durumda Turner’ın yeniyi inşa etmek için gerekli olan ara dönemde kalma süresi uzayabilir. Potansiyelini unutan, yaşam enerjisini kaybeden kişiler, özellikle bu ara dönemlerde nihilist bir tavırla ya içlerine çekilirler ya da kuvveti olduğunu düşündüğü kişilere, organlara, töreye, otorite figürlerine sırtlarını dayayıp, yaşamın sorumluluğunu devrederek ara durumu bir çıkış olarak değil bir çukur olarak deneyimleyebilirler.

“Ya, ya da” ikilemini yani bir analizi ve bir tercih yapma durumunu öne çıkaran aktörler, değişimi mümkün kılmak istedikleri yerde değişimin aktif katılımcısı/yaratıcısı olan kişileri de bir nesne olarak ele alan bilinç düzeyinde olduklarından ara durum kendi içinde bir gel gite dönüşür ve tekrarlar yaşanır. Çünkü bilinç düzeylerinde yeni bir örüntü ortaya çıkmaz. Burada altı çizilmesi gereken önemli bir nokta tekrarların veya başarısız (!) değişim girişimlerinin aslında gerekli olduğudur. O tekrarların ya da kısır döngülerin varlığı mevcut bilincin gelişmesini sağlamaktadır. Bobaroğlu’nun ifadesiyle “insan yaşamını üç şey belirler: ne bildiği, ne yapabildiği ve ne beklediği”². O zaman şimdi bize yeni lego parçalarını tasarım-lama alanını sağlayan nedir?

Sonuçlarını analiz etmek, ayırmak, sınıflamak, karşılaştırmak gibi indirgemeci bir deterministik evren anlayıştan süreçte evrilen, geçişler yaşayan ve geçişlerin sistemini/örgütlülüğünü fark eden bir bütünsel anlayışa evrilmeye ihtiyaç vardır. Bu zaten doğada, akılda var olan bir sistemlilik. Değişimin dönüşüme, dönüşümün de değişime bağlanması için yeni soruların açılması gerekir: “Ben nesneyi nasıl bilebiliyorum?”, “O lego parçalarından uçağı nasıl yapabildim?” soruları ile kendi ile mesafelenen özne bilinci üzerine düşünmeye başlar. Yani düşünme faaliyetinin kendisini yaşar. Bu sorular hayatidir; kilit açar çünkü bir sü-

1 Victor Turner, *The Ritual Process: Structure and Antistructure* 1969, s.95’den akt. Wels, H., Van der Waal, K., Spiegel, A., & Kamsteeg, F, “Victor Turner and Liminality: An Introduction”, *Anthropology Southern Africa*, 34(1-2), 2011:1

2 Metin Bobaroğlu, *Aydınlanma Sorunu ve Değerler*, (İstanbul: Destek Yayınları, 2023), 15.

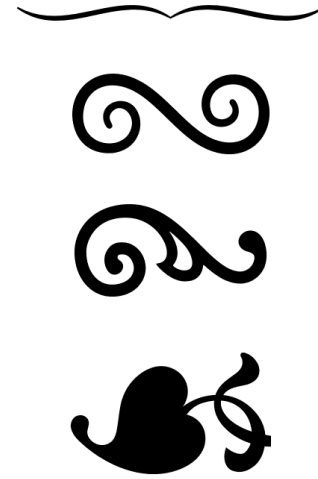
reç olarak dönüşüme bizzat bilincin katılımı sağlar.

Deneyim sırasında deneyimleyen ve deneyimlenen arasında yeni ilişkilerin kurulması doğal olarak kendi üzerine dönen özneye açığa çıkar. Burada özne (deneyimleyen), sadece nesneyi (deneyimlenen) bilen olarak kalırsa değişim düzeyinde kalınır.

Dönüşüm bir süreçtir; geçmiş ve geleceği birbirine bağlar. Bağlayarak da içine alır. Geçmişin atılması, yok sayılması değil, bilinçte içine alınarak daha yükseğe kaldırılması söz konusudur. Dönüşüm için deneyim ve deneyimdeki kendine dönen bir farkındalığa ihtiyaç vardır. Bu nedenle dönüşüm için mutlaka farklı olanla, öteki ile karşı karşıya gelmek, çatışmak ve nesneden özneye, dışarıdan içeriye dönerek özneye farkların senteze gelmesinin yolu olanaklı olur. Düşüncelerin çatışması ve buradan kendi üzerine dönüp kritik eden kişinin düşüncesinin bir formdan diğer bir forma geçmesi sentezi yani ayrımlı birliği masaya getirir.

Bu nedenle analiz değişimi, sentez ise dönüşümü mümkün kılar ama burada senteze giden sürecin ara durakları olduğunu, bu durakların birinden diğerine geçişi olduğunu, bu geçişleri de AN olarak yorumlamak mümkündür. Analiz ile nesneler üzerindeki *değişim fark yaratır*; sentez ile *farklılıkların cem edilmesi ise farkındalık yaratır*. Bu nedenle dönüşümün bütünsel bilince taşınması, yeni bir kurum, yeni bir sistem ortaya çıkarır. Çünkü deneyim edilen değil, deneyim eden de dönüşür; burada karşılıklı bir ilişki vardır. Hegel'in deneyimi 'diyalektik bir hareket süreci'³ olarak ifade etmesi böyle okunabilir. Ancak böylelikle dönüşüm, dönüştürücü olabilir. Kısaca "fark etmek ile farkındalık", farkları bilincime taşımayı, farklılıkların yarattığı çatışmayı bilincimde dö-

nüştürmemi ve farkındalığımı geliştirmemi sağlar. Fark olmadan ve fark -fark- olarak kalmadan farkındalık diye bir şeyden bahsedemeyiz. "Farkındalığım arttı" diyebilmem için gelişen bilincimin eyleme, yapıp etmelerime yansması gerekir. Yani farkındalığın yeni nesnelerin, yeni öznenin doğmasına koşul olması beklenir; bu aynı zamanda dönüşümün süreçte kalmasına hizmet eder. Dönüşüm sürecinde bütünsel bilincin öznenin bilincine eşlik etmesi öznenin doğal olarak belirime çıkanlardır.



Yukarıdaki görselde dönüşüme ilişkin süreç gösterilmeye çalışılmıştır. Süreç, tohumdan meyveye geçişler halinde yaşanan dönüşümlerin genelidir. Bilincin kendini tecrübe etmesi ve süreçte açmasıdır. En alttaki şekil korunarak başka bir forma dönüşmüştür. En yukarıda olan formda alttaki formlar hem vardır hem yoktur.

Dünyanın çoklu krizlerine çözümler geliştirmek için değişim ve dönüşüm arasındaki ilişki üzerinde daha çok durmamız gerektiğini düşünüyorum. Bilinçler tümel yani bütünsel olana taşınma sürecinde değilse yani yeni bir zamana, yeni bir bilinç koordinatına geçmediyse mevcut düşünme aralıklarında alınan karar, geliştirilen model ya da uygulamalar sadece olumlu etkiyi birileri için yaratırken, birileri için de tüketecektir. Bu değişim kesikli, geleceğe taşınmayan, parçalı, etkisi dar/yanlı ve kısa süreli bir farklılık

3 Hegel'in bilinç felsefesi üzerine daha detaylı bir okuma için bkz. Arslan Topakkaya, "Hegel; Bir Sistem Olarak Bilinç Tecrübesi", *Kant'tan Hegel'e Alman İdealizmi içinde* A. Topakkaya ve E.E. Rutli, (İstanbul: Fol Yayınları, 2021), 337-352.

yaratmaktadır. Bu nedenle bilinçlerin alışık olduğu düşünme formlarından yeni düşünme formlarına geçmesi, neden-sonuç, etki-tepki, ben-sen, özne-nesne gibi kesikli zihin modellerinden bütünsel düşünme akışına geçmeleri dünyanın sorunlarını insanlık ailesinin sorunları gibi ele alınmasını sağlayabilecektir.

Kaynakça

- Bobaroğlu, Metin. *Aydınlanma Sorunu ve Değerler*, İstanbul: Destek Yayınları, 2023.
- Topakkaya, Arslan. "Hegel: Bir Sistem Olarak Bilinç Tecrübesi", *Kant'tan Hegel'e Alman İdealizmi* içinde. A. Topakkaya ve E. E. Rutli, (İstanbul: Fol Yayınları, 2021), 337-352.
- Wels, H., Van der Waal, K., Spiegel, A., & Kamsteeg, F. (2011). "Victor Turner and Liminality: An Introduction". *Anthropology Southern Africa*, 34(1-2), 1-4.

Düşünce Yazısı

Wehrmacht - SS Ahlaki İkilemi: Savaş Suçları ve Nazi Almanyası

M. Refik PEKPAY

Giriş

Tarihçilerin son dönemde tartıştığı konulardan biri, II. Dünya Savaşı'nın hangi yılları kapsadığıdır. Yıllardan beri kabul gören kaynaklarda 1 Eylül 1939 olarak başlatılan çizelgenin, son dönemlerde bazı belgesel yapımcıları ve tarihçilerce 1937 Çin - Japon Savaşı'na, hatta 1931'de Japonya'nın Mançurya işgaline kadar geri götürüldüğü görülmüştür. II. Dünya Savaşı'nın başlangıcını, çatışma büyüklüğü olarak 1937'den itibaren baz aldığımızda, kitlesel sivil imhaların tarihini de Çin - Japon Savaşı'ndan itibaren başlatmamız yanlış olmaz. Bu savaşta özellikle Nanking gibi belli şehirlerde Japon Ordusu'nun kitlesel bir kıyıma girdiği, Kore ve işgal edilen Çin topraklarında özellikle kadın nüfusa yönelik vahşet vakalarının bir Japon devlet politikası olarak görüldüğü bugün bilinmektedir.

DOI: doi.org/10.5281/zenodo.18965368

Bu yazıda tartışılacak olan konu ise, Avrupa'da özellikle Doğu Cephesi'nde iki ordunun karşılıklı olarak birbirini imha amacı taşıyan savaşın bir tarafının cephe gerisinde yaşadığı tartışmalar, ahlaki ikilemler ve sonuçlarıdır. Tarihe yön vermek bizim haddimiz veya kapasitemiz değildir, bu yazının amacı istihbarat, psikoloji ve tarih disiplinlerinin iç içe geçtiği bir konuda kaynaklara dayanarak bir nebze ışık tutabilmektir.

Her milletin hatırat disiplini farklıdır. Bazı milletlerde hatıratlar genelde geçmiş suçlayıcı, geleceğe yaranmak üzerine kurulurken bunların sahiliğine inanmak güçtür, çoğu zaman kaynak olarak kabul edilmezler. Alman tarihinde ise kurmaylar ve üst sınıf subaylar tarafından I. ve II. Dünya Savaşı ardından yazılan birinci kaynak hatıratlar, genelde geçmişle hesaplaşma üzerine değil, daha çok teknik, plan-strateji ve iç muhakeme üzerine gelişmiştir.

Alman Ordusu'nda Prusya Ekolü

1945 yılında kış vakitlerine gelindiğinde Avrupa'da Doğu Cephesi'nde Kızıl Ordu ilerlerken Polonya topraklarında daha önce eşine rastlanmamış bir kamp keşfettiler: "Toplama Kampı". Bölgeye ulaşan birliklerin ardından gelen muhabir, gazeteci ve diğer propaganda aygıtları bu konuyu dünyaya duyurdu. Lakin ilk anda bunun bir Rus propagandası olduğu, Batı ittifakında ortak kanıydı. Mayıs ayında Almanların tamamen yenilmesiyle, Amerikalılar tarafından keşfedilen diğer kamplar sayesinde tüm dünya, bu vahşetten haberdar oldu. 1930'lu yıllardan beri Almanya'da süregelen Yahudi karşıtlığı bilinmekteydi. Lakin bu noktada vahşete varacak sistematik bir katliamı kimse tahayyül edemezdi herhalde.

Bunun ışığında ortaya çıkan gerçekler, savaştan sonra Alman halkını ve ordusunun yönetici kadrosunu Nürnberg Mahkemelerinde mahkûm etmek için kullanıldı. Peki Alman komuta kade-

mesi bu katliamların neresindeydi?

I. Dünya Savaşı'nda savaşmış ve yüzbaşı olarak savaşı bitirmiş olan Ernst Röhm, *Sturmabteilung* (SA) olarak adlandırılan gayrinizami birliğin başıydı. Adolf Hitler'in iktidara yürüyüşünde en önde olan kişilerden biriydi. 1933'te Adolf Hitler'e şansölyelik verilmesinin ardından Yüzbaşı Röhm, SA'nın başı olarak generallere denk bir pozisyonda yönetimde kendini bulmuştu. Güçlenmişti ve bu güçlenme iki kesimi rahatsız ediyordu: İlki ordu, ikincisi ise siyasetin zirvesini.

Alman ordusu, Prusya ekolünden gelmektedir. Küçük Alman devletleri birleştikten ve I. Reich kurulduktan sonra Prusya bölgesi, orduda hegemonyasını kurmuştur. Bu hegemonyada "aristokrasi" ve "disiplin", başat unsurlar olarak karşımıza çıkmaktadır. Alman generalleri arasında, adlarında "von" edatını bulunduranların soylu ailelere mensup olduklarını söyleyebiliriz. Fakat her soylunun Prusyalı olmadığını da belirtmek gerekir. Bu insanlar geleneklere bağlı, askerin siyasetle işinin olmadığını düşünen, toplumun elit tabakasında yer alan kişilerdir. Alman istihbaratının efsane isimlerinden Reinhard Gehlen'in günlüklerinin İngilizce çevirisine yazdığı giriş kısmında George Bailey'in aktardığı gibi Prusya, ordusu olan bir devlet değil, devleti olan bir ordudur.¹ Bu yapının tanıdığı tek sadakat odağı, hükümdarın şahsıdır. Söz konusu sadakat, devlet başkanının şahsına -özellikle Adolf Hitler'e-devredildiğinde, felaketle sonuçlanan bir geleneğe dönüşmüştür. SA ise geleneklerin dışına çıkan yeni bir düzendir. 1920'lerin başından beri süregelen iç savaş tehlikesi, Prusyalı olsun veya olmasın, küçük Alman ordusunda görev yapan sıradan subayların da SA'ı "eli silahlı eşkıyalar" olarak görmesine neden olmuştur.

1 George Bailey, "Introduction", *The Service: The Memoirs of General Reinhard Gehlen* içinde, Reinhard Gehlen, çev. David Irving (New York: World Publishing, 1972), xii.

Wehrmacht, SA ve SS

Bu noktada, gelen iktidar gücü ve hırsı ile Ernst Röhm, *Wehrmacht* olarak anılacak olan Silahlı Kuvvetlerin kontrolünü istemiş ve SA'î en önemli yapılanma olarak şekillendirmeye çalışmıştır. Bu yolda Röhm, Hitler'e muhalefet etmekten geri durmamıştır. Bunların yanında SA'înin kontrolsüz bir şekilde çok büyümesi, teşkilatlanmasında bölgelerde kendilerini Wehrmacht'tan üstün görme eğilimleri ve askeri-siyasi durumlara sürekli müdahale etme arzularının yanı sıra toplumun alt tabakasından böyle bir hareketin büyümesi Alman siyasi ve askeri elitlerinden tepki toplamıştır. Röhm'ün Hitler'e muhalefeti ise bardağı taşıran son nokta olmuştu. Bu sırada SA'înin alternatifi olarak düşünülebilecek olan *Schutzstaffel* (SS), Heinrich Himmler önderliğinde büyüme sürecine girmiştir. Eski bir donanma subayı olan Reinhard Heydrich, SA'a karşı düzenlenen Uzun Bıçaklar Gecesi'nin planlamasını yapmıştır. SA'înin darbe yapacağı bilgisi Hitler'e ulaştırılmış, ardından Röhm'ün eşcinsel eğiliminin kara propagandası organize edilmiştir. Öncesi ve sonrası ile bu olay, istihbarat disiplinin bir konusudur.

Kanlı karşı darbeden sonra SS'înin güçlenme dönemi başlamıştır. SS, Weimar Cumhuriyeti döneminde demokrasiye karşı gerçekleştirilen bir dizi askeri darbeye karşı Hitler'in sadece kendine bağlı bir ordu kurma amacının ilk aşamaydı. Bu düzenin hareketlarda ikilik çıkaracağının ilk işaretleriydi. Savaş süresince de görüleceği üzere SS içerisinde yükselmenin mihenk taşı sahada ve akademide başarılı bir asker olmaktan ziyade siyaseten bağlılığı kanıtlamaktır. Bunun yanında en yeni silahlar savaş sürecinde SS Tümenlerine verilmiş, savaşın sonuna kadar sayı ve silah bakımından sürekli büyümüşlerdir. Fakat bu, Hitler'in böl ve yönet politikasıydı. Aşağıda yaşanan her tartışmadan sonra problem çözücü olarak kendisi sahne alacaktır.

1935'te Versay Anlaşması'nın sınırlarının kaldırılmasının ardından ordunun 36 tümene çıkarılması kararı alınmış ve organizasyon yetersizliğinden dolayı Alman ordusunun yüksek kademesi bu kararlara karşı çıkmıştır. Bu itirazı, daha sonra *Anchluss* (Avusturya'nın ana vatana katılması), Südet ve Danzig krizlerindeki karşı çıkışlar izlemiştir.

SS'înin varlığı sadece ordu için değil, Amiral Canaris'in Alman Ordusu Haber Alma Servisi *Abwehr*'e karşı Heydrich'in *Gestapo*'sunun ikiliği ilk örnektir. (Heydrich ardından RSHA-Reich Güvenlik Merkez Ofisi'nin başına geçecektir.) Gelecekte ortaya çıkacak çatışmaların aslında temel nedenini burada tespit edebiliriz: Amiral Canaris, eski geleceği ve disiplini temsil ederken Heydrich ise yeni neslin habercisi gibidir. Canaris, Avusturya İlhanına karşı çıkarken Heydrich'in Stalin'in komuta kadrosuna tasfiye için isim isim Rus istihbaratına Alman çıkarları için bilgileri sağladığında yıldızı iyice parlamıştır.

Bu sırada SS'înin kendi garnizonlarının çekirdeği oluşturulmaya başlanmış, personel temininde *Wehrmacht*'tan daha katı koşulları içeren yönergeler yayımlanmıştır. Generallerin, Hitler'in dış siyasetine karşı muhalefetleri ise birkaç suikast girişimine sahne olmuştur. Bu suikast girişiminde bulunan hücreler nitelikli generallere darbe teklifi ile gittiklerinde üst kademededen destek göremişlerdir. İlk ahlaki ikilem burada ortaya çıkmaktadır: Generaller ne yapmalıydı? Dış siyasette artık saldırgan olacağı belli olan bir liderin arkasında görevleri yerine getirmek mi? Yoksa tehlikelere karşı aksiyon alıp bir darbe organize etmek mi? Savaşın bitiminden sonra esir alınan Alman generalleriyle sorgu-mülakat gerçekleştiren İngiliz askerî tarihçi Liddell Hart, generallere bu soruları sormuştur. Batılı istihbarat servislerinin elbette ki gözetiminde gerçekleşen bu sorgu-mülakatlar bugün için bize ışık sağlamaktadır.

Alman Devrimi ve Prusya Ekolü Arasında Ordunun Siyasetle İlişkisi

Wehrmacht ve SS'in ilk karşı karşıya geldiği olay 1939 Eylül Polonya Seferi ile olmuştur. Alman ordusunun tecrübesiz olması ve Polonyalı direnişçilerin sivil kıyafetlerle ateş açması, düzenli ordu birliklerinde olan bazı askerlerde intikam hissi uyandırmıştır. Katliamlara katılan askerler, ordular grubu komutanı olan Mareşal von Rundstedt tarafından askerî mahkemeye verilmiş, işgal edilen bölgelere ordudan sonra varan SS *Einsatzgruppe* adlı birimlerin özellikle Yahudilere karşı yaptığı katliamlar yine Mareşal tarafından önlenmeye çalışılmış ve rapor edilmiştir. Seferin hemen ardından mahkemeye verilen askerlerin Hitler tarafından affedilmesi ise birçok generale göre askerlik onuruna aykırı bir durumdur. Rundstedt'in dışında von Manstein'in de bu durumlara engel olmaya çalıştığı kayıtlarda vardır.²

Fransa Seferi'nde gerçekleştirilen büyük başarıların ardından Dunkirk çevresinde kazanılacak zaferin Hitler'in emriyle SS askerî birlikleri tarafından tamamlanması sağlanınca SS birliklerinin artık tamamen bir ordu düzeyine ulaştığını görüyoruz. Fakat burada belirtmek gerekir ki SS generallerinin çoğu kurmay eğitimi almamıştır. Örnek vermek gerekirse Josef Dietrich asker tarafından sevilen bir general olmasına rağmen profesyonel bir asker değildir. Bu Wehrmacht generalleri tarafından soğukluk ile karşılanan bir durumdur.

Hitler, Doğu Seferi'ni başlatmadan önce generallerini topladığı bir konferansta meşhur komiser emrini açıklamıştır. Bu emir doğrultusunda Sovyet ordularının her birliğinde görev yapan komiserler savaş esiri sayılmayacak ve yakalandıklarında infaz edilecektir. Hitler'e göre bu, "Bolşevik komiserler ve komünist entelektüellerin imhası"

girişimidir. Fakat Erich von Manstein açısından savaşta esir alınan komiserlerin vurulması, askerliğin doğasını aykırıdır.³ Bunun ardından generaller, şikayetlerini Brauchitch'e sözlü ve yazılı belirtmişler fakat geçmişte olduğu gibi üst komuta kademesi Hitler'in görüşlerine katılmasalar dahi Hitler'e karşı tekrardan bir tavır almamışlardır. Brauchitch de ardından gelecek Keitel gibi Hitler'in uysal generallerindendi.

Bu konuda belirtilmesi gereken hususların başında, savaşa damga vurmuş olan Rommel, Guderian, von Manstein gibi isimlerin yürütülen savaş stratejisi ve politikaları hakkındaki tavırları gelmektedir. Rommel, Hitler'e karşı gelmezken 1944'teki 20 Temmuz Darbesine ismi karıştığı için intihar etmiştir, öncesinde Hitler'e karşı açıktan muhalefeti görülmemiştir. Guderian ise her konuda fikirlerini açık sözle ve gerekirse yüksek sesle Hitler'e karşı söylemiştir. Keza von Manstein da Prusya ekolündeki birçok generalden farklı olarak Hitler ile defalarca tartışmaya girmiştir. Rommel dışında ikisi de siyasi otoriteye karşı darbe fikrini benimsememişlerdir. Normandiya Harekati'nin ardından İsviçre basınında yazılan bir yazıdaki şu cümle, yaşananların özeti gibidir: "Bu, Alman Devrimi ile gelenek arasında bir çatışmaydı."⁴

Anlaşılabileceği üzere Rommel devrimin ürünü-yken Prusya geleneği daha muhafazakardı. Von Rundstedt ise Alman devrimi ve Prusya geleneği ikiliğinin dışında, daha farklı bir karakter, yaş ve kıdem olarak diğerlerinden önde bir askerdir. Hitler'e karşı komplolar içinde bulunan von Salviati onun yaveriydi ve Mareşal hakkındaki görüşü şöyledir: "Mareşal neredeyse yanlış olan her şeyi çok net olarak görür; ancak mümkün olduğu kadar da karışmaz."⁵ Von Salviati'yi Mareşal mümkün

2 Charles Messenger, *Son Prusyalı: Feldmareşal Gerd von Rundstedt*, çev. Fehmi Ardalı (İstanbul: Kastaş Yayınları, 2025), 143; Erich von Manstein, *Kaybedilen Zaferler*, çev. Erol Uğur (İstanbul: Kastaş Yayınları, 2022), 47.

3 Manstein, *Kaybedilen Zaferler*, 79-80.

4 *Die Weltwoche* (Zürich), 16 Haziran 1944.

5 Ulrich von Hassell, *The Ulrich von Hassell Diaries: The Story of the Forces Against Hitler Inside Germany*, çev. Geoffrey Brooks (London: Frontline Books, 2011), 180.

olduğunca korumuş fakat yaverliğinden sonraki görevinde, 20 Temmuz Darbesi'nin ardından von Salviati tutuklanmıştır. Mareşal, kurmaylarının muhalif düşüncelerini dinler, kesmez, onları ele vermez fakat aksiyon almazdı. Birçok generalin de aynı fikirde olduğu gibi ordunun siyasette işi olmazdı. Buna rağmen işlerin Almanlar için çıkmaza girdiğinin belirtileri herkesin malumu olduğu sırada darbe fikirleri her yanı sarmıştı. Prusyalı generallerin darbe planında olmadığını kesinlikle söyleyemeyiz, fakat diğer bölgelerden gelen subaylara göre daha muhafazakâr oldukları ve bu sebeple darbe düşüncesiyle mesafeli oldukları bir gerçektir.

Savaşın kötü gidişatına dair görüşler, tüm generalleri hemfikir yapmaktaydı: Batı bloğuyla acil barış yapılıp, doğudaki ölüm kalım savaşına odaklanılmalıydı. Bunun en net örneği Keitel'in bir kriz sırasında telefonda von Runsdent'e, "Ne yapmalıyız? Ne yapmalıyız?" dediğinde Mareşal'in verdiği "Ne yapmalıyız? Barış yapın aptallar! Başka ne yapabiliriz ki?" tepkisidir.⁶

20 Temmuz Darbe Girişimi ve Savaş Suçları

Büyük Amiral ve son Führer Karl Dönitz'in ordu içindeki muhalefete ve 20 Temmuz Darbesi'ne ilişkin görüşleri çok önemlidir. Ama öncesinde bakmamız gereken 20 Temmuz sonrası yargılamalardır. Guderian'ın Hitler tarafından mahkeme heyetine seçilmesi, savaş sonrası sorgularında önemli noktaları aydınlatmaktadır. Guderian cephe de parlak bir general, usta bir taktisyen ve düşmanın dahi saygısını kazanmış bir isimdir. Ahlaki ikilem burada ortaya tekrar çıkmaktadır: Vatana hizmet mi yoksa rejime hizmet mi? Guderian yargılamalara çoğunlukla katılmamış, yerine temsilcisini göndermiştir. Yargılamalarda bulunan generaller, suçlanan general ve mareşallerin

ölüm cezasına çarptırılmaması için uğraşmış ve bu lekenin orduya atılmamasına çaba göstermişlerdir. Guderian, en temelde ordunun yıpranmasını ve onurunu kurtarmayı hedeflemekteydi. 20 Temmuz Bomba Komplosu hakkında çok fazla eser yazılmış hatta filmler çekilmiştir. Tüm bunlardan çıkaracağımız sonuç şudur: Komplocular arasında çok sayıda anahtar konumdaki karargahlardan üyeler ve seçkin emekli subaylar bulunsa da hiçbir aktif saha komutanının bulunmaması, komplonun en zayıf noktasıydı.⁷

Karl Dönitz, 1943'te Deniz Kuvvetleri Komutanı olmuştur. Anılarında anlattığı üzere 1933'ten itibaren donanma personeli ile siyasi yetkililer ve SA arasında ciddi alan hakimiyet kavgası yaşadıklarını görmekteyiz. Görevi gereği, savaşta personelinin sahil şeritlerinde olduğunu ve işgal altındaki yerel halkla minimum temasta olduğunu belirtir. Dönitz'in savaşın arka cephesinde neler yaşandığına dair bir fikri yoktur. Ona göre askerlerin toplama kamplarında yapılan katliamları bilmesinin imkânı da yoktur. 20 Temmuz komplosunun yaşandığı gün Guderian gibi o da radyoda konuşmuş, silahlı kuvvetlerinin siyasi iradenin altında görevine devam ettiğini coşkulu şekilde bildirmiştir. Karl Dönitz bir Nazi değildir ama o dönem yaşayan çoğu Alman gibi 1929 Buhranı'nı atlatan Almanyâ'nın tekrardan yükseldiğini görmek, refahın artması ve kendi deyimiyle "6 milyon işsiz iş sahibi olması" onun da arzusuydu. 20 Temmuz için Büyük Amiral şunları söyler: "Suikastın başarılı olması kuşkusuz iç savaş anlamına geliyordu. Alman halkının çoğu Hitler'in arkasındaydı. Direniş üyelerinin bildiği ve onları harekete geçmeye sevk eden gerçeklerden neredeyse kimsenin haberi yoktu. Yalnızca Hitler'in ortadan kaldırılmasıyla nasyonal sosyalist devletin gücü yok olamaz veya devralınamazdı. Bütün bunlar sadece cephenin

6 Messenger, *Son Prusyalı*, 311.

7 Messenger, *Son Prusyalı*, 314.

direnme gücünü zayıflatırdı.”⁸

Savaş suçları sadece Doğu Cephesi’nde işlenmiş değildi. Bulge Savaşı sırasında SS birliklerinin silahsız esir Amerikan askerlerini katletmesi buna en büyük ve tabiri caizse en ünlü örnektir. Olayın sorumlusu olarak SS Albay Joachim Peiper gösterilmiş ve hapis cezasına çarptırılmıştır.⁹ Peiper’in bir dönem Himmler’in yaverliğini yaptığı da belirtilmelidir. Nurnberg mahkemelerinde Peiper’a ölen Amerikan askerlerinin yanında sivil infazlar sorulduğunda ise ölen kişilerin siviller değil, partizan gerillalar olduğunu söylemiştir.¹⁰ Batıdaki mezalime diğer bir önek ise *Waffen* SS’in 1944 Haziran ayında Fransa’nın Ora-dour-sur-Glane köyünde katlettiği yüzlerce köylüdür. Almanlar doğu ve batıdaki çarpışmaların temelde bütünüyle farklı olduğunu bilincindeydi. Toplumun tamamında mevcut olan bu farkındalık hali Sovyetler Birliği’nin 1941’deki işgalinden bu yana son derece açıktı. Ancak batıda ender görülen şeyler, doğu için olağandı. Kızıl Ordu’nun Alman topraklarına hücumu ve sivil halkın akabinde yaşadığı korkunç deneyimler, doğu ve batı cepheleri arasındaki bu ayrışmaya ilişkin algıları hem asker hem de siviller nazarında keskinleştirdi.¹¹ 1945’te Kızıl Ordu’nun milyonlarca kadına Alman topraklarında sistematik tecavüzü Müttefik işgali altındaki topraklarda yaşanmamıştır. Bunun yanında 1944’te Hollanda halkının kasten açlığa mahkûm edilmesi ve kaynaklarına el konulması ise şüphesiz Nazi rejiminin bir kararı ve insanlık suçudur.

Wehrmacht ve SS arasındaki çekişmenin yanı sıra ordu da kendi içinde bölünmüştü. Hava kuv-

vetleri *Luftwaffe* tamamen Nazi ideolojisinin ürünüydü. Nazilerin iktidara gelmesinden sonra kurulan ve başında Hermann Göring’in bulunduğu kuvvetin subayları Nazi fikirleriyle büyümüş, bununla eğitim almış gençlerden oluşuyordu. Dönitz ve Göring’in savaş boyu karşı karşıya gelmelerinden hareketle tepedeki iki farklı düşüncenin altında tabanda da paralel olduğunu söyleyebiliriz. SS ise bunların yanında daha farklı konumdadır. Himmler, *Waffen*-SS tümenlerini oluşturup en direkt cephe hattına yollamasının yanı sıra gizli polis (Gestapo) ve istihbarat konusunda da farklı bir yapılanma kurmuştu. Seleflik mücadelesi savaşın son anlarında dahi sürmüş, Göring’in selef olmak istemesinden sonra bir SS birimi onu Führer’in emriyle tutuklamış, bir *Luftwaffe* birliği ise Göring’i kurtarmıştır. Bu şartlar altında Hitler’in intiharından sonra selef hiç beklenmedik şekilde Büyük Amiral Dönitz olmuştur. Kuracağı hükümette Himmler’e yer vermek istememesinin ardından onu tutuklatmayı istemiş fakat Himmler’in şahsi koruma ordusundan dolayı buna cesaret edememiştir. İlk görüşmelerinde ise Himmler kabinede görev istemiş fakat yeni Führer bunu reddetmiştir. En son raddede Dönitz, Himmler’i 6 Mayıs’ta tüm görevlerinden almıştır. Savaşın ardından günümüze kadar gelen Alman hükümetlerindeki sürekli pişmanlık bildirisi ve özörlere karşı Karl Dönitz’in, savaştan 10 yıl sonra “Hâlâ bazı Almanların sık sık Alman halkı adına kendilerini suçlamalarını ve toplu itiraflarda bulunmalarını yanlış buluyorum. Bu tür davranışlar bize diğer milletlerin saygısını kazandırmaz. Onların hiçbirisi bize yapılan insanlık dışı şeyler için bunu yapmıyor.”¹² demesi, dikkate değerdir.

Savaşın bitiminde düşük rütbeliler arasında da cephenin gerisinde yaşananların kendileriyle alakalı olmadığı tezi saha generalleriyle paraleldir. *Wehrmacht* profesyonel bir ordudur ve kendi-

8 Karl Dönitz, *On Yıl Yirmi Gün: 1935-1945 Arası Hatıralarım*, çev. Burcu Öztürk ve Fehmi Ardalı (İstanbul: Kastaş Yayınları, 2025), 474.

9 Bkz. Danny S. Parker, *Hitler’in Savaşçısı: SS Albay Joachim Peiper’in Hayatı ve Savaşları*, çev. Ali Kaan Cerit (İstanbul: Kronik Kitap, 2022).

10 Jens Westemeier, *Joachim Peiper: A Biography of Himmler’s SS Commander* (Atglen: Schiffer Military History, 2007), 164.

11 Ian Kershaw, *Çöküş: Almanya 1944-45*, çev. Selçuk Uygur (İstanbul: Kronik Kitap, 2021), 184.

12 Dönitz, *On Yıl Yirmi Gün*, 562.

ne verilen görevi yerine getirmiştir. Savaşa damga vurmuş panzer ası Otto Carius kendisinin ve çoğu silah arkadaşının düşüncelerini şu şekilde ifade etmiştir ; Maalesef kendi ülkemizde, Bremen, Hamburg ve Bonn'da törenlerle "Birliğinden firar eden ve adları bilinmeyen askerler" için "Saygı Anıtları" açılırken, Savaş Anıtlarının tahrip edildiğine ve leke sürüldüğüne şahit oluyoruz. 1945 yılından sonra başka hiçbir ulus, Alman ulusu kadar cüretkar ve başarılı bir şekilde aldatılmamıştır. Yeni kaynaklara rağmen tarihten kaynaklanan imaj düzeltilmemektedir. *Wehrmacht*'ın ve tüm ulusun İkinci Dünya Savaşı sırasında başardığı işler en çok eski düşmanlarımız tarafından takdir ediliyor, hatta hayran kalınıyor.¹³

Sonuç

1939-1945 yılları arasında Avrupa'da meydana gelen muharebelerde cephe olduğı kadar cephe gerisinde de milyonlarca sivil ölmüştür. Savaştan sonra sadece Nürnberg'de değil, galip devletler tarafından kendi ülkelerinde de çeşitli savaş suçları mahkemeleri kurulmuştur. Alman generalleri rütbelerine ve görevlerine göre yargılanmıştır. Prusya gibi aristokrat ordu ekolüne sahip olan Britanya'da Alman generallerine ve subaylarına daha saygılı davranıldığını söyleyebiliriz. Doğu Cephesi'nde esir düşen sıradan askerler için ise kötü kamp koşulları ve kendilerine duyulan öfke neticesinde Rusların elindeki esirlerin kayıp oranlarının çok yüksek olduğunu artık biliyoruz. Müstesna olarak Ruslarla işbirliği yapan generallerin ve esirlerin biraz daha rahat esir hayatı sürdüğü, ardından tekrardan kurulan Doğu Almanya ordusu, bürokrasisi ve istihbaratında görevlendirildiklerini görmektediriz.

Yahudi Soykırımı'nda ve Doğu Cephesi'nde işlenen savaş suçlarının en baş sorumlusu olarak

görülen yapı olan SS mensuplarının bazılarının ise savaş sonrası Amerika Birleşik Devletleri'nin Soğuk Savaş politikasına uygun olarak Amerikan sanayisinde, istihbarat teşkilatlarında çalıştıkları bilinmektedir. En dikkat çekici örneklerden biri, "Hitler'in Komandosu" olarak bilinen Otto Skorzeny'dir. Kendisi Bulge Harekâtı sırasında Amerikan kamuflajlarını giyerek ve araçlarını kullanarak düşmanın saflarına sızmış ve operasyonlar yürütmüştür. Uluslararası savaş kurallarına göre düşmanın kamuflajını giyip aldatmaya yönelik operasyonlar savaş suçudur. Buna rağmen kendisi savaştan sonra Güney Amerika'ya geçip, eski *Waffen*-SS mensuplarına yardım etmek için çalışmış ve çeşitli ülkelerin ordularına askeri danışmanlık vermiştir. Skorzeny'nin faaliyetleri arasında en çarpıcı olanı ise İsrail gizli servisi MOSSAD için yapmış olduğı çalışmalardır.

1930'larda yoğun bir ideolojik eğitimle büyüyen Alman gençleri, II. Dünya Savaşı'nda diğer ülkelerin vatandaşlarının yaptığı gibi kendilerine verilen görevleri icra etmiştir. Savaş ortamında milyonlarca kişinin arasında savaşa karşı durmak ve buna karşı çıkmak kulağa hoş gelse de gerçekte alakası olmayan bir durumdur. Onlar kendilerine göre verilen emirleri yerine getirmiş ve hizmetlerini tamamlamıştır. Tepki gösterilen konu ise savaştan sonra galipler tarafından tüm Alman halkının suçlanması ve bu utançla yaşamaya zorlanmasıdır. Generallerin de belirttiğı üzere *Wehrmacht* ile SS arasındaki esas ayrım burada başlamaktadır. *Wehrmacht* cephe savaşı, SS ise *Waffen*-SS birlikleriyle savaşın ön cephesine teşrif etmiş fakat her zaman daha ayrıcalıklı, rütbeleri ve kuramları farklı olarak kalmaya devam etmiştir. Alman halkı ve ordusu tüm katliamların suçlusu ise Batılı ülkeler neden savaştan sonra bu suçlu insanların hizmetinden faydalanmıştır? Diğer soru ise ölen milyonlarca masum Alman sivilin hesabının neden katliamları yapanlardan sorulmadığıdır. Dış poli-

13 Otto Carius, *Tiger im Schlamm: Rusya Seferi'nde Tiger Tanklarının Çamurla Savaşı*, çev. Erol Uğur (İstanbul: Kastaş Yayınevi, 2024), 7.

tıkada gerektiğinde ahlaktan yoksunluk duyulması gerektiğinin en acı örneği herhalde budur.

II. Dünya Savaşı'nda genç Cumhuriyetin güvenliği için batı sınırlarımızda nöbette, doğu sınırlarında Sovyetler Birliği ile sınır çatışmalarında, Londra semalarında eğitim uçuşunda saldırıya uğrayan, sayıları 20.000'i bulan şehitlerimize ve bizi bu kan banyosuna sokmayan Cumhuriyet kadrolarının ruhuna saygıyla...

Kaynakça

- Bailey, George. "Introduction", *The Service: The Memoirs of General Reinhard Gehlen* içinde, Reinhard Gehlen, çev. David Irving, xi-xix. New York: World Publishing, 1972.
- Carius, Otto. *Tiger im Schlamm: Rusya Seferi'nde Tiger Tanklarının Çamurla Savaşı*. Çeviren Erol Uğur. İstanbul: Kastaş Yayınevi, 2024.
- Dönitz, Karl. *On Yıl Yirmi Gün: 1935-1945 Arası Hatıralarım*. Çeviren Burcu Öztürk ve Fehmi Ardalı. İstanbul: Kastaş Yayınları, 2025.
- Hassell, Ulrich von. *The Ulrich von Hassell Diaries: The Story of the Forces Against Hitler Inside Germany*. Çeviren Geoffrey Brooks. London: Frontline Books, 2011.
- Kershaw, Ian. *Çöküş: Almanya 1944-45*. Çeviren Selçuk Uygur. İstanbul: Kronik Kitap, 2021.
- Manstein, Erich von. *Kaybedilen Zaferler*. Çeviren Erol Uğur. İstanbul: Kastaş Yayınları, 2022.
- Messenger, Charles. *Son Prusyalı: Feldmareşal Gerd von Rundstedt*. Çeviren Fehmi Ardalı. İstanbul: Kastaş Yayınları, 2025.
- Parker, Danny S. *Hitler'in Savaşçısı: SS Albay Joachim Peiper'in Hayatı ve Savaşları*. Çeviren Ali Kaan Cerit. İstanbul: Kronik Kitap, 2022.
- Westemeier, Jens. *Joachim Peiper: A Biography of Himmler's SS Commander*. Atglen: Schiffer Military History, 2007.

