

# OTANTİKLİK AHLAKININ REVİZYONU: MEKÂNSAL BİR YAKLAŞIM

Şengül ÖZDEMİR\*  
Burhanettin TATAR\*\*

## Makale Bilgisi

**Makale Türü:** Araştırma Makalesi, **Geliş Tarihi:** 01 Aralık 2025, **Kabul Tarihi:** 03 Şubat 2026, **Yayın Tarihi:** 31 Mart 2026, **Atf:** Özdemir, Şengül. Tatar, Burhanettin. "Otantiklik Ahlakının Revizyonu: Mekânsal Bir Yaklaşım". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 26/1 (Mart 2026): 11-37.

DOI: 10.33415/daad.1833397



## Öz

Charles Taylor, *The Ethics of Authenticity* adlı kitabında, romantik düşünürler tarafından ortaya atılan otantiklik kavramının, en genelde, bireyin kendisine doğru olması, kendisini kendi ideali doğrultusunda ifade etmesi, gerçekleştirilmesi, dışarıya yansıtması (self-expression) anlamına geldiğine değinir. Bu açıdan otantik birey kavramı ahlaki bir ideali yansıtmaktadır. Taylor'un tespitlerine göre, Romantik düşünürlerce ortaya konan otantiklik ahlak ideali zamanla terk edilip, ortaya *bireysel(cilik)* adına bencil, izole, narsist, nihilist, topluma kayıtsız bir insan tipi çıkmıştır. O, bu ideallerin geri kazanılabilir olduğunu ve bireyi kendi dışına açmanın bir yolunun bu idealleri benimsemekten geçtiğini ileri sürer. Biz de otantik birey kavramının, Taylor'un çalışmasında yer almayan bazı önemli yaklaşımlara referansla revize edilebileceğini düşünmekteyiz. Bunu düşünmemizin temel gerekçesi, otantiklik ahlakının günümüz kozmopolit şehir kültürleri içinde açığa çıkan ahlaki sorunların arka planındaki mekân tasarımlarını daha rahat görmemize imkân vermesidir. Kanaatimizce, ahlaki bilincin kendisine yön veren mekân tasarımlarını sorgulayıp eleştirmesi, arzu edilen dönüşümü daha mümkün hale getirmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** İslam Felsefesi, Bireysellik, Örnek Evrensel, Otantiklik Ahlakı, Diyalogik Ahlak.

\* Sorumlu yazar, Dr. Öğr. Üyesi, Sinop Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, İslam Felsefesi Anabilim Dalı, Sinop/Türkiye, s.ozdemir@sinop.edu.tr, Orcid ID: <https://orcid.org/0000-0001-9921-0873>, Katkı oranı: %50.

\*\* Prof. Dr., Ondokuz Mayıs Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, İslam Felsefesi Anabilim Dalı, Samsun/Türkiye, btatar@omu.edu.tr, Orcid ID: <https://orcid.org/0000-0002-4259-5335>, Katkı oranı: %50.

# The Ethics of Authenticity Reconsidered: A Spatial Perspective

Şengül ÖZDEMİR\*  
Burhanettin TATAR\*\*

## Article Information

**Article Types:** Research Article, **Received:** 01 December 2025, **Accepted:** 03 February 2026, **Published:** 31 March 2026, **Cite as:** Özdemir, Şengül. Tatar, Burhanettin. "The Ethics of Authenticity Reconsidered: A Spatial Perspective". *Journal of Academic Research in Religious Sciences* 26/1 (March 2026): 11-37.

DOI: 10.33415/daad.1833397



## Extended Abstract

Every conception of ethics, whether explicitly or implicitly, carries with it a certain spatial design. For instance, in ancient Greek thought, ethics is a way of perceiving the orderliness and meaningfulness of nature as a model for human maturation. The human being is a part of nature -the microcosm reflecting the macrocosm- and nature provides fixed references for how human consciousness and behavior ought to be shaped. The inner space (microcosm) encompasses various dimensions, including reason, imagination, senses, emotions, and desires. Especially in Plato, we see that reason -represented through the allegory of the cave- is a privileged faculty that can transcend the inner realm to contemplate eternal essences. Reason becomes a practical force by governing the inner space through the axis of universal principles (ideas, essences).

In The Ethics of Authenticity, Charles Taylor emphasizes that the concept of the authentic individual was shaped both as a resistance to the pressures of religious authorities and society, and as a solution to the problem of sameness among the ideal (transcendental) subjects we see in Kant. The concept of authenticity, in its

---

\* Responsible Author, Assist. Prof. Dr., Sinop University, Faculty of Theology, Department of Philosophy and Religious Sciences, Department of Islamic Philosophy, Sinop/Turkey, s.ozdemir@sinop.edu.tr , Orcid ID: <https://orcid.org/0000-0001-9921-0873>, Contribution rate: %50.

\*\* Prof. Dr., Ondokuz Mayıs University, Faculty of Theology, Department of Philosophy and Religious Sciences, Department of Islamic Philosophy, Samsun/Türkiye, btatar@omu.edu.tr, Orcid ID: <https://orcid.org/0000-0002-4259-5335>, Contribution rate: %50.

most general sense, refers to being true to oneself, expressing and realizing oneself in accordance with one's own ideal, and projecting this outward through self-expression. In this respect, the idea of the authentic individual reflects, at its core, a moral ideal. According to Taylor, this ideal - initially proposed by Romantic thinkers - was gradually abandoned, giving rise to a new individualistic mode of existence characterized by selfishness, isolation, narcissism, nihilism, and indifference to society, all in the name of individualism. In his book, Taylor argues that these forgotten ideals can be retrieved and that embracing them provides a path for individuals to transcend themselves and reconnect with a broader world.

We believe, however, that the concept of the authentic individual can be reconsidered by incorporating several important philosophical approaches that are absent in Taylor's work. To pursue this aim, we first examined how Herder and Schleiermacher placed the ethics of authenticity on a philosophical foundation. Then, we analyzed Georg Simmel's concept of "individual law" in relation to Alessandro Ferrara's interpretation of it as "exemplary universal." Both thinkers argue that the ethics of authenticity must be approached in terms of a universality unique to the individual. Subsequently, we drew attention to the relevance of Scheler and Hildebrandt's theses on the relationship between value and reason to the ethics of authenticity. We suggested that al-Mawardi's ethical vision could, at least in part, be interpreted in relation to the ethics of authenticity. Furthermore, we discussed how dialogical conceptions of ethics reshape the schema of authenticity. Finally, we argued that the approaches of philosophers such as Levinas, Caputo, MacIntyre, and Ricoeur allow for a richer understanding of the ethics of authenticity through the concepts of the Other and narrative identity.

**Keywords:** Islamic Philosophy, Individuality, Exemplary Universal, The Ethics of Authenticity, Dialogical Ethics.



### Giriş: Hiyerarşik Mekânlar

Her ahlak tasavvuru, açık ya da üstü örtük biçimde, bir mekân tasarımına sahiptir. Sözelimi Antik Yunan düşüncesinde ahlak, tabiatın düzenliliği ve anlamlılığını insanın olgunlaşması için bir model olarak görme biçimidir. İnsan tabiatın (makrokozmos, dış mekân) bir parçasıdır (mikrokozmos, iç mekân) ve tabiat, insan bilinç ve davranışlarının nasıl şekillenmesi gerektiğine dair sabit referanslar sunar. İç mekân, kabaca akıl, muhayyile, duyular, duygular, arzular gibi farklı boyutlara sahiptir. Özellikle Platon'da gördüğümüz metafiziksel düşünce veya felsefi ahlak açısından akıl - mağara alegorisi ile temsil edilen- iç mekândan dışarı çıkabilen ve ezelî özleri temaşa edebilen ayrıcalıklı bir güçtür. O, evrensel ilke (ide, öz) ekseninde iç mekânı yöneterek pratik görünüm kazanır.

Bu yaklaşım, dönemin Yunan kültüründe mekânın parsellenmesi (*horos*) ve her bir parselin kendi sahibi veya otoritesi tarafın-

dan belli kurallara (*nomos*) göre yönetimi anlayışı<sup>1</sup> ile paralellik içindedir. Bu anlayış, evin aile reisi olarak erkek, şehrin (*polis*) ise toplumun lideri tarafından yönetilmesini öngörür. Yönetimin temel amacı, Türkçe yönetim kavramının kökenindeki *yön* kelimesinden anlaşılacağı üzere aklın, erkeğin veya liderin yönettiği unsurları belli bir yön (*telos*, amaç) doğrultusunda harekete geçirerek iç-birliğini (*logos*) sağlamasıdır. Böylece ahlak, bireyin kendi iç-birliğini, erkeğin aile düzenini, liderin toplumsal uyumu tabiatın düzeni ile senkronize etmesidir. Kaldı ki, etik kelimesinin kökeninde bulunan *ethos*, etimolojik olarak, *aşına olunan, oturulan yer* anlamına gelir. Buna göre ahlak (siyaset, tedbir ile irtibat halinde), insanın bireysel, ailevi ve toplumsal düzeyde kâinat ile uyum içinde ikamet etme tarzıdır. Bu ikamet tarzı, kozmik prensiplerin birey, aile ve toplum dediğimiz farklı mekânlarda yansıtılmasını öngördüğü için mimetik yani temaşacıdır.

14 | db

Benzer durumu -kendilerine özgü farklılıklara rağmen- İslam ahlak tasavvurları ve felsefi ahlak anlayışlarında görebiliriz. Aklın doğru ve yanlış, iyi ve kötü, güzel ve çirkin arasında ayırım yapma, doğru, iyi ve güzel olana yönelme gücü olarak ele alınması her şeyden önce dış mekân- iç mekân ayırımına yaslanmaktadır. Aklın doğru, iyi ve güzeli görme gücü, prensip olarak dışsaldır; ona yön veren ilkeler metafiziksel âlem, tabiat, toplum veya vahiy gibi harici unsurlara dayanmaktadır. Burada kritik olan husus, ahlaki ilkeler, model veya örneğin kaynağı olarak dış mekânın iç mekâna öncelenmesi ve değer hiyerarşisinde üstte yer almasıdır. Zira iç mekânı oluşturan unsur veya güçler akli ve ahlaki ilkelere göre kontrol altına alınmadıkça ortaya öz-yıkım (kişinin kendisine zarar vermesi) ve dış-yıkım (çevreye ve başkalarına zarar vermesi) çıkabilmektedir.

Sözelimi Zekeriyâ er-Râzî'ye (öl. 313/925) göre, nefsin (burada o öncelikle 'kozmetik nefsi anlamaktadır) maddeyi -geleceği öngörmeksizin- arzulaması ve dünyaya bulaşması, irrasyonel bir dağınıklığa (kaos) yol açmıştır. Buna karşın Tanrı, nefse merhamet edip akıl vererek dünyaya denge ve düzen kazandırmıştır. Nefis -akıl sayesinde- daha önce bilinçsizce gerçekleştirdiği yıkımın farkına varınca arzularını kontrol etmeye başlamakta, kendi âlemine

<sup>1</sup> Carl Schmitt, *The Nomos of the Earth*, trans. G. L. Ulmen (New York: Telos Press Publishing, 2006), 68-79; Katerina Stergiopoulou, "Taking Nomos: Carl Schmitt's Philology Unbound", *October* 149 (Summer 2014), 95-122.

geri dönüş yoluna girmektedir.<sup>2</sup> Bunun bir mikro yansıması olarak, filozof akli ve iradesi sayesinde arzularını yenerek ahlaki bir hayat yaşadığında başlangıç noktasına (asli âlem) geri dönüş süreci içinde kalır. Buna göre, felsefi ahlak başlangıcı şimdide hatırlama ve yansıtma çabası olarak hep aynılığa yönelmek, tekrar içinde kalmaktır. Zira geleceğe yönelmek, başlangıca (ezelî vatana) geri dönme eylemidir. Bu eylem içinde kişi, dünyaya yönelik bedensel arzularla kaybettiği orijinal kendisini yeniden kazanmaya başlar. Böylece Râzî’de ahlak, kişinin önce kendini kaybetmesi (tahrif olması) ve sonra bu kaybı (tahrifi) telafi ederek orijinal haline geri dönme süreci olarak nostaljiktir. Bu nostaljik vizyona ancak filozoflar sahip olabileceği için, Râzî’nin yaklaşımı seçkincidir.

Özellikle Avrupa tarihinde ortaya çıkan bazı tarihsel kırılmalar, ahlak tasavvurları içinde rol oynayan mekân tasarımlarının yeniden gözden geçirilmesine yol açmıştır. Kilise baskısı, engizisyon, geleneksel hayat tarzları veya dünya görüşlerinin bireyler üzerinde kısıtlayıcı rolleri -bilimsel, teknolojik gelişmeler ve yeni coğrafi keşiflerin sağladığı motivasyonla- Aydınlanmacı düşünürler tarafından aşılması gereken ergenlik öncesi durum gibi ele alınmış ve aklını özgürce kullanan yetişkin (otonom) birey tasavvuru ön plana çıkarılmıştır. Ortada radikal bir dönüşüm söz konusudur; çünkü insan artık dışsal kozmik düzene, metafiziksel başlangıç noktasına değil, otonom (*auto-nomos*) kelimesinin ima ettiği üzere, doğrudan kendisine referansla tanımlanan bir varlık haline gelmiştir. Otonom, kendi kuralını kendisinde açığa çıkaran demektir. ‘Ben’, tabiatın içinde değil, karşısında duran bir anlam kaynağıdır.<sup>3</sup> Tabiattan insana yönelik anlamlandırma çabası yerini, insandan tabiata yönelik tasarımlara bırakmıştır. Bunun en çarpıcı örnekleri, Descartes’ın cogito ve Kant’ın tranzendental özne (bilinç) kavramlarıdır.

<sup>2</sup> Ebû Bekir Muhammed b. Zekeriyâ er-Râzî, “Kitâbu’l-İlmi’l-İlâhî’den Alıntılar”, çev. Mahmut Kaya, *Felsefe Risâleleri* (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2016), 282; er-Râzî, “Ebû Hâtîm er-Râzî ile Ebû Bekir Er-Râzî Arasında Geçen Tartışma”, çev. Mahmut Kaya, *Felsefe Risâleleri* (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2016), 312; Abû Bakr Muhammed b. Zakariyyâ’ al-Râzî, “al-Qawl fî al-Nafs wa al-Âlam”, *Rasâ’il Falsafîyya*, nşr. Paul Kraus (Tîhrân: al-Maktaba al-Murtaḍawî, 1939), 285-288; Thérèse-Anne Druart, “The Ethics of al-Razi (865-925?)”, *Medieval Philosophy & Theology* 6/1 (1997), 47-71; Thérèse-Anne Druart, “Al-Razi’s Conception of the Soul: Psychological Background to His Ethics”, *Medieval Philosophy and Theology* 5 (1996), 245-263.

<sup>3</sup> Brent W. Sockness, “Schleiermacher and the Ethics of Authenticity: The ‘Monologen’ of 1800”, *The Journal of Religious Ethics* 32/3 (Winter 2004), 483-485.

Kant, tranzendental özne tasarımına uygun deontolojik ahlak anlayışıyla, akli dış mekâna (evrensel ilkelere) ait görse de dış mekân toplum, tabiat, Tanrı anlamına gelmemektedir. Aksine o, otonomluğun bir tezahürü olarak, aklın evrensel ahlak ilkelerine uymayı kendisine bir ödev olarak vermesidir. Bu yüzden iç mekân (beden, duyu, duygu, arzu vs.) tikellik, farklılık ve uyumsuzluk arz ettiği için, dış mekâna nispetle ikincil konumdadır. Geleneksel ahlak tasavvurlarında olduğu gibi, deontolojik ahlak anlayışında da insan kendi içinde ikiye bölünmüş haldedir. Bu bölünmüşlüğü gidermek ve iç birliğini sağlamak için akıl, duyu, duygu, arzu ve bedeni kontrol altına almalıdır.

Söz konusu kontrol bağlamında açığa çıkan sorunlar, sadece tümel-tikel, dış mekân-iç mekân arasındaki boşluğun nasıl aşılacağı ile sınırlı değildir. Şayet her birey, bedeni, duyu ve duyguları, içinde yetiştiği tarihsel-kültürel şartları ve idealleri açısından kendisine özgü birey ise bu durumda ne evrensel normlar ne de bir birey ya da toplum, bir başka birey için kriter olabilir. Çünkü ortada mukayese edilemezlik (*incommensurability*) durumu vardır. Kant, otonom birey (tranzendental özne) tasavvurunu ön plana çıkarırken ahlaki, matematik ve hukuk modeli içinde ele almış, ahlaki kuralların bireyin kendine özgü dünyası, ilgileri, değer duygusu ve bedeniyle ilişkisini göz ardı etmiştir.<sup>4</sup> Bu durum, tranzendental özne bağlamında bir bireyin diğer bireylerle aynılaşması yani tek bir 'ben'in adeta sonsuzca çoğalması sorununa yol açmaktadır. Her insan evrensel kavrayışa sahip bir 'tranzendental ben' ise bu durumda onu aşan, sınırlayan, onun nüfuz edemeyeceği bir "sen" (öteki) söz konusu değildir.

Charles Taylor, *The Ethics of Authenticity* adlı kitabında,<sup>5</sup> hem bireylerin dini otoritelerin ve toplumun baskısına karşı koyması hem de Kant'ta gördüğümüz ideal (tranzendental) öznelerin aynılığı sorununu çözmek için *otantik birey* kavramının şekillendiğine dikkat çeker. Burada otantiklik kavramı, en genelde, her bireyin kendisine doğru olması, kendisini kendi ideali doğrultusunda ifade

<sup>4</sup> Georg Simmel, "The Law of the Individual", trans. John A. Y. Andrews - Donald N. Levine, *The View of Life: Four Metaphysical Essays with Journal Aphorisms* (Chicago and London: The University of Chicago Press, 2010), 105-108.

<sup>5</sup> Bu çalışma Türkçeye ilk adına (The Malaise of Modernity) uygun şekilde *Modernliğin Sıkıntıları* şeklinde çevrilmiş ve Ayrintı Yayınları tarafından İstanbul'da 1992 yılında basılmıştır.

etmesi, gerçekleştirilmesi, dışarıya yansıtması (*self-expression*) anlamına gelmektedir. Bu açıdan otantik birey kavramı en temelde ahlaki bir ideali yansıtmaktadır. Taylor'un tespitlerine göre, romantik düşünürlerce ortaya konan bu ideal zamanla terk edilip, ortaya *bireysel(cilik)* adına bencil, izole, narsist, nihilist, topluma kayıtsız bir insan tipi çıkmıştır. Taylor, bahsi geçen kitabında unutulmuş bu ideallerin geri kazanılabilir olduğunu ve bireyi kendi dışına açmanın bir yolunun bu idealleri benimsemekten geçtiğini ileri sürmektedir.<sup>6</sup>

Biz de otantik birey kavramının, Taylor'un çalışmasında yer almayan bazı önemli yaklaşımlara referansla revize edilebileceğini düşünmekteyiz. Bunu düşünmemizin temel gerekçesi, otantiklik ahlakının günümüz kozmopolit şehir kültürleri içinde açığa çıkan ahlaki sorunların arka planındaki mekân tasarımlarını daha rahat görmemize imkân vermesidir. Kanaatimizce, ahlaki bilincin kendisine yön veren mekân tasarımlarını sorgulayıp eleştirmesi, arzu edilen dönüşümü daha mümkün hale getirmektedir. Otantiklik ahlakını revize edebilmek için önce otantiklik ahlakının felsefi temellerini ortaya koyan Herder ve Schleiermacher'e yönelmeliyiz.

### İç Mekânın Özgün Biçimlenişi

Herder ve Schleiermacher, hem Aydınlanmacı düşünürlerin insanı akıl ve beden (duyular, arzular, duygular vs.) şeklinde ikiye bölmesine karşı çıkmış hem de bu düşünürlerden biri olan Kant'ın otonom birey kavramının yerine otantik birey kavramını koymuştur. Onlara göre insan kendi bütünlüğünü kendine özgü ölçü (iç uyum) ile dışarıya yansıtır.<sup>7</sup> Bunun anlamı şudur: İnsanın -Aristo'nun öz (*telos*) anlayışına benzer şekilde- baştan belirlenmiş bir özü ve telosu yoktur. Birey, kendine özgülüğünü dışarıya yansıtarak şekillenen ve kendisini bilebilen bir varlıktır. Aristocu yaklaşımda öz (*telos*) ve bu özü bilen bilinç tarih-dışı iken, Herder ve Schleiermacher'de öz ve bilinç tarihsel olarak şekillenmektedir. Bireyler arasındaki farklılık, A'nın B'den farklı olması gibi bir farklı-

<sup>6</sup> Charles Taylor, *The Ethics of Authenticity* (Cambridge: Harvard University Press, 1991).

<sup>7</sup> Johann Gottfried Herder, *Ideas for the Philosophy of the History of Mankind*, trans. Gregory Martin Moore (Princeton: Princeton University Press, 2024), 190; Taylor, *The Ethics of Authenticity*, 28; Friedrich Schleiermacher, *Schleiermacher's Soliloquies*, trans. H. Leland Friess (Chicago: The Open Court Publishing Company, 1926); Sockness, "Schleiermacher and the Ethics of Authenticity", 485-491.

lığı değil, her bireyin kendine özgü bir amacı tanımlama sürecinde kalacağını göstermektedir. Otantiklik ahlakı, bireyin şekillenme süreci içinde kendini bilme ve kendine özgü amacı tanımlama çabasıdır. Daha açık deyişle, bireylerin amacı, içeriden hareketle belirlenmekte olan bir idealdir.<sup>8</sup>

Herder ve Schleiermacher'ın yaptığı şey, Kant'ta gördüğümüz otonom birey kavramını otantik birey kavramı içinde yeniden kurulamaktır. Böylece onlar, dış mekânın (evrensel ilkeler, toplum, tabiat) iç mekânı belirlemesi fikri yerine, iç mekânda her bireyin kendi öz veya amacını üreterek dış mekânı şekillendirme çabasını koymaktadır. Birey, toplumda kendine özgü bir alan açarak, heterojen sosyal mekânın oluşumuna katkı yapmaktadır. Bu durum, sözelimi İbn Bâcce'nin, *Tedbîru'l-Mütevahhid* adlı eserinde -Platon ve Fârâbî'den mülhem kullandığı- *ayrık otları (nevâbit)* metaforuyla kısmen zıtlık içindedir. Platon'da düşünür, içinde yaşadığı toplumdan farklılaşarak ayrık otuna dönüşebilir.<sup>9</sup> Fârâbî'nin erdemli şehrinde toplumun idealleriyle uyumsuzluk arz edenler, ayrık otunu teşkil eder.<sup>10</sup> Buna karşın İbn Bâcce, ideal şehri, herkesin aynı idealleri paylaşması ve olması gerektiği gibi yaşaması nedeniyle, homojen sosyal mekân olarak tasarlar; bu yüzden filozofun erdemli olmayan şehirde tek başına ideal veya erdemi temsil ettiği için ayrık otuna dönüştüğüne dikkat çeker.<sup>11</sup> Ne olursa olsun, Platon, Fârâbî ve İbn Bâcce'de heterojenlik (ayrık otu), olumlu veya olumsuz anlamlarıyla, toplumu oluşturan çoğunluktan bir sapmayı gösterir. Buna karşılık Herder ve Schleiermacher -otantiklik ahlakına referansla -homojen değil, heterojen sosyal mekânı modern toplumların yeni ve olumlu bir karakteristiği olarak takdim etmektedir.

<sup>8</sup> Georg Simmel, *Bireysellik ve Kültür*, çev. Tuncay Birkan (İstanbul: Metis Yayınları, 2009), 216-217.

<sup>9</sup> Plato, *Republic*, trans. C. D. C. Reeve (Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, 2004), 196.

<sup>10</sup> Fârâbî, *Es-Siyâsetü'l-Medeniyye veya Mebâdî'ül-Mevcudat*, çev. Mehmet S. Aydın vd. (İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2017), 122-127.

<sup>11</sup> Ma'an Ziyadah, *Ibn Bâjja's Book Tadbîr al-mutawaḥḥid An Edition, Translation and Commentary* (Montreal: McGill. University Institute of Islamic Studies, Master of Arts, 1968), 9, 60; Michael Shalom Kochin, "Weeds: Cultivating the Imagination in Medieval Arabic Political Philosophy", *Journal of the History of Ideas* 60/3 (Temmuz 1999), 399-416; Peter S. Groff, "Cultivating Weeds: The Place of Solitude in the Political Philosophies of Ibn Bâjja and Nietzsche", *Philosophy East and West* 70/3 (2000), 699-739.

Bu farklılık, şu ana değin andığımız Platon, Aristo, Fârâbî, İbn Bâcce, Kant, Herder ve Schleiermacher arasındaki ortak bir noktayı görmemizi engellememelidir. Bu düşünürler ister metafiziksel ister tarihsel açıdan yaklaşsınlar, birey veya özneyi *bir ideal ve amaca yönelen birey* olarak ele almakta, *sen* veya *toplumu* bu ideal ve amaçtan hareketle anlaşılan, hakkında değer biçilen bir şeye dönüştürmektedirler. Bir başka deyişle *ben*, *sen* veya *onlar (toplum)* ile yüzleşme sayesinde kendisine geri dönen (kendisini dönüştürerek bilen) değil, belirlediği ideal doğrultusunda *sen* ve *onları* tasarlayan- dır. Ortada, modern tabirle, yüzleşme değil, temaşa etiği söz konusudur. Bu yüzden Herder ve Schleiermacher'de gördüğümüz otantiklik ahlakı, bireyin oluşumu ile ona özgü idealin tanımlanmasını tarihselleştirse de hâlâ ilk tezahürünü Platon'da gördüğümüz temaşa ahlakının bir versiyonu ve devamı gibi görünmektedir.

Taylor'un bahsettiği *bireysel(ci)lik* adına bencil, izole, narsist, nihilist, topluma kayıtsız bir insan tipinin ortaya çıkması hem temaşa hem de yüzleşme ahlakından uzaklaşmanın bir sonucudur. Bu yüzden Taylor, otantiklik ahlak idealinin (expression etiği) geri kazanılabilir olduğunu söylerken, sadece Herder ve Schleiermacher gibi romantik düşünürlerin yaklaşımlarını tekrarlamamakta, aksine, 20. yüzyılda Bakhtin, Buber, Gadamer ve Ricoeur gibi filozofların savunduğu diyalog fikrini otantiklik ahlakının yapısal karakteri olarak sunmaktadır. Bu önemli bir değişimdir, zira diyalogu ahlakın yapısal karakteri olarak kabul etmek, metafiziksel, aydınlanmacı ve romantik birey tasavvurlarının, dolayısıyla temaşa ahlakının kısmen ötesine gitmektir. Diyalojik ahlakta *sen* veya *onlardan* bağımsız bir *ben (özne)* teşekkül edemez. Bireyin gelişim süreci daima yüzleştiği *sen* ve *onlar* ile diyalogun bir tezahürüdür.

### Bireysel Kural veya Örnek Evrensel

Görebildiğimiz kadarıyla temâşâcı ahlaktan diyalojik ahlak tasavvuruna geçişte Georg Simmel'in katkısı kayda değerdir. Simmel'de birey, sadece Herder ve Schleiermacher'de olduğu gibi, akıl ve beden (duyular, duygular, arzular, irade) bölünmesine maruz kalmayan bir bütünlük değil, ayrıca -Bergson'un *hayat atılımı (élan vital)* kavramını yansıtacak şekilde- kendisini an ve geleceğe yansıttır. İlginç olan, Simmel'in söz konusu bütünlük ve hayat atılımını bireyin bilinç ve tasavvurlarından kısmen bağımsızlaştırmasıdır. Bir başka deyişle, birey, kendi bütünlüğünü -bilincinin gündelik olaylar karşısında dağılmasına rağmen- farkında olmadan sürdür-

mektedir. Böylece bilinç, evrensel ilkeleri temaşa ederek beden, arzu, duygu ve iradeye yön veren ve bireyin kendi iç bütünlüğünü sağlayan metafiziksel bir güç değil, bedensel güçlerle bütünlük içinde, her bir davranış ve eylemde dışarıya yansiyarak kendisini kısmen fark edebilen bir yetidir. Simmel, bireyin kendine özgü bütüncül iç düzeniyle dışarıya yansıma biçimine *bireysel kural (individual law)* kavramıyla işaret etmektedir.<sup>12</sup>

Simmel'in yaklaşımı hem temâşâcı ahlak tasavvurlarından ayrılmakta hem de diyalojik ahlak tasavvurlarının imkânını göstermektedir. Bu imkân, her şeyden önce Simmel'in bireyin öz-bilinç ve varlığının inşasını, iç ve dış mekânın tümüyle ayrıştırılamazlığı üzerinden ele almasıdır. Daha açık deyişle, birey salt otonom bir iç mekân değil, daima dış mekânı oluşturan toplum, din, kültür, siyaset, geleneklerin etkisi altında şekillenmekte olan bir varlıktır. Buna göre, *ben* kendi içinde daima *ötekini (dış mekânı)* barındırmaktadır. Bu yüzden bireyin şahsi algı ve kararları, asla onu toplumsal ahlaki ve siyasi yükümlülüklerinden azade kılmaz. Aksine dış mekândan tümüyle ayrıştırılamaz iç mekân olarak, birey kendi dışındakilere karşı temel ahlaki yükümlülüklerini yerine getirmek zorundadır. Sözelimi o, ülke savunması söz konusu olduğunda, savaş karşıtı bir tutumla geri çekilme hakkına sahip değildir.<sup>13</sup> Yani birey, kendi sınırlı görüş ufku içinde, ahlaki yükümlülükleri hakkında karar verecek nihaî merci değildir.

Bu nokta, Simmel'in yaklaşımının, sözelimi Fârâbî ve İbn Bâcce'nin temâşâcı ahlak tasavvurundan nasıl ayrıştığını daha iyi fark etmemizi sağlamaktadır. Her iki İslam düşünürünün gözünde filozof, Faal akıl ile ittisal sayesinde ezeli özlere temaşa eden, içinde yaşadığı toplum erdemli olmadığında, kendisini gizlemek zorunda kalandır.<sup>14</sup> Filozof, pratik zorunluluklar yüzünden toplumun bir parçası olsa da, erdemli olmayan toplumun kendisini yönlendirme-

<sup>12</sup> Simmel, "The Law of the Individual", 99-154.

<sup>13</sup> Simmel, "The Law of the Individual", 142-143.

<sup>14</sup> Leo Strauss, Farabi'nin istibdat karşısında gerçek niyetini gizleyerek yazdığına dair iddiasını "How Farabi Read Plato's *Laws*?", "On A Forgotten Kind of Writing", "Persecution and the Art of Writing" makalelerinde ele almaktadır. Bu makaleler için bk. Leo Strauss, *What is Political Philosophy* (Illinois: The Free Press of Glencoe, 1959); Leo Strauss, *Persecution and the Art of Writing* (Chicago: The University of Chicago Press, 1988).

sine kapalıdır.<sup>15</sup> Bu kapalılığın bir nedeni, temâşâcı ahlakın bireyin eylemlerinin iyi-kötü, doğru-yanlış, güzel çirkin, ahlaki-gayrı ahlaki gibi kavram çiftleri ile anlaşılıp yargılanabileceğini varsaymasıdır.

Simmel'in karşı çıktığı husus, böylesi bir yaklaşımın bireyi tek tek davranışların toplamına dönüştüreceği yani onun bölünmez bütünlüğünü salt fragmanlara indirgeyeceğidir. Onun nazarında temâşâcı ahlakın ürettiği en ciddi sıkıntı, evrensel kavram veya ilkelere göre tek tek davranışların yargılanabileceğini düşünerek, bireyin otantik anlamını (bütünlüklü hayat atılımını) imkânsızlaştırmasıdır. Oysa birey, bir kötü davranış sergilediğinde, bütünüyle kendisi olarak bu davranışı sergilemektedir. Yani kötü davranış, bireyin bütünlüğünü oluşturan bir parça değil, bütünlüğün dışarıya yansıma biçimidir. Aynı kişi, aynı gün iyi bir davranış sergilediğinde, hakeza, bütünüyle orada açığa çıkar. Bu durum onun bireysel kuralıdır.

Bireysel kural, bireyin davranışlarının evrensel ahlak ilkelerinin şemsiyesi altına yerleştirilip yargılanacak atomik unsurlar (tikeller) olmaması demektir.<sup>16</sup> Aksine bireyin kendi bütünlüklü hayat atılımı, Ferrara'nın kullandığı deyimle, *örnek evrensel (exemplary universal)* oluşturur. Ferrara, *örnek evrensel* kavramının, *bir şeyin olması gerektiği gibi ortaya çıkması* anlamına geldiğini söylemektedir.<sup>17</sup> Onun Simmel'in bireysel kural kavramını örnek evrensel bağlamında ele almasının gerekçesi, bireyin parçalanamaz bütünlüğünün, bizi o bireyin tek tek davranışlarının kriterini yine aynı bireyin hayat atılımı içinde aramaya sevk etmesidir.<sup>18</sup> Bu durum, orijinal ve sanat değeri yüksek bir tablo içindeki tek tek unsurları, o tablonun kendi bütünlüğü içinde ele almamıza ve anlamlandırmamıza benzetmektedir.<sup>19</sup> Nasıl ki yüksek bir sanat eseri, kendine özgü anlamın kriterlerini yine kendi içinde üretiyorsa, benzer şekilde her birey, kendi hayat atılımı içinde kendi bütüncül kriterini üretmektedir. Simmel

<sup>15</sup> Bu yaklaşımın kökeninde muhtemelen Platon'un filozofun içinde yetiştiği topluma borçlu olmadığı fikri yatıyor olmalıdır. Plato, *Republic*, 212-213.

<sup>16</sup> Simmel, "The Law of the Individual", 109-110.

<sup>17</sup> Alessandro Ferrara, *The Force of the Example: Explorations In The Paradigm of Judgment* (New York: Columbia University Press, 2008), 1-4. Simmel, "The Law of the Individual", 100.

<sup>18</sup> Alessandro Ferrara, *Reflective Authenticity: Rethinking The Project of Modernity* (New York: Routledge, 1998), 60-69.

<sup>19</sup> Alessandro Ferrara, *Justice and Judgment: The Rise and the Prospect of the Judgment Model in Contemporary Political Philosophy* (London: Sage Publications, 1999), 5.

bu bağlamda şunları söylemektedir: “Rembrandt’ta olduğu gibi, nasıl ki tüm yaşam, resmedilen her bir âna bir tablo olarak akıyorsa, aynı şekilde bir sonraki tabloya da akar -sanki kesintisiz bir hayata çözülür gibi; bu hayatın içinde tablolar nadiren bir duraklamayı ifade eder. Asla tamamlanmaz; daima bir oluş hâlinindedir.”<sup>20</sup>

Burada Simmel’in dikkat çektiği şey, ahlaki kural veya ilkenin bireyin kendi bütünlüklü hayat atılımına -sanat dehâlarında olduğu gibi- içeriden (o kişiye özgü) yön vermedikçe gerçek ahlaki bir ilkeye dönüşmeyeceğidir. Temâşâcı ahlakta bireye ait iç mekân, evrensel ilkelere ait dış mekâna uyum sağlayarak kendine özgülüğünü, içeridenliğini, farklılığını yitirmektedir, tıpkı aynı kozmik kaynaktan (sözgelimi Faal akıldan) ezeli özleri alan filozofların metafizik bilinçlerinin aynışması, hakikati aynı şekilde görmeleri gibi. Bu durum, daha önce işaret ettiğimiz üzere, temâşâcı ahlakın mimetik karakterini oluşturur. Buna karşılık Simmel’de dışarıdan bireye iradî veya zorla dikte edilen bir ahlaki kural veya gaye (*telos*) olamaz; bu ahlakiliğin tabiatına aykırıdır. Ahlak, bireyin kendine özgü hayat ideali (*ought*, gereklilik) olarak şekillendiği ve dış mekâna yansıdığı ölçüde açığa çıkabilir.<sup>21</sup> Savaş karşıtı birey, milli seferberlik esnasında yükümlülük altına alındığında, bu zoraki bir durumu değil, toplumun bireyin oluşumunda rol oynaması nedeniyle, hala içten gelen bir durumu ifade eder. Savaş karşıtı bireyin sorunu, kendini toplumun tarihsel etkilerinden bağımsız varolabilen bir atom gibi görme illüzyonudur.

### Gönül Mekânı: *Ordo Amoris*

Bu durum Simmel ile çağdaşları olan Scheler ve Hildebrandt’ın değer tasavvurları arasında ortak bir noktanın bulunabileceğini göstermektedir. Scheler, rasyonalist düşüncenin his veya duyguyu (*emotion*, aşk, gönül) aklın kontrol ettiği iç mekâna ait bir şey gibi görmelerine itiraz ederek, akli kavrayışın temelinde his veya duygunun olduğuna dikkat çeker. Bir şeyin değerine severek veya nefret ederek yönelme anlamında his veya duygu (*emotion*), tam da *emotion* kelimesinin gösterdiği üzere, insanın aslî dışı açıklığı, harici değerlere tepki verme (*value-response*) biçimidir. Akıl, duygusal dışı açıklık sayesinde erişilen şeyi rasyonel açıdan kavrayabilmek-

<sup>20</sup> Georg Simmel, *Rembrandt: An Essay in The Philosophy of Art*, trans. Alan Scott - Helmut Staubmann (New York: Routledge, 2005), 11.

<sup>21</sup> Simmel, “The Law of the Individual”, 100.

tedir.<sup>22</sup> Biz ahlaki değerleri önce hisseder, sonra değer taşıyan varlığı akılla kavrarız. Buna göre insan, sözgelimi, Tanrı'ya haddi zâtında değerli olduğu için sevgi veya korku ile yönelir, sonra onu aklen kavramaya çalışır. Aklın ahlaki değeri kendi başına bilebileceğini söylemek, burun ile bir tabloyu görebileceğimizi söylemeye benzer.<sup>23</sup>

Scheler, bu yaklaşımıyla tutarlı olarak, insanı, akt (yönelim, eylem) ekseninde ele alır ve özne, ruh, nefis, ego gibi soyut kelimelerin sadece akt olarak insanın farklı görünümüne atfen kullanıldığına dikkat çeker. Burada onun, insanı *hayat atılımı* olarak ele alan Bergson ve Simmel ile oldukça yakın bir pozisyonda olduğu açıktır. Daha açık deyişle, Simmel ve Scheler'in gözünde, klasik ve Aydınlanmacı düşünürlerin insanı akıl (ruh) ve beden gibi iki parçalı ve soyut (metafizik) kavramlarla ele almaları, işin başında onu bütüncül gerçekliğini tahrif ederek soyut bir tasarıma indirgemektir. Scheler'de akt, tıpkı hayat atılımı gibi, insanın kendi dışındaki değerler ve gerçeklik alanına daimî yönelim halidir. Bu yüzden, her iki düşünürde birey, izole, kendi içine kapalı bir atom değil, hayat atılımı veya aktların dinamik (oluşum halindeki) merkezidir. Hildebrandt, hisleri insanın dışarıya (değerlere) açıklığı olarak ele almakla birlikte, bir şeye yönelik bilincin, ona yönelik değer hissine öncelik arz ettiğini kabul eder. Buna bağlı olarak o, bireyi değerler üstü değer (biricik-süper değer) olarak görür.<sup>24</sup> Scheler ise bireyi kendine özgü bir değer olarak ele almakla birlikte, onun evrensel değerlerin objektifliğini kendi aktları içinde dışa yansıtan bir eylem merkezi olduğunu düşünmektedir.

Fark edileceği üzere, burada sınırları net bir çizilebilecek iç mekân ve dış mekân söz konusu değildir. Tam tersine, duygular aracılığıyla dışa açılarak iç ve dış mekânları fark edebilen bir bilinç söz konusudur. Scheler, elbette toplumun veya harici değerlerin iç mekânın şekillenmesinde rol oynadığının farkındadır. Ancak bu dışarıdan içeriye yönelik bir etkilenme anlamında his veya duyguya işaret etmez; aksine duygunun dışa yönelmesiyle ortaya çıkan bir katılım söz konusudur. Buna göre, insan ahlaki değerleri tecrübe

<sup>22</sup> Max Scheler, "Ordo Amoris", trans. David R. Lachterman, *Max Scheler: Selected Philosophical Essays* (Evanston: Northwestern University Press, 1973), 100.

<sup>23</sup> Scheler, "Ordo Amoris", 100-111.

<sup>24</sup> Dietrich von Hildebrand, *The Nature of Love*, trans. John F. Crosby - John Henry Cosby (South Bend, Indiana: St Augustine's Press, 2009), 349-374.

ederken kendi eksikliğini gidermez (bir eksikliğini gidermek üzere ahlaki değere yönelmez, bu durum *değerin araçsallaştırılması* olurdu); aksine haddi zatında değerli olduğu için bir harici değer varlığına yönelerek ona katılır, ufuk genişlemesi yaşayarak kendisini çoğaltır ve daha üst değerleri fark eder.<sup>25</sup> Scheler, değerlerin objektifliğini (dış mekâna aidiyetini) kabul ettiği için, Simmel'den ayrılıyor görünse de, değerlerin organizasyonunun tamamen bireysel olduğunu kabul ederek Simmel'e yaklaşır. Değerlerin her bireyde yeniden kurulum veya düzeni (*ordo amoris*), aynı anda hem bireyin özgürlüğünü koruma altına alır hem de bireyler arasındaki farklılığı salt farklılık olmaktan çıkarır. Her birey değerlerin kurulum veya düzenine nihayetinde kendisi karar veriyorsa (buna karar verebildiği için birey olabiliyorsa) hiçbir birey, *kendine özgü ordo amoris* açısından, bir başka birey ile aynı olmayacaktır.<sup>26</sup> Buna ilaveten her birey, objektif değerlere referansla kendisini revize edebildiği için asla statik bir yapı haline gelmeyecektir. Bu durum, bireyler hakkında nihaî ahlaki kararın verilemeyeceğine işaret eder. Her ahlaki yargı, şimdinin sınırları içinde ortaya çıkabilir.

24 | db

### Kolektif Bilincin Sûreti

Anakronizm sorununa düşmemek kaydıyla, Simmel, Scheler ve Hildebrandt'a gördüğümüz ahlaki değerlerin her bireyin kendine özgü bütüncül eylemliliği içinde yeniden kurulum ve düzeni (örnek evrensel) fikrine klasik İslam düşünce tarihi içinde nispeten yakın görünen isimler arasında Mâverdî dikkat çekicidir. Kuşkusuz Mâverdî -modern dönemde ele alındığı şekliyle- *birey* kavramına sahip değildir. Buna karşılık onun akli, metafiziksel öz değil, nefsin bir arazi (benliğin bir tezahür şekli, vasfı) olarak görmesi, buna paralel olarak edep yahut ahlaki aklın bir sûreti (görünümü) olarak anlaması bize önemli ipuçları sunmaktadır. Bu ipuçları, özellikle onun ahlaki bireyi de kuşatan kolektif fayda ile izah etmesine ve imamın (lider) göreve gelmesini seçim<sup>27</sup> (şura, istişare) aracılığıyla meşru görmesine referansla bir araya getirildiğinde, Mâverdî'nin kolektif bilinç ve maslahatı önemseddiği, toplumu bir tür sosyal birey veya bütünlük şeklinde tasarladığı düşünülebilir. Bu bağlamda o

<sup>25</sup> Scheler, "Ordo Amoris", 100; ayrıca bk. Anthony J. Steinbock, *Knowing by Heart: Loving as Participation and Critique* (Evanston: Northwestern University Press, 2021).

<sup>26</sup> Scheler, "Ordo Amoris", 117-118.

<sup>27</sup> Ebû'l-Hasan el-Mâverdî, *El Ahkâmü's-Sultâniyye İslâm'da Hilâfet ve Devlet Hukuku*, çev. Ali Şafak (İstanbul: Bedir Yayınları, 1976), 6-7.

“her vaktin kendine özgü hükmü, her topluluğun kendine özgü bir yönetimi vardır; edep aklın sûretidir. Bu itibarla aklına istediğin şekli sen ver” demektedir.<sup>28</sup>

Bütün bunlardan anlaşılması gereken, tabii aklın -bazı mantıksal ilkeleri a priori bilme gücü olsa da- bireysel ve toplumsal tecrübe ve birikimlerle şekillenmesidir (kesbî, mükteseb).<sup>29</sup> Buna binaen Mâverdî, akla, bireysel ve toplumsal hayatın gerçeklerine uygun yaşanılabilir ahlak düşüncesi geliştirmeye çalışmış, “dini ve tecrübi hayatın gerçeklerine dayalı Müslümanın dünya ve ahirette mutlu olmasının makul ve yaşanılabilir, uygulanabilir vasıta ve şartlarını göstermiştir.”<sup>30</sup> O, bu yaklaşımıyla, her insanın -kendi başına bencil olsa da- içinde bulunduğu toplumun kendine özgülüğü içinde, bir başka toplumdaki insandan farklılaşacağını kabullenmiş görünmektedir. Bir topluma özgü yönetimin oluşabilmesi, o toplumda kolektif bilinç ve tercih oluşmasına (bireylerin liderin seçiminde rol oynayabilmesine) bağlıysa, bu durumda birey ve toplum karşılıklı etkileşim halindedir. Böylece ortaya çıkan toplumsal ahlak, kolektif bilincin sureti olmaktadır. Bu bilinç, ezeli bir öz olmadığı için, kaçınılmaz olarak tarihsel tecrübelerle şekillenmekte ve değişmektedir. Bu durumda her toplumun kendine özgü gerçekliği, yaşayan ahlakı o topluma özgü bir örnek evrensele dönüştürecektir. Bir toplumu anlamak, o toplumun kendine özgü tecrübelerinden hareketle yorumladığı idealleri ve ahlaki ilkeleri kavramak demektir.

Geldiğimiz nokta, neden Simmel, Scheler, Hildebrandt ve Mâverdî’yi temâşacı ahlak tasavvurları ile diyalojik ahlak tasavvurları arasında bir geçiş (dönüşüm) hali olarak ele aldığımızı açıklamaktadır. Bu düşünürlerin ortak noktası, ahlaki değerleri iç mekân ile dış mekân arasında tekrarlanamaz biçimde kurulan interaktif ve özgün ilişkiler bağlamında ele almaları, böylece mimetik (temâşacı) ahlak tasavvurunu reddediyor görünmeleridir. Buna rağmen, sözgelimi Mâverdî’de birey bencildir ve her şeyi kendi başına yapamayaacağı için ortak fayda gereği başkalarına yönelmektedir. Benzer şekilde Simmel, Scheler ve Hildebrandt’ta başkası haddi zatında de-

<sup>28</sup> Mâverdî, *Devlet Yönetiminde Ahlâk ve Siyaset Teshîlu’n-nazar ve ta’cîlü’z-zafer fi ahlâki’l-melik ve siyâseti’l-mülk*, çev. Muhammet Çelik (İstanbul: Timaş Tarih, 2023), 129; el-Mâverdî, *Edebü’l-Dünya ve’l-Din İslam’da Dünya ve Din Edebi*, çev. Ersan Urcan (İstanbul: İlk Harf Yayınevi, 2018), 473.

<sup>29</sup> el-Mâverdî, *Edebü’l-Dünya ve’l-Din İslam’da Dünya ve Din Edebi*, 23-26.

<sup>30</sup> Mustafa Çağrıncı, *İslâm Düşüncesinde Ahlâk* (İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, 2016), 88.

ğerli olsa da hâlâ birey -ahlakı izah ederken- başlangıç noktası olarak ele alınmakta, *sen* veya *onlar*, *benin* doğrusal mantık içinde yöneldiği bir nokta olmaktadır.

### Diyalojik Ara-Mekân

Buna karşılık diyalojik ahlak tasavvuru, ahlaki değeri dönüşümlü mantık içinde ele almaktadır. Bu mantığa göre, *ben* ve *sen* ilişkisinde ne *ben* ne de *sen* kendi başına hareket noktasıdır. Alternatif elektrik akımında elektronların akım yönünün tersine hareket etmesi gibi, her iki nokta aynı anda bir diğerine yönelmektedir. *Ben* ve *sen* demekle *sen* ve *ben* demek arasında fark yoktur. James Joyce bu mantığı “*Jewgreek is Greekjew*” (Yahudiyunan, Yunanyahudidir) şeklinde seslendirir.<sup>31</sup> Bu mantık, açıkça Platon, Aristo, Zekeriyâ er-Râzî, Descartes ve Kant gibi düşünürlerde gördüğümüz felsefi ahlakı ciddi şekilde sorunsallaştırmakta ve felsefi ahlakın mümkün olup olmadığı sorusuna yol açmaktadır. Nedeni, dönüşümlü mantığın metafiziksel bir soyutlamaya değil, daima tarihsel pratik ortama (Heidegger’in *Faktizität*, *facticity* dediği durumsallığa) bağımlı olmasıdır. Gadamer’in dediği gibi, pratik hayat ortamı içinde filozof, ahlaki hayatın nasıl yaşanması gerektiğini diğer insanlardan daha açık şekilde biliyor değildir. Zira pratik ortamın tümüyle nesneleştirilemez karakteri, bilince o ortamdaki tümüyle sıyrılarak yukarıdan veya dışarıdan (metafiziksel özler alanından) bakmasına izin vermez. Hatta evrensel ahlaki kurallar adı altında pratik ahlaki sorunlara dışarıdan (yukarıdan) bakanlar, aradaki mesafe ve yabancılaşma yüzünden, ahlaki sorunları gerçek (tecrübî) boyutlarıyla anlama imkânını yitirebilirler.<sup>32</sup>

Diyalojik ahlak tasavvuru, evrensel ahlaki ilkeleri reddetmektedir. Burada itiraz konusu olan şey, bu ilkelerin, tabiat bilimlerindeki kanunlar gibi, pratik ortamlara aynı şekilde tatbik edilebileceklerini varsaymak yani ahlakı bir tür metodolojiye (tekrarlanabilecek bir şemaya) indirgemektir. Bu durum sadece ahlaki ortamın bilgi konusu gibi görülmesine yol açmaz; aynı zamanda ahlaki ortam içinde insanları da -bir tıbbi analize konu olan beden gibi- nesneleştirir. Ahlakı ortadan kaldıran şey, ahlaki ortam ve insanların kesin bilgi veya evrensel ahlaki ilkeye referansla nesneleştirilmesi-

<sup>31</sup> James Joyce, *Ulysses* (Project Gutenberg Literary Archive Foundation, 2011), 318.

<sup>32</sup> Gadamer Hans-Georg, *Hermeneutics, Religion, and Ethics*, trans. Joel Weinsheimer (New Haven: Yale University Press, 1999), 18-37.

dir. Ahlak, kesin bilgi ve yargı değil, nesneleştirmeyen bilinç ve revize olabilecek yargı sayesinde mümkündür. Gadamer, bu bilinç ve yargı biçimini Aristo'nun fronesis (bilgelik, feraset, sezgi) kavramı ile irtibatlandırır. Evrensel ahlaki ilkeler, fronetik bilinç için sadece bir yönlendirici şema vazifesi görür ve pratik ortamın sürekli değişimi bu bilinci açık uçlu kılar.<sup>33</sup>

Şayet hala felsefi ahlaktan (temaşa etiği) söz edeceksek, bu sözgelimi Zekeriyâ er-Râzî'de gördüğümüz üzere, nostaljik vizyon içinde aynılığın (başlangıç noktasına dönüşün) tekrarına değil, tarihsel pratik ortamın tekrarlanamazlığına (her daim farklılaşmasına) açık kalma durumuna işaret edecektir.<sup>34</sup> Böylece *ben* ve *seni* bir arada tutan ve onların birbirini anlamasına imkân veren şey, her daim değişen pratik ahlaki ortamdır. Bu ahlaki ortam ne iç ne de dış mekândır; o kelimenin tam anlamıyla ara-mekândır. Gilles Deleuze'ün ada veya köksap metaforuyla söylersek, ortada artık ne başlangıç ne de son yani bir noktadan girdiğimiz ve bir şeyleri geride bırakarak diğer noktadan çıktığımız geçit veya koridor vardır. Aksine ahlaki mekân, bir adanın -her noktasının aynı anda hem giriş hem çıkış olması nedeniyle- hep ortada olması gibi, hep orta mekândır.<sup>35</sup> Biz hep bir ara-mekânda var olur ve orada olmanın sorumluluğu içinde kalırız.

Diyalojik ahlak tasavvurunun iç ve dış mekân karşıtlığını ara-mekân sayesinde aşma çabası, aynı zamanda otantiklik ahlakını da dönüştürmektedir. Nasıl ki ara-mekânda her birey zorunlu olarak başkalarına yönelim halindeyse ve bu yöneliş asla -evrensel bilgi veya ilke sayesinde- pratik ortama tümüyle dışarıdan bakma iznini vermiyorsa, bu durumda otantiklik -nostaljik bir vizyon içinde- bir asıl veya öze (kişinin kaybettiği orijinal kendisine) dönüş olmaktan çıkmaktadır. Ara-mekân, ada gibi hep ortada olduğu için, ahlaki bilinç, kısmen merkezsiz (*decentered*)<sup>36</sup> bilince dönüşmektedir. Bu

<sup>33</sup> Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, trans. Joel Weinsheimer - Donald G. Marshall (New York: Continuum, 2004), 309-319.

<sup>34</sup> Di Cesare Donatella, *Gadamer: A Philosophical Portrait*, trans. Niall Keane (Bloomington: Indiana University Press, 2007), 109-115.

<sup>35</sup> Gilles Deleuze - Felix Guattari, *A Thousand Plateaus Capitalism and Schizophrenia*, trans. Brian Massumi (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2005), 3-25; Jon Roffe, "Nomadology, the nomad, the concept. In the wake of Reading the Country" (Thirty Years On: Reading the Country Festival, Melbourne: Indigenous Studies Program, University of Melbourne, 2014).

<sup>36</sup> Charles Guignon, *On Being Authentic* (New York: Routledge, 2004), 55-64.

yüzden Gadamer, bireyin kendisine özgü bilincini (kendisi hakkındaki farkındalık durumunu) tarihsel hayatın kısa devresi içinde titreşen ışığa benzetmektedir.<sup>37</sup> Zira ara mekânda bireyin öz bilinci geleneğin, tarihin, sosyo-kültürel yapıların, dilin tümüyle açığa çıkarılamaz etkisi altındadır. Ara-mekân insan varlığının her daim şekillendiği yerdir.

Elbette bu durum, bireyin içinde bulunduğu ortam içinde sıkı sıkıya körleştiği anlamına gelmemektedir. Tam tersine bu tarihsel etkiler, insan bilincine sürekli bir görme gücü ve değişerek genişleyen bir anlam ufku kazandırmaktadır. Bu bağlamda Gadamer şunu söyler: “Ufku olmayan insan, yeterince uzağı göremez ve bu yüzden en yakında olana fazladan değer yükler. Diğer taraftan, ‘ufka sahip olmak’ yakında olanla sınırlanmak değil, onun ötesini görebilme-dir.”<sup>38</sup> İki insanın ahlaken karşılaşması, diğer karşılaşmalarda olduğu üzere, ufukların kaynaşması yani birbirlerini -pratik ahlaki sorun bağlamında- anlamaya çalışmalarıdır. Buna binaen, diyalojik ahlak tasavvurunda otantiklik, bireylerin yüzleşme esnasında varoluşlarının gizemine açık kalmaları ve kendi potansiyellerini keşfetmeleridir.<sup>39</sup> Yüzleşme esnasında her birey, karşısındaki için daimî gelecektir. O, hiçbir anlama faaliyeti ile asla tüketilemeyendir.

28 | db

Taylor, *The Ethics of Authenticity* eserinde diyalojik ahlakı onaylamakla birlikte, bireyin kendisini dışarıya yansıtarken (*self-expression*) açığa çıkan potansiyelinin daima önem arz eden (*significant*) bir değer veya konuya nispetle anlam kazanacağına dikkat çekmektedir. Buna göre, bireyler arası farklılık haddi zatında bir değer değildir. Aksine, birey kendisini aşan ve haddi zatında önem arz eden bir şeye referansla potansiyelini açığa çıkardıkça gerçek anlamda farklılaşır ve otantiklik kazanır. Böylece bireyin potansiyelini yönlendiren temel ahlaki idealler ve değerler otantikliğin (başkalarıyla birlikte var olmanın) kurucu unsurudur. Bireyin dış mekâna yansımaları, aynı anda hem bireysel hem ortak ahlaki ideal

<sup>37</sup> Gadamer, *Truth and Method*, 278.

<sup>38</sup> Gadamer, *Truth and Method*, 301.

<sup>39</sup> Gadamer’in söz konusu imkân konusundaki görüşü, büyük oranda Heidegger’in ‘retrieval’ (Dasein’in kendi varlık potansiyelini geri kazanması, fark etmesi) kavramına dayalı görünmektedir. Heidegger’in ‘retrieval’ kavramına dair bir analiz için bk. John Caputo, “Hermeneutics as the Recovery of Man”, *Hermeneutics and Modern Philosophy*, ed. Brice R. Wachterhauser (New York: State University of New York Press, 1986), 416-442.

ve değerlerin yansımasıdır.<sup>40</sup> Taylor'un bu yaklaşımı ile Alman kültüründeki *Bildung* kavramı arasında bir yakınlık söz konusudur. *Bildung*, bir modele (*Vorbild*, orijinal) göre bireyin şekil almasıdır (*Nachbild*, kopya). *Bildung*'un amacı dışarıda değil, kendisindedir.<sup>41</sup> Taylor'da *self-expression* aynı anda hem *Vorbild* hem *Nachbild*'i kapsamaktadır. Yani birey, toplumun ahlaki ideallerini kendine özgü bir model içinde yeniden üreterek şekillenmektedir. Bu daha önce gördüğümüz *örnek evrenseller* bağlamında ara-mekânın heterojenlik kazanmasından başka bir şey değildir.

### Ahlakın Sıfır Noktası: Ötekinin Yüzü

Diyalojik ilişkiyi günlük hayatın bir parçası olarak görmekle birlikte, diyalojik ahlak tasavvurunu -ahlaki pratik ortamın talebine indirgeyerek (ontolojiyi ahlaka önceleyerek) ötekinin ötekiliğini ikincil kıldığı gerekçesiyle- eleştiren isimlerin başında Levinas gelmektedir. Levinas'ın yaklaşımı, kabaca, 'var'dan (*il y a, there is*) 'varolan'a (birey, ben) ve 'ben'den 'sen'in yüzüne (aşılabilir ötekiliğine) geri dönüşümsüz şekilde ilerlemektedir. O 'var'ı, şeylerin biçimlerini gizleyen, herhangi bir formdan yoksun gece karanlığına benzetir. Var, formu olmadığı için, aynı anda hiçbir şeydir. Hiçbir şeyliği -düşünce ile kavranamayan- oradaki sessizliktir. Bu anlamda 'var' kelimesi anonim, kişiliksiz, istila edici, nefes aldırmayan bir durumu seslendirir.<sup>42</sup> Ben veya bireyin ortaya çıkışı, bu karanlık ve sessizliğin yırtılması, özel bir alanın (iç mekân) belirmesi, bir ismin tezahürüdür. Levinas bu tezahürü hipostaz (Latince *substantia*, töz) olarak tasvir eder. Hipostaz olarak 'ben', 'var'ın anonimliği ve sessizliğinden kopuş ve özgürleşme olmakla birlikte, bireyin bedenine çakılı bir iç mekândır. Dolayısıyla birey, bu safhada sadece kendi iç mekânında özgürlüğü tecrübe edebilen bir tutsaktır.<sup>43</sup> Onu bu tutsaklıktan kurtarabilecek yegâne imkân ötekinin yüzüdür.

'Ötekinin yüzü', tüm somutluğu ile 'ben'in önünde açılan özel bir zaman ve mekândır. Bu zaman ve mekân, 'ben'in ötekine dair tüm niyet ve tasarımlarını askıya alır. Böylece 'ötekinin yüzü', 'ben'in öz-bilinci içinde temsil edilebilen bir kurgu olmaktan çıka-

<sup>40</sup> Taylor, *The Ethics of Authenticity*, 33-49.

<sup>41</sup> Gadamer, *Truth and Method*, 8-17.

<sup>42</sup> Emmanuel Levinas, *Existence and Existent*, trans. Alphonso Lingis (Netherlands: Martinus Nijhoff, 1978), 58.

<sup>43</sup> Emmanuel Levinas, *Time and the Other*, trans. Richard A. Cohen (Pittsburgh: Duquesne University Press, 1987), 51-54.

rak, bireyi ahlaki sorumluluk almaya davet eder.<sup>44</sup> Ötekinin yüzü, epistemolojik ve ontolojik bir bilmeyi önceleyen ahlakın başlangıç noktasıdır.<sup>45</sup> Kişi, önce karşısındakini tanıyıp sonra sorumluluk üstlenmez; aksine önce sorumluluk üstlenir, sonra tanımaya çabalar. Bu durum, Scheler'in gönül mekânı ile kısmi uyuşma içindedir. Hatırlanacağı üzere, Scheler'de kişi önce karşısındakine değer (duygu, e-motion) açısından yaklaşır, sonra onu bilmeye başlar. Bu yüzden Levinas'ta bireyin öz-bilinci, daima yüzleştiği kişi karşısında kendisine yeterinden fazla gecikir. Yani birey, asla karşısındaki hakkında bütüncül bir bilgi ve yargıya ulaşamaz. Ötekinin yüzü bir dile geliş (*expression*) ve çağrı olsa da asla bu dile geliş, ötekinin ötekiliğini bütünüyle ele vermez. Ben, ele geçirilemez ötekiliğe sorumluluk hissettikçe, kendi tutsaklığından kurtulma imkânına erişir. Buna göre, ahlak, bireyin ötekine sorumluluk hissi üzerinden kendi tutsaklığından kurtulma çabasıdır.

30 | db

Gadamer ve Levinas arasındaki temel fark kabaca şudur: Gadamer, ara-mekânda pratik ahlaki sorun ekseninde ötekiyle yüzleşip sorumluluk üstlenmenin mümkün olduğunu düşünürken, Levinas, ötekinin yüzü karşısında benin öz-bilinç ve dış mekâna yönelimi (tasavvur ve kurguları) radikal bir kırılma yaşadığında ahlakın ortaya çıktığını ileri sürmektedir. Gadamer'de ahlakın başlangıcı ara-mekânda öteki ile aşinalık-yabancılık diyalektiği iken, Levinas'ta ara-mekânı aşan saf yabancılık veya ötekiliktir. Ötekinin yüzü, klasik tabirle, *terra incognita*dır (bilinmeyen, keşfedilmeyi bekleyen alan). Levinas'ın Tevrat'tan ilhamla bu yaklaşımı sergilediğini belirtmeliyiz. Tevrat'ta Tanrı -sınamak maksadıyla- Hz. İbrahim'e "İbrahim!" diye seslenir. Hz. İbrahim "Buradayım" cevabını verir.<sup>46</sup> Burada sınama, Tanrı'nın Hz. İbrahim'den oğlu İshak'ı kurban etmesini istemesidir. Bu irrasyonel talep, Tanrı'nın önce rasyonel düzeyde bilip sonra kendisine icabet ettiğimiz bir varlık değil, kendisine icabet ederek sorumluluk üstlendiğimiz bir yabancı olduğu anlamına gelir.<sup>47</sup>

<sup>44</sup> Emmanuel Levinas, *God, Death and Time*, trans. Bettina Bergo (California: Stanford University Press, 2000), 131.

<sup>45</sup> Ömer Faik Anlı, "Levinas'ın Aşkınlık ve Yükseklik Kavramları Bağlamında 'Ben'in Monadlaşması ve Ontolojinin Şiddeti", *Posseible* 1 (2012), 15.

<sup>46</sup> "Genesis (Yaratılış)", *Kitab-ı Mukaddes Şirketi* (2001), 22:1, 7, 11.

<sup>47</sup> Bu bağlamda Caputo'nun Levinas analizi için bk. John D. Caputo, *Against Ethics: Contributions to a Poetics of Obligation with Constant Reference to Deconstruction* (Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1993), 8-15.

Bu durum Gadamer'in eleştirdiği bir noktaya bizi yönlendirir. Tanıma veya bilmenin söz konusu olmadığı bir durumda yüzleşme ahlakı, içi boşaltılmış, muhtevadan yoksun bir kavramdır. Ortada anlaşılabilir bir muhteva olmadığı için gerçek bir ahlaki sorumluluk da yoktur. Böylece ahlak aşırı soyutlaşarak (saflaşarak) pratikte imkânsızlaşmaktadır.<sup>48</sup> Bu eleştirilere rağmen, Levinas'ın Kantçı ahlakın şartsızlığı yani çıkar ve beklentilerden arındırılmış mutlaklığı ile dini ahlakın Tanrı ve insanlara karşı sorumluluk fikrini - bedeli muhtevatsızlaşma olsa da- bir şekilde uzlaştırdığını söylemeliyiz.

### Hadisevî Yükümlülük Mekânı

Caputo, Levinasçı ahlakta vurgulanan ötekinin yüzünün sonsuzluğu fikrini abartılı (hiperbolik) bulsa da ahlaki oluşturan şartsız yükümlülüğü (*unconditional obligation*), başkasının yüzü ile karşılaşmaya bağlar. Onun başkasının yüzüne yönelmesinin gerekçesi, yüzün sonsuzluğu değil, karşımızdaki bireyin bir başka şeye indirgenemez (yapı çözümüne uğratılamaz) gerçekliğidir. Tam da bu yüzden Caputo, etiğe karşıdır. Onun gözünde etik, metafiziksel bir felsefe olarak, evrensellik atfettiği ahlaki ilkeler üzerinden karşımızdaki bireyin gerçekliğine ulaşmak ister. Yani ahlaki ilkeleri, karşımızdaki bireyin somut gerçekliği ve bizi yükümlü kılan yüzünden daha gerçek hale getirmeye çabalar- tıpkı Platon'un ideleri, içinde bulunduğumuz tikel gerçeklikten daha gerçek görmesi gibi.<sup>49</sup> Oysa ahlak, temaşa etiğinin varsaydığı gibi, soyut aklın ilkeleriyle değil, yüzleştığımız insanın indirgenemez biricikliğine karşı yükümlü hissetmekle başlar. Daha açık deyişle, önce ahlaki ilkeleri benimseyip sonra bu ilkeler doğrultusunda başkasına sorumlu hissetmeyiz. Aksine ilkeleri anlamlı ve meşru kılan şey, başkasıyla şartsız karşılaşma esnasında yükümlü hissetme hadisesidir. Yükümlülük, Levinas'ta olduğu gibi, kendi irade ve tercihimizle verdiğimiz bir karar değil, rasyonel olarak nedenini izah edemeyeceğimiz (başımıza gelen) bir hadisedir.<sup>50</sup> Kısaca ahlaki yükümlülük, bir başka şeye dayandırılıp şartlı hale getirilebilir arzî (ikincil) bir şey değildir. Buna binaen Caputo'da 'ben'in 'sen' veya 'öteki' ile karşılaşma mekânı, yükümlülüğün hadisevî karakteri nedeniyle hadisevî

<sup>48</sup> Christopher King, "Gadamer, Levinas, and the Hermeneutic Ontology of Ethics", *Philosophies* 4/3 (2019), 48.

<sup>49</sup> Caputo, *Against Ethics*, 1-8.

<sup>50</sup> Caputo, *Against Ethics*, 8-41.

mekâna dönüşür. Bir başka deyişle, ahlaki mekân anonim değil, yükümlülük hadisesi ile biricikleşip özgünlük kazanan otantik bir mekândır.

### Anlatı Mekânları

MacIntyre ve Ricoeur, şu ana değin ele aldığımız yaklaşımlarda açıkça yer tutmayan ‘anlatı’ meselesini farklı açılardan ele alarak, otantiklik ahlakının bir başka kritik boyutuna dikkat çekerler. MacIntyre, her bireyin kendi hayat anlatısı ekseninde kendisini, başkalarını ve ahlaki anlamlandırdığına işaret eder. Kişi ya da birey, salt eylem ve olaylar süreci değildir. Bu eylem ve olaylar -bir anlatı ekseninde bir araya getirildiğinde, anlatının bir parçasına dönüştüklerinde- anlaşılabilir hale gelir. Bu durum anlatının geleceğin öngörülemezliğini ortadan kaldıracığı anlamına gelmez. Hayat anlatısı ile şekillenen amaçlılık ile geleceğin öngörülemezliği aynı anda ortaya çıkarlar. Hayat anlatısı “hem benim bu anlatının öznesi olduğumu gösterir -bu durumda tamamen bana özgü bir anlatı söz konusudur- hem de ben daima anlatı konusu olarak başkalarınınca kavranırım -bu durumda ben anlatının nesnesi haline gelirim.”<sup>51</sup>

32 | db

MacIntyre’in söylemek istediği şey, bizim kendimize özgü anlatının sıfır noktası olmadığınıdır. Biz daima bir tarihsel toplum ve geleneğin bir parçası, bir ebeveynin çocuğu, başkalarının akrabası vs. olarak zaten oluşmakta ve süreklilik kazanmakta olan bir anlatının safhasıyızdır. Bu durum, bireyleri ‘kendin ol!’ parolasıyla izolasyona teşvik eden modern bireyselcilikle (otantiklik ahlakının bireyselci yorumuyla) zıtlık içindedir. Günümüzde birey, elbette Afrikalıları köleleştiren bir tarihsel kültürün parçası olmak istemeyebilir.<sup>52</sup> Ancak durum ne olursa olsun, birey tarihsiz değildir. Geçmişle bağını koparmaya çalışmak, öncelikle bireyin çevresi ile ilişkilerini tahrif eder, zira tarihsiz birey bir illüzyondur. Geçmiş tanımak bir şey, onu sevip sevmemek farklı bir şeydir. Böylece MacIntyre’da ahlak, yaşayan gelenek içinde şekillenen anlatının bir parçası olup, anlatı mekânından ayrıştırılmaz. Ahlakı anlatı mekânından ayrıştırmak, onu anlamsızlaştırmaktır.<sup>53</sup>

<sup>51</sup> Alastair MacIntyre, *After Virtue: A Study in Moral Theory* (Indiana: University of Notre Dame Press, 2007), 217.

<sup>52</sup> MacIntyre, *After Virtue*, 220.

<sup>53</sup> MacIntyre, *After Virtue*, 204-225.

Paul Ricoeur ise, ahlaki bilincin oluşumunda sadece olan bitene dair anlatının değil, kurmaca anlatıların (*fiction*) da büyük rol oynadığına dikkat çeker. Roman, hikâye, masal, film gibi kurmaca anlatıların temel özelliği poetik olması, yani mümkün olanı -hayal gücü sayesinde keşfedip şekillendirerek- anlaşılabilir hale getirmesidir. Bu durum, kişinin kendisi ile arasına bir yabancılaşma mesafesinin girmesini ve kendisini bir hikâye üzerinden farklı şekilde görmesini sağlayabilir. Daha açık deyişle, birey kurmaca anlatılar sayesinde içinde bulunduğu ve açıkça farkına varamadığı çok sayıda sorun veya durumu (kendi gerçekliğini)<sup>54</sup> görmeye başlayabilir. Böylece kurmacalar, bir anlatı mekânı üzerinden yabancılaşarak geri dönmeyi sağlayarak öz-eleştirel bilincin parçası haline gelirler.<sup>55</sup> Otantiklik ahlakı, kişinin dogmatik bir inançla ürettiği öz-benlik tasavvuruna naif sadakati değil, kurmaca anlatılar üzerinden kendisine eleştirel gözle yaklaşmasıyla teşekkül edebilir. Kurmaca anlatının ütopyik mekânı, otantiklik ahlakına reflektif bir boyutun katılması bağlamında kritik rol üstlenebilir.

### Sonuç

db | 33

Taylor'un belirttiği üzere, özellikle Herder ve Schleiermacher gibi Romantik düşünürlerce formüle edilen otantiklik tasavvurunun -zamanla temel ahlaki ideallerden uzaklaşp- bencil, narsist, nihilist ve topluma duyarsız bireyseliğe evrilmesi tarihsel bir kader (determinizm) değildir. O sadece otantiklik tasavvurunun ahlaki ideallerinden yoksunlaştırılmış dar bir yorumu ve çıkarıcı pratiğidir. Bu yorumun şekillenmesinde kapitalizmin ciddi bir rolü olmalıdır. Herder ve Schleiermacher'den itibaren ele aldığımız tüm filozofların ortak tarafı, bireyin aynı anda hem toplumsal ve dini değerlere açık kalmasını hem de toplumun baskısından azade bir özgürlük ve özgünlüğe erişmesini amaçlamalarıdır. Simmel'in -Schleiermacher'dan mülhem- geliştirdiği *bireysel kural (örnek evrensel)*, Ferrara'nın dediği gibi, çoğulcu toplum içinde en uygulanabilir formülasyonlardan biri olarak görünmektedir.

<sup>54</sup> El-Kassar, bu yüzden öz-bilgisizliğini otantik ahlakın ayrılmaz bir parçası olarak görür, bk. El Kassar Nadja, "Authenticity and the Significance of Self-Knowledge and Self-Ignorance", *Authenticity: Interdisciplinary Perspectives from Philosophy, Psychology, and Psychiatry*, ed. Godehard Brüntrup vd. (Wiesbaden: Springer, 2020), 29-49.

<sup>55</sup> Paul Ricoeur, "Narrative Identity", *Philosophy Today* 35/1 (Spring 1991), 73-81.

Bu formülasyon, klasik İslam düşüncesinde ön plana çıkan felsefi (temâşâcı, mimetik, nostaljik) ahlak tasavvurlarıyla zıtlıkta da Mâverdî’de gördüğümüz üzere, kimi dini-toplumsal ahlak tasavvurlarıyla kısmen uzlaşa içindedir. Günümüzde asıl mesele, Gadamer, Levinas ve Caputo’nun işaret ettikleri gibi, salt ahlaki ideal veya söylemlere vurgu yapmak değil, bireylerin kendi somut varoluşsal gerçekliklerini ve bireylerin içinde bulunduğu tarihsel ortamların kendine özgülüğünü göz ardı eden indirgemeci yaklaşımlardan uzak kalmaktır. Zira ortada herkese tümel bir şekilde öğretililecek veya dikte edilebilecek evrensel anlatı değil, her bireyin kendine özgü şekilde yorumladığı genel anlatılar vardır. Bu durumun en büyük kanıtı, sosyal medyada dile gelen ve neredeyse sonsuz çeşitlikteki yorum farklılıklarıdır. Ne var ki sosyal medya diyalojik bir yüzleşmeden ziyade yabancılaşma efektine katkı yapmaktadır. Bu yüzden sosyal medya ile Ricoeur’ün bahsettiği kurmaca mekânın yabancılaştırıcı etkisini karşılaştıran akademik çalışmalar yapmak yararlı olacaktır.

34| db

Ahlakı, bireylerin somut varoluşsal farklılıklarıyla yüzleştiği mekânlar üzerinden ele aldığımızda, mekân analizlerinin ahlaki bilincin dönüşümüne katkı yapacağı açıktır. Mekânsal analizler, aynı anda hem bireyi hem de ahlaki soyut bir tasarım değil, yaşayan gerçekliği içinde anlama çabasıdır. Burada işaret ettiğimiz mekân, geometrik bir uzam değil, bireylerin kendi farklılıkları içinde yüzleşmesini hem mümkün kılan hem de bu esnada şekillenen zamansal ortamlardır. Caputo’nun ima ettiği üzere, bu mekânı özgülleştiren şey, tam da ahlaki yükümlülüğün hadisevîliğidir. MacIntyre ve Ricoeur’un ele aldıkları şekliyle anlatılar, hadisevî mekân sayesinde hem mümkün hale gelirler hem de bu mekânı anlamlı hale getirirler. Ne olursa olsun ahlak, sonunda ahlaki bir ilkenin tatbikinden ziyade, bizi etkisi altına alan ve dönüştüren hadisevî gerçekliktir.

Bazen bu hadisevî gerçeklik, Gadamer, Levinas ve Caputo’nun düşündüğünün ötesinde, ötekinin biriciklik arz eden yüzü değil, anonim yüz(süzlüğü) ile gerçekleşebilir. Sözelimi, internet gibi sanal mekânlarda oluşturulan sahte hesaplar, kripto fidye yazılımı gibi araçlarla gerçekleştirilen haksızlık ve hırsızlıklar, yaşayan bireylerin yüzleştiği negatif hadiselerdir. Bir ahlaki mekân olarak dijital ortamın hadisevîliği, yüz paradoksu (yüzün aynı anda hem özgün hem de anonim olması) açısından tartışılmayı beklemektedir.

## Kaynakça

- Anlı, Ömer Faik. "Levinas'ın Aşkılık ve Yükseklik Kavramları Bağlamında 'Ben'in Moadlaşması ve Ontolojinin Şiddeti". *Posseible* 1 (2012), 12-32.
- Caputo, John. "Hermeneutics as the Recovery of Man". *Hermeneutics and Modern Philosophy*. ed. Brice R. Wachterhauser. 416-442. New York: State University of New York Press, 1986.
- Caputo, John D. *Against Ethics: Contributions to a Poetics of Obligation with Constant Reference to Deconstruction*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1993.
- Çağrırcı, Mustafa. *İslâm Düşüncesinde Ahlâk*. İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, 2016.
- Deleuze, Gilles - Guattari, Felix. *A Thousand Plateaus Capitalism and Schizophrenia*. trans. Brian Massumi. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2005.
- Donatella, Di Cesare. *Gadamer: A Philosophical Portrait*. trans. Niall Keane. Bloomington: Indiana University Press, 2007.
- Druart, Thérèse-Anne. "Al-Razi's Conception of the Soul: Psychological Background to His Ethics". *Medieval Philosophy and Theology* 5 (1996), 245-263. [https://www.pdcnet.org/collection/fshow?id=medievalpt\\_1996\\_0005\\_0002\\_0245\\_0263&pdfname=medievalpt\\_1996\\_0005\\_0002\\_0245\\_0263.pdf&file\\_type=pdf](https://www.pdcnet.org/collection/fshow?id=medievalpt_1996_0005_0002_0245_0263&pdfname=medievalpt_1996_0005_0002_0245_0263.pdf&file_type=pdf)
- Druart, Thérèse-Anne. "The Ethics of al-Razi (865-925?)". *Medieval Philosophy & Theology* 6/1 (1997), 47-71.
- Fârâbî. *Es-Siyâsetü'l-Medeniyye veya Mebâdi'ül-Mevcudat*. çev. Mehmet S. Aydın vd. İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2017.
- Ferrara, Alessandro. *Justice and Judgment: The Rise and the Prospect of the Judgment Model in Contemporary Political Philosophy*. London: Sage Publications, 1999.
- Ferrara, Alessandro. *Reflective Authenticity: Rethinking The Project of Modernity*. New York: Routledge, 1998.
- Ferrara, Alessandro. *The Force of the Example: Explorations In The Paradigm of Judgment*. New York: Columbia University Press, 2008.
- Gadamer, Hans-Georg. *Truth and Method*. trans. Joel Weinsheimer - Donald G. Marshall. New York: Continuum, 2nd, rev. ed Basım, 2004.
- Gadamer, Hans-Georg. *Hermeneutics, Religion, and Ethics*. trans. Joel Weinsheimer. New Haven: Yale University Press, 1999.
- Groff, Peter S. "Cultivating Weeds: The Place of Solitude in the Political Philosophies of Ibn Bâjja and Nietzsche". *Philosophy East and West* 70/3 (2000), 699-739. <https://doi.org/10.1353/pew.2020.0051>
- Guignon, Charles. *On Being Authentic*. New York: Routledge, 2004.
- Herder, Johann Gottfried. *Ideas for the Philosophy of the History of Mankind*. trans. Gregory Martin Moore. Princeton: Princeton University Press, 2024.
- Hildebrand, Dietrich von. *The Nature of Love*. trans. John F. Crosby - John Henry Cosby. South Bend, Indiana: St Augustine's Press, 2009.
- Joyce, James. *Ulysses*. Project Gutenberg Literary Archive Foundation, Project Gutenberg eBook, sy 4300., 2011. <https://www.gutenberg.org/ebooks/4300>
- Kitab-1 Mukaddes Şirketi. "Genesis (Yaratılış)". 2001. <https://www.kitabimukaddes.com/?sl=tr>
- King, Christopher. "Gadamer, Levinas, and the Hermeneutic Ontology of Ethics". *Philosophies* 4/3 (2019), 48. <https://doi.org/10.3390/philosophies4030048>
- Kochin, Michael Shalom. "Weeds: Cultivating the Imagination in Medieval Arabic Political Philosophy". *Journal of the History of Ideas* 60/3 (Temmuz 1999), 399-416. <https://doi.org/10.1353/jhi.1999.0026>

- Levinas, Emmanuel. *Existence and Existent*. trans. Alphonso Lingis. Netherlands: Martinus Nijhoff, 1978.
- Levinas, Emmanuel. *God, Death, and Time*. trans. Bettina Bergo. California: Stanford University Press, 2000.
- Levinas, Emmanuel. *Time and the Other*. trans. Richard A. Cohen. Pittsburgh: Duquesne University Press, 1987.
- MacIntyre, Alastair. *After Virtue: A Study in Moral Theory*. Indiana: University of Notre Dame Press, 2007.
- Mâverdî, Ali b. Muhammed b. Habib Ebû'l-Hasen el-Basrî el-. *Edebü'd-Dünya ve'd-Din İslâm'da Dünya ve Din Edebi*. çev. Ersan Urcan. İstanbul: İlk Harf Yayınevi, 2018.
- Mâverdî, Ebu Hasan Ali İbn Muhammed İbn Habib. *Devlet Yönetiminde Ahlâk ve Siyaset Teshîlu'n-nazar ve ta'clü'z-zafer fî ahlâki'l-melik ve siyâseti'l-mülk*. çev. Muhammet Çelik. İstanbul: Timaş Tarih, 1. baskı., 2023.
- Mâverdî, Ebû'l-Hasan el-. *El Ahkâmu's-Sultâniyye İslâm'da Hilâfet ve Devlet Hukuku*. çev. Ali Şafak. İstanbul: Bedir Yayınları, 1976.
- Nadja, El Kassar. "Authenticity and the Significance of Self-Knowledge and Self-Ignorance". *Authenticity: Interdisciplinary Perspectives from Philosophy, Psychology, and Psychiatry*. ed. Godehard Brüntrup vd. 29-49. Wiesbaden: Springer, 2020.
- Plato. *Republic*. trans. C. D. C. Reeve. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, 2004.
- Râzî, Abû Bakr Muhammed b. Zakariyyâ' al-. "al-Qawl fî al-Nafs wa al-'Âlam". *Rasâ'il Falsafiyya*. nşr. Paul Kraus. 281-290. Tihân: al-Maktaba al-Marşûşa, 1939.
- Râzî, Ebû Bekir Muhammed b. Zekeriyâ er-. "Ebû Hâtim Er-Râzî ile Ebû Bekir Er-Râzî Arasında Geçen Tartışma". çev. Mahmut Kaya. *Felsefe Risâleleri*. 268-323. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2016.
- Râzî, Ebû Bekir Muhammed b. Zekeriyâ er-. "Kitâbu'l-İlmî'l-İlâhî'den Alıntılar". çev. Mahmut Kaya. *Felsefe Risâleleri*. 268. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2016.
- Ricoeur, Paul. "Narrative Identity". *Philosophy Today* 35/1 (Spring 1991), 73-81. <https://doi.org/10.5840/philtoday199135136>
- Roffe, Jon. "Nomadology, the nomad, the concept. In the wake of Reading the Country". Melbourne: Indigenous Studies Program, University of Melbourne, 2014. [https://www.academia.edu/8776947/The\\_nomad\\_nomadology\\_the\\_concept\\_In\\_the\\_wake\\_of\\_Reading\\_the\\_Country](https://www.academia.edu/8776947/The_nomad_nomadology_the_concept_In_the_wake_of_Reading_the_Country)
- Scheler, Max. "Ordo Amoris". trans. David R. Lachterman. *Max Scheler: Selected Philosophical Essays*. Evanston: Northwestern University Press, 1973.
- Schleiermacher, Friedrich. *Schleiermacher's Soliloquies*. trans. H. Leland Friess. Chicago: The Open Court Publishing Company, 1926.
- Schmitt, Carl. *The Nomos of the Earth*. trans. G. L. Ulmen. New York: Telos Press Publishing, 2006.
- Simmel, Georg. *Bireysellik ve Kültür*. çev. Tuncay Birkan. İstanbul: Metis Yayınları, 2009.
- Simmel, Georg. *Rembrandt: An Essay in The Philosophy of Art*. trans. Alan Scott - Helmut Staubmann. New York: Routledge, 2005.
- Simmel, Georg. "The Law of the Individual". trans. John A. Y. Andrews - Donald N. Levine. *The View of Life: Four Metaphysical Essays with Journal Aphorisms*. 99-154. Chicago and London: The University of Chicago Press, 2010.
- Sockness, Brent W. "Schleiermacher and the Ethics of Authenticity: The 'Monologen' of 1800". *The Journal of Religious Ethics* 32/3 (Winter 2004), 477-517. <https://doi.org/10.1111/j.1467-9795.2004.00175.x>
- Steinbock, Anthony J. *Knowing by Heart: Loving as Participation and Critique*. Evanston: Northwestern University Press, 2021.

- Stergiopoulou, Katerina. "Taking Nomos: Carl Schmitt's Philology Unbound". *October* 149 (Summer 2014), 95-122. [https://doi.org/10.1162/OCTO\\_a\\_00194](https://doi.org/10.1162/OCTO_a_00194)
- Strauss, Leo. *Persecution and the Art of Writing*. Chicago: The University of Chicago Press, 1988.
- Strauss, Leo. *What is Political Philosophy*. Illinois: The Free Press of Glencoe, 1959.
- Taylor, Charles. *The Ethics of Authenticity*. Cambridge: Harvard University Press, 1991.
- Ziyadah, Ma'an. *Ibn Bājja's Book Tadbīr al-mutawaḥḥid: An Edition, Translation and Commentary*. Montreal: McGill. University Institute of Islamic Studies, Master Of Arts, 1968.

