

#12

Ocak  
2020

# temaşa

ERCİYES ÜNİVERSİTESİ FELSEFE BÖLÜMÜ DERGİSİ

ISSN 2148-371X Online ISSN 2651-5148

BU SAYIDA: Serdar Saygılı / Oya Çetintaş • Yusuf Öz • Sever Işık  
Evren Erman Rutli • Nüket Ünal Rutli • Mustafa Polat



# temaşa

Felsefe Dergisi  
Journal of Philosophy

Sayı Number 12  
Ocak January 2020

## İmtiyaz Sahibi | Owner

Prof.Dr. Arslan TOPAKKAYA

## Baş Editör | Editor in Chief

Prof. Dr. Arslan TOPAKKAYA

## Editörler | Editors

Dr. Öğr. Üyesi Sedat DOĞAN

Dr. Öğr. Üyesi Haluk AŞAR

## Danışma Kurulu | Advisory Board

Prof. Dr. Thomas Sheehan (Stanford University)

Prof. Dr. Ali Osman Gündoğan (Muğla S. Koçman Üni.)

Prof. Dr. Harun Tepe (Hacettepe Üni.)

Prof. Dr. Veli Urhan (Gazi Üni.)

Prof. Dr. Lokman Çilingir (Ondokuz Mayıs Üni.)

Prof. Dr. Celal Türer (Ankara Üni.)

Prof. Dr. Taşkıner Ketenci (Mersin Üni.)

Prof. Dr. Hans-Helmuth Gander (Universität Freiburg / Almanya)

Prof. Dr. Koray Değirmenci (Erciyes Üni.)

Prof. Dr. Hamdi Bravo (Ankara Üni.)

## Yayın Kurulu | Editorial Board

Prof. Dr. Arslan TOPAKKAYA (Erciyes Üni.)

Doç. Dr. Mehmet Kasım ÖZGEN (Erciyes Üni.)

Dr. Öğr. Üyesi Sinan KILIÇ (Erciyes Üni.)

Dr. Öğr. Üyesi E. Erman RUTLİ (Erciyes Üni.)

Dr. Öğr. Üyesi Haluk AŞAR (Erciyes Üni.)

Dr. Öğr. Üyesi Sedat DOĞAN (Erciyes Üni.)

Dr. Öğr. üyesi Faruk Manav (Nevşehir Hacı Bektaş Üni.)

Doç. Dr. Cengiz Mesut Tosun (Mersin Üniv.)

## Dil Editörü | Language Editor

Şeyma Aşar

## Yazışma Adresi Mailing Address

Erciyes Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi Erciyes University, Faculty of Arts, Philosophy  
Felsefe Bölümü, Melikgazi, Kayseri / Türkiye Department, Melikgazi, Kayseri, TURKEY

Temaşa uluslararası hakemli bir dergidir. Yayın dili Türkçe, İngilizce, Almanca ve Fransızcadır. Altı ayda bir (Ocak ve Temmuz aylarında) yayımlanır. The Philosopher's Index tarafından indekslenmektedir

Temaşa is an international and peer reviewed journal. Published "semiannually (January and July) in Turkish, English, German and French. Temaşa is listed in The Philosopher's Index.

ISSN: 2148-371X

Online ISSN: 2651-5148

<https://dergipark.org.tr/temasa>.

[www.felsefe.erciyes.edu.tr](http://www.felsefe.erciyes.edu.tr)

Tel: 0352 437 9342 Fax: 0352 437 9343

## Sayfa Düzeni | Designer

Eylem Akçay



## İçindekiler / Table of Contents

---

### MAKALELER / ARTICLES

---

Trajediler Çağında Ortak Bir Yaşam Arayışı Olarak Aliya İzzetbegoviç'in Siyaset Felsefesi <b>Political Philosophy Of Aliya Izzetbegovic</b> <b>As Search A Common Life In The Age Of Tragedies</b> .....	4
Serdar Saygılı / Oya Çetintaş	
Skepticism, Grammatical Criteria, and Politics in Stanley Cavell <b>Stanley Cavell'de Şüphecilik, Gramer Kriterleri ve Politika</b> .....	17
Yusuf Öz	
Mitosa Karşı Logos ya da Dionysos'a Karşı Sokrates: Tragedyanın Doğuşu'nda Felsefe ve Sanat Karşıtlığı <b>Logos Against Mythos, or Dionysus Against Socrates:</b> <b>The Opposition Between Philosophy and Art in <i>The Birth of Tragedy</i></b> .....	31
Sever Işık	
F.H. Jacobi'nin Aydınlanmacı Rasyonalizm Eleştirisi Üzerine Bir Değerlendirme <b>An Examination on F.H. Jacobi's Critiques of Enlightened Rationalism</b> .....	51
Evren Erman Rutli	
Raskolnikov'un Ahlaki İkilemi: Nietzscheci Bir Bakış <b>Raskolnikov's Moral Dilemma: A Nietzschecian View</b> .....	73
Nüket Ünal Rutli	
Da-sein and Truth in Heidegger's Being and Time <b>Heidegger'in Varlık ve Zaman'ında Doğruluk ve Da-sein</b> .....	92
Mustafa Polat	
<b>Yazarlara Notlar / Instructions for Authors</b> .....	106

**Başvuru:** 09.11.2019

**Kabul:** 11.12.2019

**Atıf:** Saygılı, Serdar ve Oya Çetintaş. “Trajediler Çağında Ortak Bir Yaşam Arayışı Olarak Aliya İzzetbegoviç’in Siyaset Felsefesi”. *Temaşa Felsefe Dergisi* 12 (2020): 4-16.

## Trajediler Çağında Ortak Bir Yaşam Arayışı Olarak Aliya İzzetbegoviç’in Siyaset Felsefesi<sup>1</sup>

**Serdar Saygılı<sup>2</sup>**

ORCID ID: 0000-0003-1986-6448

**Oya Çetintaş<sup>3</sup>**

ORCID ID: 0000-0003-2645-6914

### Öz

Aliya İzzetbegoviç, yaşamını halkının özgürlüğüne adanmış önemli bir siyasi liderdir. İzzetbegoviç, farklılıkları ile öne çıkan bir coğrafyada insanların birlikte nasıl yaşayabileceği sorusu üzerine özgün düşünceler üretmiştir. Onun düşünceleri ve eylemleri eski Yugoslavya’daki komünist ve faşist ideolojiler sebebiyle özgürlüğe kavuşamayan, savaş ve soykırımla yüzleşen Boşnakların ulusal geleceğine yön vermiştir. İzzetbegoviç, samimi bir inanç ve iyi eylemler üzerine inşa ettiği düşünce dünyasını siyasi yaşamına yansıtmaya çalışmıştır. İzzetbegoviç’in siyaset anlayışı, İslami ahlak anlayışı çerçevesinde ortaya çıkmıştır. İslam’ı yalnızca bir inanç olarak görmeyen İzzetbegoviç, İslam’ın yaşamın bütün alanlarında var olmasını istemiştir. O, İslam inancı ile temellendirdiği siyasi perspektifi doğrultusunda halkının bağımsız bir ulus olarak yaşamasını sağlamıştır. Bosna-Hersek’in bağımsızlığı, öteki ezilmiş ulusların bağımsızlığı için güçlü bir siyasi model teşkil etmiştir. Bununla birlikte İzzetbegoviç, ahlakın insanı hayvandan farklılaştıran ve insana şahsiyet kazandıran önemli bir değer olduğunu düşünmüştür. Ona göre, insan ile hayvan arasındaki en önemli ayrımsal fark, ahlak ve ahlaki irade sahibi olmaktan gelmektedir. Ahlak için özgürlüğün ön şart olduğunu düşünen İzzetbegoviç, totaliter yönetimlerin insanı değersizleştirdiğini belirtmiştir. O, bireye ve topluma hiçbir hak tanımayan baskıcı totaliter yönetimler karşısında özgürlük, eşitlik, adalet ve demokrasi uğruna halkıyla birlikte savaşarak Bosna-Hersek Cumhuriyeti’nin bağımsızlık kazanmasını sağlamıştır. Görüldüğü üzere İzzetbegoviç’in siyaset anlayışı günümüz dünyasının totaliter, emperyalist, oportünist ve pragmatist siyaset anlayışlarına karşı önemli bir alternatif durumundadır.

**Anahtar Kelimeler:** İzzetbegoviç, Siyaset, İnsan, Ahlak, Adalet, Eşitlik, Özgürlük, İslam

### Political Philosophy Of Aliya Izzetbegovic As Search A Common Life In The Age Of Tragedies

#### Abstract

Aliya Izzetbegovic is an important political leader who devotes life to the freedom of his nation. Izzetbegovic produced that ideas about how people can live together in a geography with differences. His ideas and actions guided the future of Bosniaks who were not free because of communist and fascist ideologies in the former Yugoslavia and faced war and genocide. Izzetbegovic tried to reflect the world of thought that built on sincere faith and good actions to the political life. Izzetbegovic’s understanding of politics emerged from the Islamic moral understanding. Izzetbegovic, who did not see Islam as a mere belief, wanted him to reign in all spheres of life. Izzetbegovic has ensured that its people become an independent nation in line with its political perspective based on Islamic faith. Izzetbegovic presented strong political model for the independence of other oppressed nations. However, İzzetbegovic thought that morality was an important value differentiates from animal and gives people personality. The most important distinction between man and animal is to have moral and moral freedom. Izzetbegovic, who regarded freedom as a prerequisite for morality stated independence that totalitarian administrations deprive people. Izzetbegovic ensured the of the Republic of Bosnia and Herzegovina by fighting with her people for freedom, equality, justice and democracy in the face of oppressive totalitarian administrations that gave no rights to society and the individual. So, Izzetbegovic’s understanding of politics is an important alternative to today’s totalitarian, imperialist opportunist and pragmatist politics.

**Keywords:** Izzetbegovic, Politics, Human, Morality, Justice, Equality, Freedom, Islamic

<sup>1</sup> Bu makale, Mayıs 2018 tarihinde Oya Çetintaş’ın Dr. Öğretim Üyesi Serdar Saygılı danışmanlığında tamamladığı “Aliya İzzetbegoviç’in Siyaset Felsefesi” isimli yüksek lisans tezi esas alınarak üretilmiş bir yayındır.

<sup>2</sup> Dr. Öğr. Üyesi, Erciyes Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Sistemik Felsefe ve Mantık ABD. (e-posta: serdarsaygili@erciyes.edu.tr).

<sup>3</sup> Doktora Öğrencisi, Erciyes Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Din Felsefesi ABD. (e-posta: cetintas.o@gmail.com).

## Giriş

Aliya İzzetbegoviç<sup>4</sup>, Avrupa coğrafyasında ve Müslüman ülkelerde yakından tanınan, soğuk savaş döneminde Balkan siyasetine yön vermiş önemli liderlerden birisidir. İzzetbegoviç'in siyaset anlayışı, Kıta Avrupası'nda Bosna-Hersek halkının geleceğini şekillendirmede başat rol oynamıştır. Dünya siyasetinin güç odakları 1990'lı yıllarda Bosna-Hersek'in bağımsızlığını engellemeye çalışsa da bugün Bosna-Hersek Cumhuriyeti, Avrupa'nın merkezinde Müslüman halkı ile özgürce yaşayan ve bu özgürlüğü İzzetbegoviç ve arkadaşlarının haklı mücadelesine borçlu olan çok uluslu bir cumhuriyettir.<sup>5</sup>

İzzetbegoviç, çok uluslu Balkan coğrafyasında kendilerini Bosnalı Müslümanlar ve/veya Boşnaklar<sup>6</sup> olarak tanımlayan, gerek yaşam biçimleri gerekse dini inançları ile Sırp ve Hırvat toplumundan ayrılan halkın siyasi lideri olmuştur. Balkanlardaki yaşamın Boşnak ulusunun özgür yaşam idealinden, toplumsal değerlerinden ve inançlarından uzak olması İzzetbegoviç açısından kabul edilemez bir durumdur.<sup>7</sup> İzzetbegoviç'in, Boşnakların Balkan topraklarında özgürce yaşaması, değerlerini yaşatması, öteki halklarla eşit olması ve İslam dininin kendi bölgelerinde yayılması yönündeki düşünceleri<sup>8</sup> onun herhangi bir baskıcı ideolojiyi reddeden inancının ve bakış açısının ürünüdür. İzzetbegoviç'e göre, İslam'ı kabul eden bireylerin ve toplumların başka herhangi bir ideal için yaşaması söz konusu değildir. Bu sebeptendir ki, Müslüman bireylerin ve toplum-

<sup>4</sup> Aliya İzzetbegoviç, 8 Ağustos 1925 tarihinde Bosna-Hersek'in Bosanski Şamac şehrinde doğmuştur. Aslen Belgradlı olan İzzetbegoviç'in ailesi, orada milliyetçi çatışmalara maruz kaldıkları için Bosanski Şamac'a göç etmiştir. İzzetbegoviç'in dedesi İzet Bey, Boşnaklar için saygın bir kişilik olmasından dolayı 1863 yılında Sultan Abdülaziz tarafından kendisine 'Bey' unvanı verilmiştir. Aile, Begoviç (Beyzade) soyadını böylelikle kullanmaya başlamıştır. İki yaşından itibaren Saraybosna'da yaşayan İzzetbegoviç, eğitimini bu şehirde tamamlamıştır. Önce Ziraat Fakültesi'nde daha sonra Hukuk Fakültesi'nde öğrenim gören İzzetbegoviç'in mesleği avukatlıktır. İzzetbegoviç, üç çocuk babasıdır. Hüseyin Yorulmaz, *Bilge Lider Aliya İzzetbegoviç* (İstanbul: Hat Yayinevi, 2015), 15-72. İzzetbegoviç, yaşamı boyunca krallıktan sosyalist rejime geçiş, II. Dünya Savaşı, soğuk savaş, milliyetçi çatışmalar, Bosna-Hersek Cumhuriyeti'nin bağımsızlık mücadelesi gibi ciddi siyasi, ekonomik ve insanî krizlere tanık olmuştur. Diğer yandan İzzetbegoviç, felsefi, dinî, siyasi görüşleri ve Genç Müslümanlar Teşkilatı üyeliği nedeniyle iki defa hapis cezasına çarptırılmıştır. Bu süreçte kendini düşünsel üretime veren İzzetbegoviç, Bosna-Hersek'i bağımsızlığa götüren yolun zeminini hazırlamıştır. Mahmut Hakkı Akın, *Çağa İz Bırakan Liderler Aliya İzzetbegoviç* (İstanbul: İlke Yayıncılık, 2017), 9-34. İzzetbegoviç, Bosna-Hersek Cumhuriyeti'nde iki defa Cumhurbaşkanlığı görevini yürütmüştür. Hayatının her noktasında İslami duruş sergilemeye çalışan İzzetbegoviç, 19 Ekim 2003 tarihinde vefat etmiştir. Mahmut Hakkı Akın ve Faruk Karaarslan, *Aliya İzzetbegoviç Özgürlük Mücadelecisi ve İslam Düşünüürü* (İstanbul: Pınar Yayınları, 2016), 26-27. Aliya İzzetbegoviç'in başlıca eserleri arasında *İslam Deklarasyonu*, *Doğu Batı Arasında İslam*, *Özgürlüğe Kaçışım-Zindandan Notlar*, *Tarihe Tanıklığım*, *Bosna Mucizesi-Konuşmalar*, *Köle Olmayacağız* isimli çalışmalarını saymak mümkündür. Asım Öz, *Aliya İzzetbegoviç Geleceği Yenilemek* (İstanbul: Pınar Yayınları, 2017), 9.

<sup>5</sup> Bosna-Hersek Cumhuriyeti'nde üç Cumhurbaşkanlığı Konseyi, üç Başbakan, on üç Hükümet, on altı Parlamento, üç yüzü aşkın bakan ve bunların yanında uluslararası temsilciler bulunmaktadır. Bununla birlikte Bosna-Hersek Cumhuriyeti'nin temelini Bosna-Hersek Federasyonu oluşturmaktadır. Bu federasyon içerisinde on kanton bulunmaktadır. Ayrıca Sırp Cumhuriyeti ve özel Brčko Bölgesi bu Cumhuriyetin diğer idari yapılarıdır. Cemile Halilović Tekin, *Bosna-Hersek Devleti 1991-2011* (Konya: Çizgi Kitabevi 2012), 44-49.

<sup>6</sup> Tarihsel süreçte Katolik ve Ortodoks çatışmalarının arasında kalan Bosna Kilisesi, Ortaçağ boyunca Bogomil öğretisini benimsemiştir. Bu öğretinin kökleri Bulgaristan'daki Hıristiyan mezhebine dayanmaktadır. Misyonu, bölgenin Bizanslaştırılmasını ve Latinleştirilmesini önlemek olan Bogomillik, dünyayı ışık ve karanlık ilkeleri üzerine kurulu kabul etmekle birlikte teslis inancını reddetmiştir. Tanıl Bora, *Bosna Hersek: Yeni Dünya Düzeninin Av Sahası* (İstanbul: Birikim Yayınları, 1993), 18-19. Bogomil inancına mensup Slav kökenli Bosnalılar, 14. ve 15.yüzyıllarda topluca İslam'ı kabul etmişlerdir. İrfan Kaya Ülger, *Yugoslavya Neden Parçalandı? Balkan Dramının Perde Arkası* (Kocaeli: Umuttepe Yayınları, 2016), 26-27.

<sup>7</sup> Aliya İzzetbegoviç, *Tarihe Tanıklığım*, çev. Alev Erkilet, Ahmet Demirhan, Hanife Öz (İstanbul: Klasik Yayınları, 2017c), 14.

<sup>8</sup> Admir Jerkovic, "Aliya Machiavelli'ye Karşı", *Bağcılar Belediyesi Uluslararası Aliya İzzetbegoviç Sempozyumu Bildirileri* içinde, ed. Ö. H. Özalp ve K. Gültürk (İstanbul: Etkin Ajans, 2010), 35.

ların kral, padişah, sultan, parti gibi dünyevi kişilere ve kurumlara teslimiyeti mümkün değildir.<sup>9</sup> Dolayısıyla İzzetbegoviç için herhangi bir ulusun kendi topraklarında, kendi kültürü, kendi inancı ve kendi değerleri doğrultusunda özgür bir biçimde yaşaması hayati bir önem taşımaktadır.

Günümüzde ‘Bilge Kral’, ve/veya ‘Bilge Lider’ gibi isimlerle anılan İzzetbegoviç, düşünceyi hayatının merkezine yerleştirmiştir. Onun; insan, ahlak, adalet, eşitlik, özgürlük ve İslam gibi konulardaki fikirleri doğrudan siyaset anlayışına kaynaklık etmiştir. İzzetbegoviç’in siyaset anlayışını anlayabilmek için öncelikle onun insan hakkındaki düşüncelerini öğrenmek gereklidir. Öyle ki, İzzetbegoviç, insanın Allah tarafından yaratılmış, maddi ve manevi boyutları olan dual bir varlık olduğunu belirtmiştir. İnsan, maddi boyutları ile hayvanlarla ortak yönler de taşımaktadır. Ona göre insan, ruhi boyutu ile diğer varlıklar arasında özel bir konuma sahiptir.<sup>10</sup> İzzetbegoviç, ‘Doğu Batı Arasında İslam’ isimli eserinde bu hususla ilgili olarak şunları ifade etmiştir: “İnsan ile hayvan arasındaki kesin fark fiziki veya akli değil, her şeyden önce manevidir.”<sup>11</sup> Bu açıdan İzzetbegoviç’in insan hakkında vurguladığı konulardan birisi yaratılmış olan insanın dinî, felsefî ve estetik yönelimleri ile hayvandan ayrılan, bu yönelimlerini Allah’a yaklaşmak için gerçekleştiren *şahsiyetli* bir varlık olduğudur. İzzetbegoviç’in din, dram, edebiyat, oyun, folklor, söylene, etik, estetik, felsefe, müze, kütüphane, siyaset, hukuk gibi alanlarda belirttiği her insan eylemi, ona göre Allah ve insan arasında semada gerçekleştirilen konuşmanın farklı tezahürleridir.<sup>12</sup> Görüldüğü üzere İzzetbegoviç açısından insan, doğada ki diğer canlılar gibi mekanik bir biçimde yaşayan sıradan canlı değildir. İnsan, Allah tarafından yaratılmış, söylemleri ve eylemleri ile yaratıcısına ulaşma arzusunda olan özel bir varlıktır.

İzzetbegoviç, insanın bütün bilimlerin açıklamalarından fazlası olduğunu düşünmüştür. Onun insan anlayışı, materyalistlerin insanı mükemmel makine ve/veya hayvan olarak gören kabulleri karşısında yer almıştır. Öyle ki, onun açısından insan dine inanma, oyun oynama, kurban sunma, tabulara sahip olma, Tanrıya inanma veya inanmama yönünde irade sergileme ve ahlaki varlık olma gibi durumlar sebebiyle makineden farklılaşan ve hayvana indirgenemeyecek olan *özelliklere* sahiptir.<sup>13</sup> Dolayısıyla İzzetbegoviç’in belirttiği anlamda insan olabilmek biyolojik yaşamının ötesinde birtakım değerlerle birlikte iradi olarak söylemde ve eylemde bulunmayı gerektirmektedir.

İzzetbegoviç, insan yaşamını dual olarak değerlendirmiştir. O, İslam inancına bağlı olarak kabul ettiği yaşam düalizmini dünya ve ahiret olarak kategorize etmiştir.<sup>14</sup> İzzetbegoviç’e göre komünizm gibi ideolojiler yeryüzü krallığı kurma ütopyası ile maddi boyutu, dini öğretiler Tanrısal krallık kurma idealiyle manevi boyutu ön plana çıkarmışlardır. İzzetbegoviç’in üçüncü yol olarak nitelendirdiği İslam ise yaşamın maddi ve manevi boyutlarını sentezleyen önemli dini inanç durumundadır.<sup>15</sup> İzzetbegoviç, üçüncü yol olarak kabul ettiği İslami bakış açısıyla siyaset anlayışını temellendirmiştir. Ona göre siyasetin amacı, beden ve ruhen uyum içinde yaşayan bireyler yetiştirmek, kanunları bu uyumu koruyacak şekilde tasarlamak ve insanın dün-

<sup>9</sup> Aliya İzzetbegoviç, *İslam Deklarasyonu*, çev. Sanela Crnovrsanin, Mirela Crnovrsanin Kurtali (İstanbul: Yarın Yayınları, 2016), 20.

<sup>10</sup> Akın, *Çağa İz Bırakan Önderler*, 40-41.

<sup>11</sup> Aliya İzzetbegoviç, *Doğu Batı Arasında İslam*, çev. Salih Şaban (İstanbul: Klasik Yayınları, 2017a), 48.

<sup>12</sup> İzzetbegoviç, *Doğu Batı Arasında İslam*, 87.

<sup>13</sup> İzzetbegoviç, *Doğu Batı Arasında İslam*, 34-43.

<sup>14</sup> Yorulmaz, *Bilge Lider Aliya İzzetbegoviç*, 108.

<sup>15</sup> İzzetbegoviç, *Tarihe Tanıklığım*, 31-32.



ya ve ahiret mutluluğunu sağlamak olmalıdır.<sup>16</sup> Dolayısıyla İzzetbegoviç'in siyaset anlayışı, İslam inancıyla sentezlenmiş özgün perspektifin ve yaşam pratiğinin siyasete yansımalarıdır.

## 1. Aliya İzzetbegoviç'in Söylemden Eyleme Geçiş Aşaması

İzzetbegoviç, Boşnak isminin tanınmadığı, Boşnak haklarının kanun ile korunmadığı, eğitimin özellikle Sırp milliyetçiliği ile şekillendirildiği, dini hayatın ise komünist baskılara maruz kaldığı ortamda kendisi gibi düşünen bir grup ile 'Genç Müslümanlar Teşkilatı'<sup>17</sup> adı altında örgütlenmiştir. Bu teşkilatın amacı, Boşnakların özgürlüğünü, değerlerinin yaşatılmasını ve kültürünün geliştirilmesini sağlamaktır. Ayrıca teşkilat sadece Bosna-Hersek'te değil, dünya ölçeğinde Müslümanları ümmet bilinci ile harekete geçirecek güç olmayı da hedeflemiştir.<sup>18</sup> Dolayısıyla İzzetbegoviç ve arkadaşları ideallerini gerçekleştirme sürecinde Genç Müslümanlar Teşkilatı ile söylemden eyleme geçmiştir.

İzzetbegoviç'in komünizm karşıtı siyaset anlayışı, bu teşkilat ile gerçekleştirdikleri eylemlerde kendisini göstermiştir. Öyle ki, II. Dünya Savaşı sırasında Yugoslavya'daki Alman işgaline karşı çeşitli direniş hareketleri ortaya çıkmıştır. İşgale karşı ilk direnişi Sırp milliyetçileri örgütü Çetnikler başlatmıştır. İşgale karşı mücadele eden diğer örgüt General Tito liderliğindeki partizanlardır.<sup>19</sup> Bununla birlikte komünist Partizanların 1945 yılında Saraybosna'ya girmelerine ve halkı baskı altına almak istemelerine tepki olarak İzzetbegoviç ve arkadaşları, Müslüman derneği 'Preporod' etrafında gösteri düzenlemiştir. Onlar bu gösteride komünizmin dini inancı bir nevi afyon kabul eden anlayışına ve totaliterliğine karşı çıkmışlardır.<sup>20</sup> İzzetbegoviç ve arkadaşlarının 1945'deki söylemleri ve eylemleri, onların 1946-1949 yılları arasında hapis cezası çekmelerine neden olmuştur.<sup>21</sup> Bununla birlikte İzzetbegoviç, 'İslam Deklarasyonu' isimli eserindeki düşünceleri sebebiyle Yugoslavya'da karşı devrim yaparak İslam Devleti kurmak istemekle suçlanmış ve yargılanmıştır. O, Saraybosna Davası<sup>22</sup> kararlarınca, 1983-1989 yılları arasında, beş yıl sekiz ay hapis cezasına çarptırılmıştır.

## 2. Aliya İzzetbegoviç'in Siyaset Anlayışı

Siyaset sözcüğü derin anlamlar ihtiva eden bir kavramdır. Bu durum insanlık tarihiyle başlayan siyasetin onu değerlendirenin bakış açısına göre farklı anlamlar içermesinden kaynaklanmaktadır.<sup>23</sup> Siyaseti, iktidarı ele geçirmek için toplumsal çatışma alanı olarak kabul eden görüşler olduğu gibi onu toplumsal bütünlük ve

<sup>16</sup> İzzetbegoviç, *Doğu Batı Arasında İslam*, 24.

<sup>17</sup> İzzetbegoviç, Genç Müslümanlar Teşkilatı ile ilgili olarak şunları ifade etmiştir: "1940'ların başlarında Genç Müslümanlar hareketi ortaya çıktığında Müslüman dünya çok kötü durumdaydı. Bağımsız olan sadece birkaç Müslüman ülke vardı. Biz bunu kabul edilemez bir durum ve İslam'ı da özünü muhafaza ederek kendisini güncelle taşıyabilmesi gereken canlı bir fikir olarak görüyorduk." İzzetbegoviç, *Tarihe Tanıklığım*, 18.

<sup>18</sup> Yorulmaz, *Bilge Lider Aliya İzzetbegoviç*, 52.

<sup>19</sup> Ülger, *Yugoslavya Neden Parçalandı? Balkan Dramının Perde Arkası*, 43-45.

<sup>20</sup> İzzetbegoviç, *Tarihe Tanıklığım*, 13-20.

<sup>21</sup> Fatih Ali Hasaneyn Muhammed Şerif, *Bilinmeyen Aliya*, çev. Dr. Ali Cançelik (İstanbul: Şule Yayınları, 2018), 34-36.

<sup>22</sup> İzzetbegoviç'in, Saraybosna Davası'ndaki son sözleri şunlar olmuştur: "Müslümanım ve Müslüman kalacağım. Kendimi dünya-daki İslam davasının bir savaşçısı olarak gördüm ve ömrümün sonuna kadar da böyle kalacağım. Çünkü İslam, benim için güzel ve ulvî olan her şeyle eş anlamlı ve Müslüman halkların umudunun ve daha iyi bir geleceğinin, özgür ve şerefli bir şekilde yaşama-larının, kısaca benim için yaşamaya değer her şeye yönelik bir vadin adıdır." Zehrudin İsakoviç, "Aliya İzzetbegoviç 1925-2003 Biyografisi", *Hece Aylık Edebiyat Dergisi* 229 (2016): 183.

<sup>23</sup> Derda Küçükalkal, *Siyaset Felsefesi* (Bursa: Dora Basım Yayın, 2016), 5-6.

ortak iyiyi gerçekleştirmek için aracı olarak kabul edenler de olmuştur.<sup>24</sup> Siyaset sözcüğünün birçok tanımı olmasına karşın üzerinde herkesin hemfikir olduğu tam tanımı da yoktur. İlk Çağ filozoflarından Aristoteles'e göre siyaset, yurttaşların toplumu ilgilendiren konularla ilgili yapmış olduğu tüm şeylerdir.<sup>25</sup> Bununla birlikte siyaset, belli bir coğrafya üzerinde yaşayan insanların kolektif düzen oluşturmak, düzen içinde kendilerini yönetmek amacıyla geliştirmiş oldukları kurumlar, araçlar ve süreçler bütünüdür.<sup>26</sup> Siyaset, devlet işini düzene koyma ve yürütme faaliyetiyle ilgili alandır.<sup>27</sup> İzzetbegoviç ise siyaseti hayatın kendisi gibi çelişkiler içeren özel bir kavram olarak değerlendirmiştir.<sup>28</sup>

İzzetbegoviç'in yaşamında entelektüel kimliğinin siyasi kimliğini öncelendiği görülmektedir. Yoğun siyasi, ekonomik ve toplumsal değişmelerin içerisinde yetişen İzzetbegoviç, olayları anlamlandırma çabası içinde düşünce dünyasını geliştirmeye odaklanmıştır. Yıllar geçtikçe entelektüel kimliğini geliştiren İzzetbegoviç, siyaset anlayışının temeline İslam referanslı ahlak ilkelerini yerleştirerek birikimini siyaset anlayışına yansıtmaya çalışmıştır. İzzetbegoviç açısından siyaset öncelikle ahlak kavramıyla birlikte ele alınmalıdır. Zira İzzetbegoviç için ahlak, insanın nasıl yaşaması gerektiği noktasında yol gösterici konumdadır.<sup>29</sup> Dolayısıyla İzzetbegoviç açısından siyaset, ahlak gibi yaşamsal tercihlerle ilgili gerçeklikler ihtiva etmektedir.

Öte yandan İzzetbegoviç, hayatı boyunca krallık, faşist diktatörlük, sosyalist federal cumhuriyet ve cumhuriyet yönetimlerini tecrübe ederek bunların yaşama etkilerini değerlendirmiştir. İzzetbegoviç, bütün bu tecrübeler doğrultusunda Bosna-Hersek'te Müslüman halka karşı zulme izin vermeyen, dinlerin, ulusların ve fikirlerin eşitliğine dayalı cumhuriyet yönetimi tesis etmek istemiştir.<sup>30</sup> Bununla birlikte İzzetbegoviç'in siyasette yer aldığı yıllar uzun savaş diplomasisi dönemine denk gelmiştir. Cumhurbaşkanlığı dönemi ise savaş sonrası yapılanma şartları içinde geçmiştir. Bu bakımdan siyaset, onun kendi felsefesini siyasal yaşama uygulamaya çalıştığı yıllar olarak da kabul edilebilir.<sup>31</sup>

İzzetbegoviç, siyasetin insana menfaat ile değil, ödev ahlakı ve/veya sorumluluk ile yaklaşması gerektiğini belirtmiştir. Örneğin, herhangi bir devletin sağlık politikaları doğrultusunda yaşlılara ve ölümcül hastalara hizmet vermesini faydalı ve/veya rasyonel görmeyenler olabilir. Ancak böyle olması yaşlı veya ölümcül herhangi bir hastanın tedavi olmasına engel olmamalıdır. Zira ahlak, yararlılık ölçütüyle değerlendirilmemelidir. İzzetbegoviç, samimi niyet ile yürütülmesi gereken yaşamın ve siyasetin parolasının Kur'an ayetlerinde vurgulanan şu isteklerde saklı olduğunu düşünmüştür: "(...) *iman etmek ve iyi amellerde bulunmak*."<sup>32</sup> Bununla birlikte İzzetbegoviç, Allah inancı olanların ödev ahlakı, olmayanların çıkarıcılık ile hareket ettiği şeklinde genellemede bulunmamıştır. Çünkü ona göre, ahlaklı ateistler ve ahlaksız dindarlar bu konuda istisna oluşturmaktadır. Yine de onun için kesin olan şey Allah inancı olmadan ahlaki sistemin kurulamayacağıdır.<sup>33</sup>

<sup>24</sup> Münci Kapani, *Politika Bilimine Giriş* (Ankara: Bilgi Yayınevi, 2001), 17-18.

<sup>25</sup> Süleyman Hayri Bolay, *Felsefe Doktrinleri ve Terimleri Sözlüğü* (Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2013), 326.

<sup>26</sup> Ahmet Cevizci, *Felsefeye Giriş* (Ankara: Nobel Yayıncılık, 2014), 194.

<sup>27</sup> "Siyaset", *Türk Dil Kurumu Sözlükleri*, 01.11.2019 tarihinde <https://sozluk.gov.tr/?kelime=siyaset> adresinden alınmıştır.

<sup>28</sup> Aliya İzzetbegoviç, *Özgürlüğe Kaçışım-Zindandan Notlar*, çev. Hasan Tuncay Başoğlu (İstanbul: Klasik Yayınları, 2017b), 161.

<sup>29</sup> Recep İhsan Eliaçık, *Aliya İzzetbegoviç Yenilikçi Müslüman Düşünürler Dizisi 2* (İstanbul: Tekin Yayınevi, 2016), 83.

<sup>30</sup> Aliya İzzetbegoviç, *Bosna Mucizesi-Konuşmalar*, çev. Fatmanur Altun, Rifat Ahmedoğlu (İstanbul: Yöneliş Yayıncılık, 2003), 42.

<sup>31</sup> Mahmut Hakkı Akın, "Aliya İzzetbegoviç'in Entelektüel Mirası", *Bağcılar Belediyesi Uluslararası Aliya İzzetbegoviç Sempozyumu Bildirileri* içinde, ed. Ö. H. Özalp ve K. Gültürk (İstanbul: Etkin Ajans, 2010), 101.

<sup>32</sup> İzzetbegoviç, *Doğu Batı Arasında İslam*, 161-186.

<sup>33</sup> İzzetbegoviç, *Tarihe Tanıklığım*, 553.

Dolayısıyla İzzetbegoviç, siyaset anlayışında değerlerden yoksun pragmatizmi doğru bir yaklaşım tarzı olarak görmemiştir.

Ahlakın kaynağını Allah olarak kabul eden İzzetbegoviç, böylelikle Kant'ın ahlak yasasına özgürlük konusunda dini yorum getirmiştir. Öyle ki, Kant'a göre, herhangi bir eylemin özgürlük alanında kabul edilmesi için evrensel ve mutlak bir ahlak yasasına ihtiyaç vardır. İzzetbegoviç'e göre, böyle niteliğe sahip ahlak yasasını oluşturmak insanı aşan bir konudur. Ona göre, ahlak yasasının koyucusu Allah'tır. İzzetbegoviç'e göre, insanların özgürlüğü ancak Allah'ın emirlerine uyarak tezahür edebilir. Zira özgürlüğün imkânı İzzetbegoviç için ancak aşkın varlığın imkânı ile mümkündür.<sup>34</sup> Bununla beraber İzzetbegoviç, yasalara uyması gerektiği için yasalara uyan kişileri ahlaklı kabul etmemiştir. Ona göre, alışkanlık ve/veya korku kişiyi harekete geçiren şeyler olsalar da samimi niyetten uzak olduklarından ahlaki değillerdir. Bu bakımdan İzzetbegoviç, niyetlerin vicdan ile ilgili olduğunu düşünmüştür.<sup>35</sup>

İzzetbegoviç'e göre fizik için mekân, ahlak için özgürlük olmazsa olmaz şarttır.<sup>36</sup> İzzetbegoviç, gerçek ahlak ve ahlaklı siyaset için zorunlu kabul ettiği özgürlük ile ilgili olarak 'Bosna Mucizesi-Konuşmalar' isimli eserinde şunları söylemiştir:

"Bizim kendi amacımız -bundan sonra ne olacağına bakmaksızın- Bosna'nın kendi içinde kimsenin dini inancı, milliyeti ve siyasi düşüncesi yüzünden sürülmediği bir ülke olmasıdır. Bu formülü sık sık neredeyse aynen tekrarlıyorum. (...) Bu formül pratikte en yüksek düzenin ilkesine, özgürlük ilkesine bağlılığımızın ifadesidir. Özgürlük ise hayatımıza anlam veren şeydir. Özgürlük, bu hayatı kolaylaştırıyor. Özgürlük, bu zor ve çetin mücadelemizi parlak ışığı ile bizleri aydınlatıyor."<sup>37</sup>

Diğer yandan İzzetbegoviç, düşünce dünyasında eşitlik kavramına önem vermiştir. O, 'Doğu Batı Arasında İslam' isimli eserinde insanların eşitliğinin ve kardeşliğinin insanları Allah'ın yaratması durumunda mümkün olacağını belirtmiştir. İzzetbegoviç'e göre, insanların bu eşitliği ancak manevi eşitlik olabilir. Çünkü insanlar fiziki veya entelektüel yönden birbirleriyle eşit değildir. Ona göre eşitlik, insanın şahsiyet olarak değerinden kaynaklanmaktadır. İnsanın manevi yönüne vurgu yapan İzzetbegoviç, bu konuda şu açıklamada bulunmuştur: "*İnsanın ruhî tarafını tanımazsanız insanların eşitliğinin dayandığı yegâne esas kaybedersiniz.*"<sup>38</sup> İzzetbegoviç, İslam dininin insanları toplumsal sınıflara ayırmaya karşı olduğunu belirtmiştir. Çünkü dini ve ahlaki hareket olan İslam düşüncesine göre, ahlaki ölçütlerin dışında kalan hiçbir sınıflandırma kabul edilemez. Şayet insanlar sınıflandırılacak ise bunun manevi ve etik değerlere dayanması gerekir.<sup>39</sup> İzzetbegoviç, bu düşüncesi doğrultusunda aşırı milliyetçiliğin ideoloji olduğunu ve özünde Allah inancının olamayacağını belirtmiştir.<sup>40</sup>

<sup>34</sup> Muhammet Enes Kala, "İzzetbegoviç ve Sartre'da Tek Kavram İki Pergel: İki Farklı Özgürlük Tasavvuru", *Hece Edebiyat Dergisi* 229 (2016): 397-398.

<sup>35</sup> İzzetbegoviç, *Özgürlüğe Kaçışım-Zindandan Notlar*, 46.

<sup>36</sup> İzzetbegoviç, *Doğu Batı Arasında İslam*, 170.

<sup>37</sup> İzzetbegoviç, *Bosna Mucizesi-Konuşmalar*, 188.

<sup>38</sup> İzzetbegoviç, *Doğu Batı Arasında İslam*, 78.

<sup>39</sup> İzzetbegoviç, *İslam Deklarasyonu*, 51.

<sup>40</sup> İzzetbegoviç, *Tarihe Tanıklığım*, 550-551.

İzzetbegoviç, aşırı milliyetçi Sırp ve Hırvat askerlerinin Bosna'daki eylemlerini faşizm olarak nitelemiştir.<sup>41</sup> O, yaşadığı dönemde maruz kaldığı faşizm, Nazizm gibi ideolojilerin gelecekte yok olacağına inanmıştır.<sup>42</sup> Bununla birlikte İzzetbegoviç, kendi ulusunu diğerlerinden üstün gören anlayış olan faşizm<sup>43</sup> ile sonuna kadar mücadele edeceklerini belirtirken bunun yolunun demokrasiden, Bosna-Hersek halklarının tekrar topraklarına dönmesinden ve sağlam politik sistem kurmaktan geçtiğine inanmıştır.<sup>44</sup> Dolayısıyla İzzetbegoviç için faşist ideolojilerin toplumsal ve siyasal yaşamda ömürleri uzun değildir. Ayrıca onun açısından diğer toplumların varlığını yadsıyan ve/veya tehdit eden ideolojiler ile ciddi mücadele edilmelidir.

Öte yandan İzzetbegoviç, İslam referanslı yönetim kurabilmek için güç odaklı değil, adalet odaklı uygulamalar yapılması gerektiğini ve bu düşüncenin kaynağının Allah rızası olduğunu ifade etmiştir. Ona göre, *yönetenler kendi çıkarını bir kenara bırakmalı ve halkın mutluluğu için fedakârlıklar yapmalıdır.*<sup>45</sup> Öyle ki, İzzetbegoviç'in adalet kavramına verdiği önem askerlerine ve halkına, düşmana dahi adaletli davranmayı tavsiye etmesinde kendisini göstermiştir. Onun bu tavsiyesinin kaynağı Kur'an'dır.<sup>46</sup> İzzetbegoviç, savaşta ve barışta insan olabilmek ve insan kalabilmek hususundaki dirençlerinin Allah'a ve kendilerine dönük ahlaki sorumluluklarından kaynaklandığını belirtmiştir. Ona göre bu ahlaki sorumluluk siyasal anlamda hukuk devleti ilkesine bağlı olarak gerçekleşecektir.<sup>47</sup> Görüldüğü üzere İzzetbegoviç için adalet; insanın, toplumun ve devletin temelini oluşturmaktadır. Adaletten yoksun insanların, toplumların ve siyasal sistemlerin yozlaşmış çürümekten başka seçeneği yoktur.

Siyasetin kişisel çıkardan uzaklaşarak toplum yararına yapılması herkesin arzu ettiği şeydir. Ancak pratiğe bakıldığında siyasilerin bu konuda eleştirildiği görülmektedir. İzzetbegoviç'e çıkar konusunda ilham veren anlayışın devlet adamı ile politikacının farkının, birinin devleti diğerinin sonraki seçimleri düşündüğü şeklinde ifade edilen düşüncede saklı olduğunu söyleyebiliriz.<sup>48</sup> Bu bakımdan İzzetbegoviç İslam inancına sahip olduğundan, değil sonraki seçimin, sonraki dakikanın ne olacağına bilinemeyeceğinin farkında bir siyasetçi olmuştur. Bu sebeptir ki o, hayat hakkında şunları ifade etmiştir: *"Hayat tehlikeli bir şeydir. Güvensizlik, yaşamının bedelidir. Sadece ölenler ve asla doğmayacak olanlar mutlak anlamda güvendedirler."*<sup>49</sup> Dolayısıyla İzzetbegoviç, insan hayatını anlamlı kılmak için pragmatist ve oportünist siyaseti kabul etmeyen, halkının özgürlüğü adına siyaset yapan ve siyasetin samimi niyet ile yapılması gerektiğini düşünen inançlı bir siyasi lider olmuştur.

İzzetbegoviç, 'İslam Nizamı' adını verdiği düşünce ile Hıristiyan Avrupa'nın ortasında İslami yaşam felsefesi ortaya koymuştur. Onun, bu nizam ile öncelikli olarak Boşnakların ezilmişliğine son vermeyi, sonrasında ise insanlığın geleceğine anlam katmayı amaçladığı söylenebilir.<sup>50</sup> İzzetbegoviç, İslam Nizam'ını tanımlarken

<sup>41</sup> İzzetbegoviç, *Tarihe Tanıklığım*, 579.

<sup>42</sup> Aliya İzzetbegoviç, *Konuşmalar*, çev. Fatmanur Altun, Rıfat Ahmetoğlu (İstanbul: Klasik Yayınları, 2017d), 33.

<sup>43</sup> İzzetbegoviç, *Tarihe Tanıklığım*, 580.

<sup>44</sup> İzzetbegoviç, *Konuşmalar*, 32-33.

<sup>45</sup> Akın ve Karaarslan, *Aliya İzzetbegoviç Özgürlük Mücadelecisi ve İslam Düşünürü*, 60.

<sup>46</sup> İzzetbegoviç, *İslam Deklarasyonu*, 77.

<sup>47</sup> İzzetbegoviç, *Konuşmalar*, 75.

<sup>48</sup> İzzetbegoviç, *Özgürlüğe Kaçışım-Zindandan Notlar*, 145.

<sup>49</sup> İzzetbegoviç, *Özgürlüğe Kaçışım-Zindandan Notlar*, 6.

<sup>50</sup> Erdal Baykan, *Aliya Okumaları İslam Deklarasyonu* (Konya: Çizgi Kitabevi, 2016), 26.

şu ifadelerle yer vermiştir: “(..) din ve kanunun, eğitim ve gücün, ideallerin ve menfaatlerin, manevi toplumun ve devletin, gönüllülüğün ve gücün birliğidir.”<sup>51</sup> Bununla birlikte İzzetbegoviç, İslam'ı yalnızca inanç ve ibadet yönü ile değerlendirmemiş onu yaşamın her alanında aktif kılmak istemiştir. Bu bakımdan İslam'ın modern hayata göre yeniden yorumlanması gerektiğini düşünen İzzetbegoviç, geleneksel muhafazakârlığa karşı olumsuz tutum sergilemiştir. O, aynı zamanda İslam'dan uzaklaşan modernistleri de eleştirerek onların bakış açısının kültürel hafızanın kaybolmasına ve kimliğin yozlaşmasına yol açtığını belirtmiştir.<sup>52</sup> Dolayısıyla İzzetbegoviç'in siyaset anlayışında İslami değerlerin yadsındığı veya yok sayıldığı herhangi bir düşünceye ve davranışa yer yoktur.

İzzetbegoviç, bir milletin lideri olmanın bazı temel niteliklere sahip olmakla birlikte birçok zaaftan yoksun olmayı gerektirdiğini belirtmiştir. İzzetbegoviç, ‘Tarihe Tanıklığım’ isimli eserinde hapisane günlerinde Bosna'nın geleceği için siyasal parti kurmanın gerekliliğini düşünmekle birlikte kendisini siyasi lider olarak görmediğini belirtmiştir. İzzetbegoviç, bu noktada kendi zaaflarından ve siyasetin çelişkilerinden bahsetmiştir. Siyaseti şekillendiren temel unsurun ahlak olması gerektiği üzerinde durmuştur. İzzetbegoviç açısından bu ahlak, İslam ahlakıdır.<sup>53</sup> Ona göre, ahlak herkeste var olan genel bir duygu olmasına karşın, ahlaki kudret herkeste yoktur.<sup>54</sup> İzzetbegoviç'in liderlik anlayışına göre liderler veya yöneticiler ahlaki kudret sahibi kişiler olmalıdır.<sup>55</sup> Dolayısıyla İzzetbegoviç açısından insan, siyasette her şeyden önce ahlaklı ve ahlaki kudret sahibi olmalıdır.

Öte yandan siyaseten önemli bir diğer kavram, iktidar kavramıdır. İktidar kavramı başkalarının davranışlarını etkileyebilme gücünü ifade etmektedir. Siyasi iktidar ise herhangi bir ülkenin ve halkın tamamı üzerinde yetkili olan güçtür.<sup>56</sup> İzzetbegoviç, insanların iktidarlara nasıl bir psikoloji ile yaklaştığı üzerine düşünceler üretmiştir. Ona göre, bazı insanlar güçlü iktidarın, disiplinin ve askeri düzenin kuralları ile yaşamaktan mutludur. Planlanmış şehirlerde tekdüze yapılardan hoşlanırlar. İzzetbegoviç'e göre, bu tarz insanlar tek tipleştirici uygulamalar ile hayatın standart planda yaşanmasını isterler. Ona göre bu kişiler, tebaa zihniyetli olmakla birlikte otoriter yönetimlerin doğmasını kolaylaştırırlar.<sup>57</sup> Oysa İzzetbegoviç, insanların ve özellikle Müslümanların Allah'a teslimiyet dışında herhangi bir otoriteye rıza göstermelerine karşı çıkmıştır. O, eğitim kurumlarının insanların özgür iradelerini yok etmeye yönelik zorla terbiye etme, korku ile yola getirme gibi uygulamalarını eleştirmiştir. İnsanların tebaaya dönüştürülerek kolay yönetilmesi düşüncesine karşı, insanın iç özgürlüğünün gerçekleşmesi düşüncesini belirtmiştir.<sup>58</sup> Ona göre, insanın iç özgürlüğünün yarattığı sorumluluk duygusuyla aklını ve iradesini başkasının hizmetine vermemesi, saygın ve şahsiyetli insan ile tebaayı ayıran önemli bir seçimdir.<sup>59</sup> Dolayısıyla İzzetbegoviç için ideal insan, siyasal otoriteler karşısında sindirilmiş insan değildir. Kendi iç özgürlüğü ile iradesini ortaya koyabilen özgür insandır.

<sup>51</sup> İzzetbegoviç, *İslam Deklarasyonu*, 39.

<sup>52</sup> İzzetbegoviç, *İslam Deklarasyonu*, 21-34.

<sup>53</sup> İzzetbegoviç, *Özgürlüğe Kaçışım-Zindandan Notlar*, 176.

<sup>54</sup> İzzetbegoviç, *Doğu Batı Arasında İslam*, 165.

<sup>55</sup> İzzetbegoviç, *Konuşmalar*, 35.

<sup>56</sup> Erol Turan, *Siyaset* (Konya: Palet Yayınları, 2017), 48.

<sup>57</sup> İzzetbegoviç, *Doğu Batı Arasında İslam*, 228-229.

<sup>58</sup> Alev Erkilet, “Özgürleştirici Bir Lider: Aliya”, *Bağcılar Belediyesi Uluslararası Aliya İzzetbegoviç Sempozyumu Bildirileri* içinde, ed. Ö. H. Özalp ve K. Gültürk (İstanbul: Etkin Ajans, 2010), 113-114.

<sup>59</sup> Şaban Ali Düzgün, “Aliya ve Kurucu İrade Olarak İslam”, *Bağcılar Belediyesi Uluslararası Aliya İzzetbegoviç Sempozyumu Bildirileri* içinde, ed. Ö. H. Özalp ve K. Gültürk (İstanbul: Etkin Ajans, 2010), 84.

İzzetbegoviç, özgürlük, dram ve ütopya konusundaki fikirleri bağlamında siyasal iktidarın kalıplara sıkışmış ve bireyi de kalıplara sıkıştıran siyasal yaklaşımlarına karşı çıkmıştır. İzzetbegoviç, dram ve ütopya arasındaki farklılığı şöyle açıklamıştır: “Ütopyanın mekanizması gayriinsanî olmakla beraber mükemmeldir. Dramın özünü hürriyet, ütopyanın özünü ise buna zıt iki gerçek olan düzen ve yeknesaklık teşkil etmektedir.”<sup>60</sup> Bu bakımdan İzzetbegoviç, insan yaşamının dramatik yönüne vurgu yaparak insan hayatının hiçbir kalıba sığamayacağını düşünmüştür. O, bu anlamda siyasal iktidarların bireysel ve toplumsal hayatı düzenlerken insan gerçeğinden uzaklaşmamasını önemsemiştir. İzzetbegoviç’e göre, ütopyaların kurgu olarak dünyaya dönük olması şahsiyet bağlamında insanı itibarsızlaştırarak onun değerini düşürecektir. Oysa dram çok yönlü insanı yüceltecektir. İzzetbegoviç, dramın insanı yücelten yönüyle ilgili olarak şunları söylemiştir: “Dramda insan, büyüklüğüyle bütün dünyayı gölgede bırakıyor. Dünya sadece görünüş, dekor, hemen hemen hayal oluyor.”<sup>61</sup>

İzzetbegoviç, insanın dramatik yönünün tezahürü olan siyasal partilerin demokrasi açısından önemli kurumlar olduğunu belirtmiştir. Tek parti ve parti devleti anlayışına karşı çıkan<sup>62</sup> İzzetbegoviç, iktidar olmanın insanları zamanla yozlaştırdığını vurgulamıştır. Ona göre, yöneticiler bu yozlaştırıcı güce karşı ancak Allah’a güçlü iman ile bağlanarak direniş gösterilebilirler. Yöneticilerin despotik uygulamalarını önleyecek yegâne güç, Allah korkusudur. Ancak hak ve adalet duygusu ile hareket eden iktidarlar herkes için adil yaşam sunulabilir.<sup>63</sup>

Öte yandan Bosna’daki halkların 1990’lardaki durumunu son derece kaotik gören İzzetbegoviç, barışın ve huzurun ancak demokrasi ile gerçekleşeceğini düşünmüştür. İzzetbegoviç, bu hususla ilgili olarak şunları ifade etmiştir: “İnsan haklarına ve özgürlüklere dayalı bizim konseptimizin zulüm ve ayrımcılığa dayalı, mit kaynaklı büyük Sırbistan konseptine galip geleceğinden şüphemiz yoktur. Bu sebeple biz geleceğe umutla bakıyoruz. Zira demokrasi kaybedemez.”<sup>64</sup> Buradan anlaşılacağı üzere İzzetbegoviç, Bosna-Hersek’te demokratik cumhuriyet yönetimini kurmak istemiştir. İzzetbegoviç, ‘Demokratik Eylem Partisi’nin Velika Kladuša’daki 25.08.1990 tarihli seçim mitinginde, demokratik cumhuriyet kurma idealini şöyle ifade etmiştir:

“İdealimiz sivil, halka ait bir cumhuriyettir. Bosna-Hersek bir sivil cumhuriyet olarak idealimizdir. Yani İslam Cumhuriyeti değil, ancak sosyalist cumhuriyet de idealimiz değildir. (...) Bunun için Sırp ve Hırvatların onayı gerekir ve biz buradan onları Bosna Hersek’i sivil ve demokratik ülke olarak inşa etmemiz için onlara çağrı yapıyoruz.”<sup>65</sup>

İzzetbegoviç, Avrupa coğrafyasında ortaya çıkan faşist, komünist ve totaliter yönetimlerden ve diktatörlüklerden zarar görmüştür. İzzetbegoviç, totaliter yönetimlerin medeni kabul edilen Avrupa’da ortaya çıkmasını şöyle değerlendirmiştir: “Avrupa tuhaf bir yer. Kendisini demokrasinin beşiği ve muallimi olarak görür, ama aynı zamanda diktatörlükler ve totaliter fikirler konusunda sıra dışı bir kabiliyet gösterir”<sup>66</sup> Ona göre, dünyanın ve Balkanların ihtiyacı olan yönetim biçimi demokrasidir. İzzetbegoviç, Bosna Savaşı’nda dahi

<sup>60</sup> İzzetbegoviç, *Doğu Batı Arasında İslam*, 221.

<sup>61</sup> İzzetbegoviç, *Doğu Batı Arasında İslam*, 234.

<sup>62</sup> İzzetbegoviç, *Tarihe Tanıklığım*, 76-77.

<sup>63</sup> Akın, *Çağa İz Bırakan Önderler*, 101-102.

<sup>64</sup> Aliya İzzetbegoviç, *Köle Olmayacağız*, çev. Rahman Ademi (İstanbul: Fide Yayınları, 2017e), 267.

<sup>65</sup> İzzetbegoviç, *Köle Olmayacağız*, 19.

<sup>66</sup> İzzetbegoviç, *Özgürlüğe Kaçışım-Zindandan Notlar*, 130.

parlamentar sivil demokrasiye, piyasa ekonomisine, çok partili hayata, temel hak ve özgürlüklere, uluslararası sözleşmelere ve Avrupa'ya dönük siyasete bağlı kalacaklarını ifade etmiştir.<sup>67</sup>

Diğer yandan İzzetbegoviç'in, demokrasi kavramının doğru anlaşıldığı konusunda çekinceleri vardır. Ona göre, herhangi bir diktatör dahi demokrat olduğunu iddia edebilir. Demokrasi konusunda belirleyici olan şey iktidarın seçimle değiştirilip değiştirilemediğidir. Ona göre, herhangi bir yönetim meşru yollarla görevden çekilmiyor ise demokratik seçenek olarak kalmak ve halkın mutluluğunu amaç edinmek hususunda kusurları var demektir.<sup>68</sup> İzzetbegoviç, diktatörlüklerde görülen uygulamaların beğenilir olsa dahi yönetenin niteliği sebebiyle ahlaksızca kabul edilmesi gerektiğini belirtmiştir. Çünkü halkın özgür iradesiyle seçim olmamışsa o yönetimde ahlaktan söz edilemez. Bu noktada demokrasi ile yönetilen ülkelerde geniş haklar sebebiyle eleştirilebilecek konular olsa dahi özgürlükler adına bu duruma katlanılmalıdır.<sup>69</sup> Dolayısıyla İzzetbegoviç açısından toplumuna hizmet etmek isteyen herhangi bir siyasi parti demokratik yollar ile göreve gelmeli ve demokratik yollar ile görevden çekilmelidir. Demokratik yönetimlerde aksi bir durum söz konusu olamaz.

### 3. Aliya İzzetbegoviç'in Siyaset Anlayışının Fiilen Karşılığı

İzzetbegoviç'in Demokratik Eylem Partisi (SDA)<sup>70</sup>, kurucu kırk kişinin imzası ve 'Kırklar Açıklaması' olarak bilinen bildiri ile 27 Mart 1990 tarihinde kurulmuştur. Parti, temel ilkeleri ile 1990 seçimlerinde farklılıklara hoşgörüsünü resmi olarak ortaya koymuştur. Demokratik Eylem Partisi, 18 Kasım 1990 seçimlerinde<sup>71</sup> Parlamentodaki iki yüz kırk sandalyeden seksen altısını kazanmıştır. İzzetbegoviç, Bosna Hersek Cumhurbaşkanlığının ilk yasama oturumunda partiler arası anlaşma ile Cumhurbaşkanı seçilmiştir.<sup>72</sup> İzzetbegoviç'in Cumhurbaşkanı seçildikten sonraki en önemli başarısı 29 Şubat-1Mart 1992 tarihlerinde yapılan halk oylaması sonucunda, 3 Mart 1992'de, Bosna-Hersek'in bağımsızlığını elde etmesidir.<sup>73</sup>

İzzetbegoviç ve SDA kurucuları, Bosna'da demokratik sistem içerisinde özgürlükçü, adaletli ve hukuka bağlı yönetim kurmak istemişlerdir. Özgürlük ve yasa güvencesi özellikle Boşnak halk için en büyük ihtiyaç olmuştur. Öyle ki, Boşnaklar Balkanlarda yaşanan çatışmalardan sonra Müslüman Sırp lar ya da Müslüman Hırvatlar olarak bir tarafa aitmiş gibi gösterilmek istenmiştir. Boşnak kimliğiyle sürdürdükleri mücadeleleri baskı ve şiddetle bastırılmaya çalışılmıştır. Kırklar Açıklamasında bu konuya dikkat çeken bir madde vardır. Denilmiştir ki, bütün halklara saygının yanında Müslüman topluma haklar konusunda aynı özen gösterilmelidir. Bu madde, İzzetbegoviç ve arkadaşlarının Boşnaklara pozitif ayrımcılık yapmadıklarını göstermiştir. Eşitlik ilkesi, tüm halklar için güvence olarak kabul edilmiştir. Halkı din, dil, ırk, cinsiyet, statü gibi konularda ayırtıran her şey ortadan kaldırılmıştır. Ayrıca SDA, başta 'Birleşmiş Milletler İnsan Hakları Evrensel Bildirgesi' olmak üzere uluslararası hukuk metinlerine bağlılık sözü vermiştir. Bu bakımdan İzzetbegoviç'in siyaset

<sup>67</sup> İzzetbegoviç, *Tarihe Tanıklığım*, 137.

<sup>68</sup> İzzetbegoviç, *Özgürlüğe Kaçışım-Zindandan Notlar*, 251-252.

<sup>69</sup> İzzetbegoviç, *Özgürlüğe Kaçışım-Zindandan Notlar*, 78-104.

<sup>70</sup> Demokratik Eylem Partisi'nin Boşnakça yazımı olan Stranka Demokratske Akcije'nin kısaltmasıdır.

<sup>71</sup> Bu seçim, Bosna-Hersek'in etnik yapısını yansıtmış, oyların %36'sını Müslümanlar, %30'unu Sırp lar, %18'ini ise Hırvatlar almıştır. Tekin, *Bosna-Hersek Devleti 1991-2011*, 6.

<sup>72</sup> İzzetbegoviç, *Tarihe Tanıklığım*, 96.

<sup>73</sup> Ülger, *Yugoslavya Neden Parçalandı? Balkan Dramının Perde Arkası*, 129.

anlayışında iktidarların hem devlet yönetiminin devamlılığını sağlaması hem de bireylerin özgürlüğünü ulusal ve uluslararası yasalarla koruması esastır.<sup>74</sup>

Diğer yandan serbest genel seçim ve gizli oy ile yapılacak seçimlerde SDA, yalnız Müslümanların değil, Bosna bölgesinde yaşayan tüm vatandaşların siyasi temsilcisi olmak iddiasıyla yola çıkmıştır. Yasa egemenliği ve halk egemenliğini amaçlayan SDA, tek parti tekelinin kalkmasını istemiştir. İzzetbegoviç'e göre, çoğunluk değil, çoğulculuk kanunlarla korunmalıdır. En küçük halkların dahi eşitliği savunulmalıdır. Çoğunluğun tiranlığından mutlak suretle kaçınılmalıdır.<sup>75</sup> Bununla beraber İzzetbegoviç, gerçek demokrasinin azınlıklara haklarının teslim edilmesiyle gerçekleşeceğini belirtmiştir. O, azınlıkları dikkate almayan çoğunluk hükümetinin tiranlığa dönüşeceğini ifade etmiştir. Ayrıca İzzetbegoviç, halkın eğitim seviyesi ile iktidarların karakteri arasında ilişki kurmuştur. Ona göre, eğitilmiş toplumların tiranlık sistemine izin vermesi mümkün değildir.<sup>76</sup>

İzzetbegoviç, Yugoslavya'daki Müslümanların savaşlar ve siyasi karışıklıklar nedeniyle eğitimdeki geri kalmışlığına çözüm bulmak için okullaşmanın artması ve eğitimin geliştirilmesi hedeflerini ortaya koymuştur. İzzetbegoviç, eğitim konusunda zorunlu ve parasız eğitim ile vatandaşlar arasında fırsat eşitliği yaratmak istemiştir. Onun eğitim ile ilgili temel amacı, komünist ideolojiyle ortaya çıkan bir örnek eğitime son vererek eleştirel düşünceye saygı duyulan müfredat hazırlanmasını sağlamaktır.<sup>77</sup> İzzetbegoviç'e göre eleştirelilik içermeyen herhangi bir eğitim sistemi insani olmaktan uzaktır. İzzetbegoviç, eğitimi yalnızca kendi halkı için değil, bütün Müslüman toplumlar için kurtarıcı olarak görmüştür. İslam dünyasının yaşadığı geri kalmışlıktan ancak eğitim yoluyla kurtulabileceğini düşünmüştür. Ona göre eğitim, bilim ve teknolojiyi reddetmeyen ve toplumların kültür öğelerini yadsımayan usul ile yapılmalıdır.<sup>78</sup> Dolayısıyla İzzetbegoviç, eğitimin niteliğinin herhangi bir ülkenin siyasi tercihlerini ve geleceğini belirleyen önemli bir unsur olarak düşünmüştür.

İzzetbegoviç, bütün bu ilkelerle birlikte, Bosna-Hersek Cumhuriyetini yönetebilmek için ortaya koydukları çevre, ekonomi, hukuk gibi konulardaki ilkelerin ve yapısal değişikliklerin refah devleti anlayışına aykırı olmayacak şekilde uygulanması yönünde çalışacaklarını belirtmiştir. Ücretsiz sağlık hizmeti, işsizlere, yaşlılara, hastalara yardım, anne ve çocukların sağlığı, aile kurumunun korunması gibi ilkeler İzzetbegoviç'in siyaset anlayışının diğer yönlerini oluşturmuştur.<sup>79</sup>

İzzetbegoviç'in siyaset anlayışını yansıtan SDA ilkeleri, 1992'de Bosna'nın bağımsızlık ilanı ile birlikte başlayan çatışmaların Bosna Savaşı'na dönüşmesiyle, istenilen nitelikte uygulanamamıştır. Zira Bosna-Hersek Cumhurbaşkanlığı, Sırp ve Hırvat saldırıları üzerine 20 Haziran 1992'de resmi olarak savaş durumu ilan etmiştir. İzzetbegoviç, son ana kadar barış talep ederek savaş dışı çözümler için diplomatik müzakere çabalarını sürdürmüştür.<sup>80</sup> Bu süreçte İzzetbegoviç, Carrington, Cutileiro, Vance-Owen, Owen-Stoltenberg ve Dayton gibi barış görüşmelerine katılmıştır.<sup>81</sup> Bunların neticesinde İzzetbegoviç, savaş sonrası dönemde, Bosna'nın

<sup>74</sup> İzzetbegoviç, *Tarihe Tanıklığım*, 76-78.

<sup>75</sup> İzzetbegoviç, *Tarihe Tanıklığım*, 76-77.

<sup>76</sup> İzzetbegoviç, *Özgürlüğe Kaçışım-Zindandan Notlar*, 156.

<sup>77</sup> İzzetbegoviç, *Tarihe Tanıklığım*, 79.

<sup>78</sup> İzzetbegoviç, *İslam Deklarasyonu*, 68-69.

<sup>79</sup> İzzetbegoviç, *Tarihe Tanıklığım*, 80-81.

<sup>80</sup> Halil Ünal, "Adaletsiz Savaş ile Adaletsiz Barış Arasında Aliya İzzetbegoviç", *Hece Aylık Edebiyat Dergisi* 229 (2016): 119-120.

<sup>81</sup> İzzetbegoviç, *Tarihe Tanıklığım*, 563.



bağımsızlık kazanmasını en büyük başarısı olarak kabul etmesine karşın, en büyük başarısızlığını demokratik Bosna-Hersek'in kuruluşunun istenilen hızda ilerlemiyor olması olarak ifade etmiştir.<sup>82</sup>

## Sonuç

Aliya İzzetbegoviç'in hayatı, söylemleri, eylemleri ve siyaset anlayışı incelendiğinde onun totaliter yönetimlerin Boşnaklar üzerindeki baskılarını bertaraf etmeye çalışmış özgürlükçü bir lider olduğu görülmektedir. İzzetbegoviç, Sırp'ların ve Hırvatların Bosna'yı içlerine alarak büyük ulus devletler kurma arzularını ütopya olarak değerlendirmiştir. İzzetbegoviç'in, Boşnakların milli ve dini unsur olarak kabul edilmesi, diğer uluslarla birlikte eşitlik, özgürlük, adalet ve hukuk güvencesi gibi ilkelerle yaşaması için yapılan referandum sonucu Bosna-Hersek'in bağımsızlığını ilan etmesi, onun demokrasiye bağlılığını göstermiştir. Bununla birlikte İzzetbegoviç'in Bosna Savaşı'nda Boşnakların direnişine öncülük etmesi, onun bağımsızlık uğruna yapabileceklerinin göstergesi olarak kabul edilmiştir. Ayrıca onun bağımsızlık düşüncesi ile ortaya çıkan Bosna halkının direniş mucizesi, dünya çapında emperyalizm adına sömürülen ve kimliksizleştirilen milletlere örnek teşkil etmiştir.

İzzetbegoviç'in Bosna Savaşı öncesinde ve savaş sırasında diplomasinin önemini farkında bir lider olduğu görülmüştür. O, bu amaçla pek çok barış görüşmesine katılmış ve ülkesine barışın gelmesi için büyük çaba harcamıştır. Devlet yönetiminde hukuki anlamda uluslararası sözleşmelere bağlılığı önemseyen İzzetbegoviç, içedönük devlet sistemine taraf olmamıştır.

İzzetbegoviç, anti-faşist, anti-komünist yönelimli Avrupalı Müslüman bir lider olarak tanınmıştır. İslam Nizamı adını verdiği ideali çerçevesinde Avrupa'da Müslüman olarak nasıl yaşamak istediğinin ilkelerini ortaya koyması, onun özgürlük isteğini ve Allah'a teslimiyetini göstermektedir. İslam'ı yalnızca inanç olarak görmeyen İzzetbegoviç, onun yaşamın bütün alanlarında var olmasını istemiştir. İzzetbegoviç'in bu isteğinin temelinde Avrupa'da İslam Devleti kurmak değil, o coğrafyada İslam'ın özgürce hayat bulmasını sağlamak vardır. Zira İzzetbegoviç'in siyaset anlayışı, İslam ve ahlak anlayışından hareketle ortaya konulmuştur. İzzetbegoviç, samimi inanç ile iyi ameller işlemek üzerine kurduğu düşünce dünyasını siyaset hayatına yansıtmaya çalışmıştır.

Diğer yandan İzzetbegoviç'in siyaset anlayışında pragmatizme, oportünizme kesinlikle yer yoktur. Ona göre, menfaatlerin yerini samimi niyetlerin aldığı yönetim, insanları iki dünyadaki mutluluk hedefine daha çok yaklaştıracaktır. Bununla birlikte İzzetbegoviç'in, devletin çoğunluğun istekleri ve çıkarları doğrultusunda yönetilmesine karşı çıkması ve sağlıklı demokrasinin ölçütünü azınlıkların mutluluğu olarak kabul etmesi onu popülist siyasi liderlerden ayırmıştır.

Görüldüğü üzere, Bosna Savaşı'nın sona ermesi ve Bosna-Hersek'in sivil cumhuriyet yönetimi altında demokrasi ile tesis edilmesi kolay olmamıştır. Ancak İzzetbegoviç ve arkadaşları demokratik sistemin kurulması için öncü kişiler olmuşlardır. Günümüz dünyasında 'Bilge Lider' olarak anılan İzzetbegoviç'in siyaset açısından söylemlerinin ve eylemlerinin incelenmesi günümüz siyasetçilerinin ufkunu açması, siyasetin kali-

<sup>82</sup> Akın, *Çağa İz Bırakan Önderler*, 33.

tesini yükseltmesi ve sorun çözme yeteneğinden yoksun siyasi anlayışlara yeni perspektifler sağlaması açısından anlamlı bir çaba durumundadır.

### Kaynakça

- Akın, Mahmut Hakkı. "Aliya İzzetbegoviç'in Entelektüel Mirası". *Bağcılar Belediyesi Uluslararası Aliya İzzetbegoviç Sempozyumu Bildirileri* içinde, ed. Ö. H. Özalp ve K. Gültürk, 100-107. İstanbul: Etkin Ajans Ekim 2010.
- Akın, Mahmut Hakkı ve Faruk Karaarslan. *Aliya İzzetbegoviç Özgürlük Mücadelecisi ve İslam Düşünürü*. İstanbul: Pınar Yayınları, 2016.
- Akın, Mahmut Hakkı. *Çağa İz Bırakan Önderler*. İstanbul: İlke Yayıncılık, 2017.
- Baykan, Erdal. *Aliya Okumaları İslam Deklarasyonu*. Konya: Çizgi Kitabevi, 2016.
- Bolay, Süleyman Hayri. *Felsefe Doktrinleri ve Terimleri Sözlüğü*. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2013.
- Bora, Tanıl. *Bosna Hersek: Yeni Dünya Düzeninin Av Sahası*. İstanbul: Birikim Yayınları, 1993.
- Cevizci, Ahmet. *Felsefeye Giriş*. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2014.
- Düzgün, Şaban Ali. "Aliya ve Kurucu İrade Olarak İslam". *Bağcılar Belediyesi Uluslararası Aliya İzzetbegoviç Sempozyumu Bildirileri* içinde, ed. Ö. H. Özalp ve K. Gültürk, 84-90. İstanbul: Etkin Ajans, 2010.
- Eliaçık, Recep İhsan. *Aliya İzzetbegoviç Yenilikçi Müslüman Düşünürler Dizisi 2*. İstanbul: Tekin Yayınevi, 2016.
- Erkilet, Alev. "Özgürleştirici Bir Lider: Aliya". *Bağcılar Belediyesi Uluslararası Aliya İzzetbegoviç Sempozyumu Bildirileri* içinde, ed. Ö. H. Özalp ve K. Gültürk, 112-116. İstanbul: Etkin Ajans, 2010.
- İsakoviç, Zehrudin. "Aliya İzzetbegoviç 1925-2003 Biyografisi". *Hece Aylık Edebiyat Dergisi* 229 (2016): 173-218.
- İzzetbegoviç, Aliya. *Bosna Mucizesi-Konuşmalar*, çev. Fatmanur Altun ve Rifat Ahmedoğlu. İstanbul: Yöneliş Yayınları, 2003.
- İzzetbegoviç, Aliya. *İslam Deklarasyonu*, çev. Sanela Crnovrsanin ve Mirela Crnovrsanin Kurtali. İstanbul: Yarın Yayınları, 2016.
- İzzetbegoviç, Aliya. *Doğu Batı Arasında İslam*, çev. Salih Şaban. İstanbul: Klasik Yayınları, 2017a.
- İzzetbegoviç, Aliya. *Özgürlüğe Kaçışım-Zindandan Notlar*, çev. Hasan Tuncay Başoğlu. İstanbul: Klasik Yayınları, 2017b.
- İzzetbegoviç, Aliya. *Tarihe Tanıklığım*, çev. Alev Erkilet, Ahmet Demirhan ve Hanife Öz. İstanbul: Klasik Yayınları, 2017c.
- İzzetbegoviç, Aliya. *Konuşmalar*, çev. Fatmanur Altun ve Rifat Ahmetoğlu. İstanbul: Klasik Yayınları, 2017d.
- İzzetbegoviç, Aliya. *Köle Olmayacağız*, çev. Rahman Ademi. İstanbul: Fide Yayınları, 2017e.
- Jerkovic, Adamir. "Aliya Machiavelli'ye Karşı". *Bağcılar Belediyesi Uluslararası Aliya İzzetbegoviç Sempozyumu Bildirileri* içinde, ed. Ö. H. Özalp ve K. Gültürk, 34-38. İstanbul: Etkin Ajans, 2010.
- Kala, Enes, Muhammet. "İzzetbegoviç ve Sartre'da Tek Kavram İki Pergel: İki Farklı Özgürlük Tasavvuru." *Hece Aylık Edebiyat Dergisi* 229 (2016): 385-405.
- Kapani, Münci. *Politika Bilimine Giriş*. Ankara: Bilgi Yayınevi, 2001.
- Küçükalp, Derda. *Siyaset Felsefesi*. Bursa: Dora Basım-Yayın, 2016.
- Öz, Asım. *Aliya İzzetbegoviç Geleceği Yenilemek*. İstanbul: Pınar Yayınları, 2017.
- Şerif, Fatih Ali Hasaneyn Muhammed. *Bilinmeyen Aliya*, çev. Ali Cançelik. İstanbul: Şule Yayınları, 2018.
- Tekin, Cemile Haliloviç. *Bosna-Hersek Devleti 1991-2011*. Konya: Çizgi Kitabevi, 2012.
- Turan, Erol. *Siyaset*. Konya: Palet Yayınları, 2017.
- Türk Dil Kurumu Sözlükleri*. "Siyaset". 01.11.2019 tarihinde erişildi. <https://sozluk.gov.tr/?kelime=siyaset>
- Ülger, İrfan Kaya. *Yugoslavya Neden Parçalandı? Balkan Dramının Perde Arkası*. Kocaeli: Umuttepe Yayınları, 2016.
- Ünal, Halil. "Adil Savaş ile Adaletsiz Barış Arasında Aliya İzzetbegoviç". *Hece Aylık Edebiyat Dergisi* 229 (2016): 118-125.
- Yorulmaz, Hüseyin. *Bilge Lider Aliya İzzetbegoviç*. İstanbul: Hat Yayınevi, 2015.

**Başvuru:** 06.09.2019

**Kabul:** 21.09.2019

**Atıf:** Öz, Yusuf. "Skepticism, Grammatical Criteria, and Politics in Stanley Cavell". *Temaşa Felsefe Dergisi* 12 (2020): 17-30.

# Skepticism, Grammatical Criteria, and Politics in Stanley Cavell<sup>1</sup>

Yusuf Öz<sup>2</sup>

ORCID: 0000-0001-7459-5009

## Abstract

Stanley Cavell reads Ludwig Wittgenstein's *Philosophical Investigations* as a collection of philosophical responses to the threat of skepticism. However, he criticizes the widely held anti-skeptical interpretations of Wittgenstein for reducing the problem of skepticism to an intellectual riddle to be solved. Cavell claims that Wittgenstein's arguments do not defeat the skeptical threat but reveals what he calls 'the truth of skepticism' according to which our relation to the world as language users cannot be reduced to that of mere knowing. The truth of skepticism points to political and social dimensions of the threat of skepticism which are ignored in both skeptical and anti-skeptical arguments. Cavell shows how skepticism is a form of epistemological mistrust towards politically and socially established grammatical criteria. The skeptic totally repudiates the epistemic authority of grammatical criteria, and the anti-skeptic endorses it unconditionally. Cavell criticizes both of them for ignoring language users' moral and political participation in the formation of grammatical criteria. He refers to Jean-Jacques Rousseau's social contract theory to discuss the moral and political dimensions of language users' relations to grammatical criteria, and argues that the vulnerability of our grammatical criteria to the skeptical threat is not a deficiency as the skeptic and the anti-skeptic seem to think alike, but an inherent condition of our speech acts.

**Keywords:** Stanley Cavell, Political Philosophy, Jean-Jacques Rousseau, Skepticism, Ludwig Wittgenstein

## Stanley Cavell'de Şüphencilik, Gramer Kriterleri ve Politika

### Öz

Stanley Cavell, Ludwig Wittgenstein'in *Felsefi Soruşturmalar* eserini şüphencilik tehdidine karşı verilen felsefi tepkiler toplamı olarak okur. Ancak şüphencilik'in çözülecek entelektüel bir bilmeceye indirgenmediği, şüphencilik'e karşı geliştirilen yaygın Wittgenstein yorumlarını eleştirir. Ona göre Wittgenstein'in argümanları şüphenci tehdidi defetmez, tersine, Wittgenstein'in argümanları dil kullanan varlıklar olarak dünyayla ilişkimizin yalnızca bir bilme ilişkisine indirgenemeyeceğini belirten 'şüphencilik'in hakikatini' ortaya çıkarır. Bu hakikat hem şüphenci hem de şüphencilik karşıtı argümanlarda ihmal edilen şüphenci tehdidin politik ve toplumsal boyutlarına işaret eder. Cavell şüphencilik'in politik ve toplumsal olarak inşa edilmiş gramer kriterlerine karşı geliştirilen epistemolojik bir güvensizlik olduğunu gösterir. Şüphenci argümanlar gramer kriterlerinin epistemolojik otoritesini tamamen reddederken, şüphencilik'e karşı argümanlar bu otoriteyi koşulsuz destekler. Cavell her ikisini de dil kullanıcılarının gramer kriterlerinin oluşumundaki ahlaki ve politik katılımlarını ihmal etmekle eleştirir. Cavell, Jean-Jacques Rousseau'nun toplumsal sözleşme kuramına referansla, dil kullanıcılarının gramer kriterleriyle ilişkilerinin ahlaki ve politik boyutlarını tartışır, ve gramer kriterlerinin şüphencilik tehdidi karşısındaki kırılganlığının şüphenci ve şüphencilik'e karşı argümanlarda anlaşıldığı gibi bir eksiklik olmadığını, tersine dil edimlerimizin içkin bir koşulu olduğunu savunur.

**Anahtar Kelimeler:** Stanley Cavell, Politik Felsefe, Jean-Jacques Rousseau, Şüphencilik, Ludwig Wittgenstein

<sup>1</sup> The following is an edited and modified chapter taken from my unpublished Ph. D. dissertation, *The Politics of Grammar: A Comparison of Wittgenstein and Foucault*, submitted in 2013 to Vanderbilt University Philosophy Department, Nashville US.

<sup>2</sup> Öğr. Gör. Dr., Yıldız Teknik Üniversitesi, İstanbul. ozyusuf5@gmail.com

## Introduction

In his seminal work, *The Claim of Reason*<sup>3</sup>, Stanley Cavell takes the question of skepticism, or rather in his own words the threat of skepticism, to be the central theme of modern philosophy, and accordingly he reads Wittgenstein's *Investigations* as a collection of responses to various claims of skepticism. The skeptic is dissatisfied with the ways objects and subjects are available and accessible in our ordinary practices and interactions. For the skeptic, the forms of availability and accessibility of objects and subjects in our ordinary practices cannot satisfy the standards of epistemic certainty and, therefore both things as objects and the other minds as subjects are, in reality, unavailable and inaccessible. At least in principle, a rigorous epistemic questioning cannot exclusively rule out the possibility that the object we reach out toward and the subject we interact with are mirages of our own making, because the linguistic forms that make our relationships to objects and subjects possible are not sound in terms of our epistemic standards for certainty.

According to Cavell, Wittgenstein's philosophical inquiries into the grammar of ordinary language do not defeat the threat of skepticism. As we know and recognize the world in language and by grammatical criteria, our claims (of knowledge and reason and morality) are infinitely vulnerable to the doubts of the skeptic. Cavell thinks that the undefeatability of the skeptic's claims reveals what he calls 'the truth of skepticism', or 'the moral of skepticism' "namely, that the human creature's basis in the world as a whole, its relation to the world as such, is not that of knowing, anyway not what we think of as knowing."<sup>4</sup> Knowledge of the world, by itself, cannot sustain our relationship to the world. In this sense, Cavell understands the skeptical impulse as an anxious philosophical response to an over-intellectualization of our relations with the world and to each other. In short, when language users' relations to the world are reduced to language users' epistemic capabilities and consequently to structures of knowledge, the skeptical impulse invades the field of thought uncontrollably.

### 1. Skepticism Reformulated

Cavell thinks that the message of the skeptical impulse can be understood in two ways. The skeptical conclusion 'We cannot know that the world exists' can be a premise to two opposing arguments. One can deduce that "we cannot know the world exists, and hence that perhaps there isn't one."<sup>5</sup> This argument is motivated by the historical disappearance of some sources of (mostly traditional and religious) authority that used to establish our mode of relationship to the world. For Cavell, their disappearance and the empty space they left behind amounts to a feeling of the 'loss of the presentness'. Accordingly, when the epistemic authority fails to stand behind the claim that the world exists, this failure is taken to be the absence of the world itself by those who believe that the epistemic form (the form of the object of knowledge) is the only available and accessible form of existence for human beings. The loss of the presentness projects itself, in empiricist and rationalist strains of skeptical philosophy alike, as the crisis of the knowing subject the certainty of whose perception by the senses is in question. The world starts emerging as something outside, and the possible human connections with it appear to be established on the grounds of whatever we perceive through the senses. Yet, the 'shocking' realization, what Kant calls a scandal, is that the world that is present to the senses is not the world we ordinari-

<sup>3</sup> Stanley Cavell, *The Claim of Reason: Wittgenstein, Skepticism, Morality, and Reason* (Oxford: Oxford University Press, 1979).

<sup>4</sup> Cavell, *The Claim*, 241.

<sup>5</sup> Stanley Cavell, *Must We Mean What We Say: A Book of Essays* (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), 324.

ly have and share with each other. This is because “the presentness achieved by certainty of the senses cannot compensate for the presentness which had been elaborated through our old absorption in the world.”<sup>6</sup>

Cavell thinks, however, that the critical content of the skeptical impulse can be revealed only when we interpret its message the other way around. The conclusion of the skeptical argument, “we cannot know that the world exists”, can be a premise of the equally rational conclusion that “[the world’s] presentness to us cannot be a function of knowing.”<sup>7</sup> Reformulated in this manner, what the skeptic expresses is no longer an epistemic crisis in our knowledge claims, but a manifestation of the crisis in the ways we connect to the world and to other language users. In this sense, for Cavell, skepticism is a call for philosophy to articulate ways other than knowing in which we relate to the world and to the other language users. Cavell takes Wittgenstein’s concept of form of life to be the central therapeutic concept that relates the world and the mind. “In Wittgenstein’s view the gap between mind and the world is closed, or the distortion between them straightened, in the appreciation and acceptance of particular human forms of life, human ‘convention’.”<sup>8</sup> Accordingly, Cavell says that “the world is to be accepted; as the presentness of other minds is not to be known, but acknowledged.”<sup>9</sup> One does not accept the existence of the world as such, just for the sake of accepting it. Only by accepting a form of life, can one accept the existence of the world. The world must be given, before it becomes a subject for our philosophical inquiries into its existence or non-existence. This means that only in a certain form of life can the skeptic voice communicable claims about the existence of the world. Thus Cavell urges us to look at the form of life that gives the skeptic a world the existence of which can be refuted based on what we can know about it.

What can be the mode of acceptance of the world that is not offensive to our epistemic capabilities? For Cavell, the mind is stuck in a world whose presentness is apparent and cannot be rejected in the ordinary experience of language users. Yet, the presentness of the world cannot be supported and sustained within the frames of our structures of knowledge. In this context, Cavell refers to Kant’s concept of the thing-in-itself to exemplify a philosophical mode of acceptance. In his understanding of Kant, the thing-in-itself is not an ontological enigma, but a description of the conditions of saying something about the world.

The reason we cannot say what the thing is in itself is not that there is something we do not in fact know, but that we have deprived ourselves of the conditions for saying anything in particular. There is nothing we cannot say. That doesn’t mean that we can say everything; there is no everything to be said. There is nothing we cannot know. That does not mean we can know everything; there is no everything, no totality of facts or things, to be known.<sup>10</sup>

Accepting that the world exists means acceptance of a form of life. In this sense, when we accept that the world exists we accept a particular world which is given to us as having a history established in a form of life. The skeptic desires to say something without saying anything particular that would reveal the space- and time-bound context from which she speaks. Cavell’s point in referring to Kant is that the limitations that the skeptic takes to be the failure of our knowledge are what make our speech, and hence, knowledge possible. In the same fashion, Cavell thinks that there is a positive message in Kant’s insight about the limits of knowledge.

<sup>6</sup> Cavell, *Must We*, 323.

<sup>7</sup> Cavell, *Must We*, 324.

<sup>8</sup> Cavell, *The Claim*, 109.

<sup>9</sup> Cavell, *Must We*, 324.

<sup>10</sup> Cavell, *The Claim*, 239.

The limitations of our epistemic capacity points to the fact that “there are human capacities and responsibilities and desires which reveal the world but which are not exhausted in the capacity of knowing things.”<sup>11</sup>

Cavell describes an encounter between a ‘thing’ and a philosopher who tries to transcend the appearance of it to capture its existence, She wonders about the thing’s solitary existence when she is not there to experience it. She wants to have knowledge of it outside its mode of presentness to her, as if the mode of presentness of the thing (its place in time and space, its shape and color, its name, its size, in short everything that we can say about it) is external to it. She says: “*That* – that thing there – is what it is. It *is*, in itself, none of the things we *say* it is. It escapes language in the end.”<sup>12</sup> For Cavell, what the philosopher problematizes is not exactly the existence of the thing, but rather its accessibility: “...It is *there*, all right, but inaccessible.”<sup>13</sup> The philosopher cannot reach the thing present right before her eyes, not because the distance between the thing and her experience of the thing is impassable, but because whenever she makes an attempt to reach the thing, the distance between her and the thing collapses, making it impossible for the philosopher to distinguish the thing from her experience of it. The philosopher thinks that there is a lack in her experience of the thing, because the thing ‘escapes language in the end.’ However, what lacks in her experience is not the (full) presentness of the thing, but her acceptance of the conditions of its presentness. The presentness of the thing requires not only the sheer physical existence of it but also the interests, desires, and responsibilities of the philosopher. When she withholds her investment in the thing, she cannot maintain its existence in her experience. As we will see below, the lack of acceptance is a manifestation of her distrust to the grammar of her language.

## 2. Skepticism and Grammatical Criteria

At the heart of Cavell’s discussion of skepticism lies the issue of grammatical criteria that govern applications of our concepts in different contexts. The skeptic questions the validity and correctness of the statements of facts we express in language. She does not question the validity and correctness of any specific claims we make about the world, but the possibility of making any claims about the world as such. She asks on what grounds we could be certain in believing that any stated fact actually exists in the world. In the mind of the skeptic, there is an unbridgeable gap between the world and the statements we make about the world.

One might argue at this point that Wittgenstein’s approach to grammatical criteria satisfies the skeptic’s demands for certainty. If someone who appears to be in pain meets our grammatical criteria for cases in which we legitimately apply our concept of pain, then, she is in pain beyond any doubt. In other words, we cannot legitimately play the language game of doubting the existence of something such as the tomato sitting on the table before my eyes or the pain of someone who is wincing, when the relevant context meets the grammatical criteria for the relevant concept. It is perfectly possible that the tomato on the table could be an illusion, and the person who is wincing could be an actor rehearsing for a role. But mistaking the mirage of a tomato for a real one and a rehearsal of pain behavior for the real pain are possible only if there are contexts in which we correctly assert that there is a tomato on the table or someone is in pain. In short, if it is possible to apply the wrong concept in a given context, then, it must be possible to apply the right one. The skeptic might reply

<sup>11</sup> Cavell, *The Claim*, 54.

<sup>12</sup> Cavell, *The Claim*, 238.

<sup>13</sup> Cavell, *The Claim*, 239.

that her point is not about the application of the wrong concept in a given context, but the applicability of any concept at all. Yet, questioning the applicability of each and every possible concept is questioning the possibility of any possible speech including the skeptic's own voice. In this sense, the skeptic's arguments against the applicability of all of our concepts are self-defeating, because they undermine the possibility of playing any language game, including that of doubting. If doubting the certainty of our knowledge claims is possible, then certainty must exist as a possibility.

Instead of taking sides between the skeptic and the anti-skeptic arguments, Cavell develops voices of acknowledgement as a philosophical response to both the skeptic and the anti-skeptic. He starts with Wittgenstein's statement that "if language is to be a means of communication there must be agreement not only in definitions but also (queer as this may sound) in judgements."<sup>14</sup> For Cavell, this statement means that "only a creature that *can* judge of value *can* state a fact."<sup>15</sup> The possibility of making a statement of fact depends on our capability of judging, which is, in Cavell, language users' ability to use grammatical criteria in appropriately projecting words to different contexts. In using language, we judge whether the context is within the range of projection that the concept we use can sustain. This, in return, means that the language user's ability to state a fact requires her to be a member of a normative community. Because the individual language user acquires language by acquiring the grammatical criteria of such a normative community, the grammatical criteria of the normative community precede, both logically and chronologically, the individual language user's speech acts. However, for Cavell, the normative community is not a static whole, but a historically rooted network of attunements among various language users. Language users, Cavell claims, leap from one context to another by projecting words into different contexts, and whether a language user's leap is too far or too short is a matter of attunement with the relevant members of the normative community. The force behind the grammatical criteria is the collective attunement among the members of a linguistic community. In this sense, the question of meaningfulness or meaninglessness of a speech act is a question about whether the normative community recognizes and acknowledges its own voice in the speech of the individual language user and whether the individual language user is able to express herself in the voice of her normative community. This is why the individual language user's meaning claims are claims to be a member of a certain community. In principle, all speech acts are only meaning *claims* pending confirmation or rejection by the relevant language user(s) the speech act is directed to.

Needless to say, this vision of language and its relation to the world does not satisfy the skeptic. On the contrary, it seems to confirm the skeptic's worry that our words do not reach out to the world, and instead, they get stuck circulating in our communicative exchanges. In the skeptic's mind, what we take to be statements that describe how things are in the world express nothing but historically contingent judgments about the world upon which our normative community happens to agree. In this sense, when the skeptic refuses to share our convictions about the identity or the existence of a thing, what she actually refuses is the binding force of our criteria that make our judgment about the identity and the existence of the thing possible. Notice that the skeptic does not question if we apply the appropriate criteria in our judgment. Her worry is that any set of criteria is appropriate as long as it is shared and agreed upon by all relevant language users. It is possible to repudiate the authority of these criteria, because the binding force of grammatical criteria stem from the

<sup>14</sup> Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, trans. G. E. M. Anscombe (Oxford: Blackwell Publishers, 1997), 242.

<sup>15</sup> Cavell, *The Claim*, 15.

contingent (i.e. space and time bound) fact that at a certain moment in history and a certain place in the world, members of a normative community share them.<sup>16</sup> What the skeptic is dissatisfied with is the worldly and contingent character of the binding force of grammatical criteria which offers intelligibility only for and to a particular normative community, but not intelligibility of the world independently from what the members of the normative community say about it.

### 3. Grammatical Criteria and the Making of a World

In Cavell's portrayal of skepticism, grammatical criteria emerge as the central target of skeptical arguments. He claims that our grammatical criteria do not have immunity on rational grounds against the claims of the skeptic. However, for Cavell, the vulnerability of our grammatical criteria is not a defect of our language. On the contrary, what makes our language vulnerable to the claims of the skeptic is precisely what makes it tightly systematic and incredibly flexible at the same time. To elucidate the vulnerability of grammatical criteria in Wittgenstein, Cavell provides random instances of the ordinary uses of the notion of criterion in various contexts such as a diving competition, the policy of admission in a university, a history book, etc. Relying on these instances, he defines what the concept of criterion means:

... criteria are specifications a given person or group sets up on the basis of which (by means of, in terms of which) to judge (assess, settle) whether something has a particular status or value. Different formulations bring it closer to other regions of Wittgenstein's surface rhetoric: Certain specifications are what a person or group mean by (what they call, count as) a thing's having a certain status; the specifications define the status; the status consists in satisfying those specifications.<sup>17</sup>

Wittgenstein's use of the concept of criterion is both similar and dissimilar to the uses of the concept in these examples. Cavell asks us to pay attention to the differences between the ordinary uses of the concept of criterion and Wittgenstein's grammatical criteria to elucidate what is at stake in Wittgenstein's discussion.

Cavell identifies three such differences:

(i) Most of the time, our ordinary uses of the concept of criterion differ from the concept of standard. Standards determine to what extent the relevant criteria are satisfied. In Wittgenstein's grammatical criteria, there is no "separate stage at which one might, explicitly or implicitly, appeal to the application of standards. To have criteria, in this sense, for something's being so is to know whether, in an individual case, the criteria do or do not apply."<sup>18</sup> In the example of diving competition, judges are obliged to apply some standards to determine how well the diver enters into the water. They express their judgments in the grades they give to each diver. Their grades are expected to differ over how well each diver satisfies the standards of an excellent dive. However, judges cannot differ from each other "over whether excellence of entry into the water is a criterion of the excellence of a dive."<sup>19</sup>

<sup>16</sup> For Cavell, the truth of skepticism is also the truth of human finitude. The skeptic's discovery of the time and space bound character of our language and knowledge is also the discovery of human finitude. The skeptic's refusal of grammatical criteria is due to her inability to come to terms with her finitude. In order to render our finitude intelligible, she demands knowledge of it. The Wittgensteinian philosophical therapy is to show that the appropriate response to render our finitude intelligible is the acknowledgement of it.

<sup>17</sup> Cavell, *The Claim.*, 9.

<sup>18</sup> Cavell, *The Claim.*, 13.

<sup>19</sup> Cavell, *The Claim.*, 12.



(ii) In the ordinary uses of the concept of criteria, the object in question is a known object from the very beginning. In these cases, the point of applying criteria is to evaluate the object and assign status and ranking to it. In Cavell's example of the university admission policy, the criteria provide grounds to evaluate qualities of students on a consistent basis, but they do not give rise to the question what is subsumed under the concept of student. Wittgenstein's grammatical criteria do not provide such evaluative parameters, but they specify conditions under which something is legitimately subsumed under a concept. In this sense, "in using ordinary or official criteria we *start out* with a known kind of object whereas in using Wittgensteinian criteria we *end up* knowing a kind of object."<sup>20</sup>

(iii) In the ordinary ways we use the concept of criteria, the authority that establishes and applies the relevant criteria is an easily recognizable specialized agency in the form of an institution, a group of people, or a knowledgeable person. This also means that the source of authority that is responsible for establishing and application of criteria is also the source of authority that is able to change relevant criteria and their application when, for various reasons, such a change is required or desired. In Wittgenstein's discussions of grammatical criteria, the authority is always the ordinary language user who is authorized by the mere fact that she is a competent speaker. The individual language user neither determines nor applies the criteria by herself, and therefore her authority resides in her linguistic relations to a normative community which sets the grammatical criteria and responds to their applications either affirming or rebuffing. As opposed to ordinary criteria, Wittgenstein's criteria are deeply rooted in the history and organization of the normative community, and therefore changes in them are not a matter of a decision made by a visible and recognizable agency, but basically a matter of historical events and shifts in the organization of the relations within the normative community.

Cavell's discussion of the differences between ordinary uses of the concept of criteria and Wittgenstein's criteria points to the former's function of identification and the latter's place in constructing our ordinary world. Hence, for him, Wittgenstein's criteria are grammatical criteria in the sense that they "do not relate a name to an object, but various concepts to the concept of that object."<sup>21</sup> Wittgenstein's criteria are coordinates of a concept within the conceptual space. The everyday uses of the concept of criterion are more about what occupies an already given and known conceptual space at a certain moment, whereas Wittgenstein's grammatical criteria are what unfold the conceptual space as such. Therefore when

...you do not know the grammatical criteria of Wittgensteinian objects, then you lack, as it were, not only a piece of information or knowledge, but the possibility of acquiring any information about such objects überhaupt; you cannot be told the name of that object, because there is as yet no *object* of that kind for you to attach a forthcoming name to: the possibility of finding out what it is officially called is not yet open to you.<sup>22</sup>

For Cavell, the capability to use a concept competently and the capability to recognize an object under a concept are based on the same capacity to be absorbed in a form of life. The emergence of an object in our lives means putting new marks and limits in our conceptual space. These new marks and limits are made possible by prior marks and limits which are sustained and maintained by a certain form of life.

<sup>20</sup> Cavell, *The Claim.*, 16.

<sup>21</sup> Cavell, *The Claim.*, 76.

<sup>22</sup> Cavell, *The Claim.*, 77.

#### 4. Grammatical Criteria and Politics

Objects emerge in our world only in a shared social space, and the shared social space is made possible by our shared judgments. In other words, our agreement in judging what kind of an object a thing is is the ground on which the object in question has a place in our world. In Cavell's questioning the character of our agreement, the political dimensions of our ordinary world start emerging. He establishes parallelisms between social contract theories and Wittgenstein's idea of agreement according to which our capability and capacity to use language have indispensable political dimensions. This, in return, means that our capacity and capability to think, imagine, and act politically have fundamental indispensable grammatical dimensions.

Grammatical criteria are binding to the members of a normative community that establishes them and controls their application in various linguistic contexts. Grammatical criteria order and classify the human surrounding and render it a shared habitable world. At the same time, it is also grammatical criteria that tell what justice is, what equality is, and what beauty is. In this sense, as much as grammatical criteria project our interests, needs, and desires to our surrounding, they also project our struggles, agonies, and discontents. Cavell claims that Wittgenstein's ordinary language philosophy points to 'us', the competent language users, as a normative collective that establishes grammatical criteria and has authority on their applications. "It is for [Wittgenstein], always *we* who 'establish' the criteria under investigation."<sup>23</sup> But who is this 'we' that pervasively exists in the voice of each and every language user? And what does it have to do with politics?

To answer these questions, I start with a passage by Cavell which explains what 'the claim of reason' is.

The philosophical appeal to what we say, and the search for our criteria on the basis of which we say what we say, are claims to community. And the claim to community is always a search for the basis upon which it can or has been established. I have nothing more to go on than my conviction, my sense that I make sense. It may prove to be the case that I am wrong, that my conviction isolates me, from all others, from myself. That will not be the same as a discovery that I am dogmatic or egomaniacal. The wish and search for community, are the wish and search for reason.<sup>24</sup>

'The philosophical appeal to what we say' is a trademark of ordinary language philosophy. In a more or less standard understanding of ordinary language philosophy, the emergence of philosophical problems is due to the philosopher's use of our ordinary concepts outside their appropriate contexts, which thereby exceeds the effective range of their application. Because our ordinary concepts fail to reach the aims the philosopher has established, the philosopher tries to compensate by establishing philosophical concepts like the essence, the universal, and the form. However, they only bring more philosophical puzzlements in train. Against this movement, the task of ordinary language philosophy is to show that what seems to be the failure of our ordinary concepts is, in fact, the failure of the philosopher to come to terms with our predicament as language users. Ordinary language philosophy, in this sense, shows to the philosopher that her established philosophical aims are phantasmatic expressions of her philosophical frustrations and her philosophical concepts are pointless efforts to avoid facing human finitude.

What distinguishes Cavell's account of ordinary language philosophy is that he finds it problematic, and indeed patronizing, to ask the modern philosopher (who is always the skeptic in Cavell) to come back to the

<sup>23</sup> Cavell, *The Claim.*, 18.

<sup>24</sup> Cavell, *The Claim.*, 20.

terrain of the ordinary, to recognize, acknowledge, and conform to the authority of the ordinary, as if the terrain of the ordinary and its authority were not the origins of the skeptical questions in the first place. In short, Cavell accepts that the skeptical perspective is a result of a metaphysical exile where the modes of the binding authority of the ordinary cannot respond to our inquiries. Yet, the skeptical demand is not a call to prove and re-prove that the metaphysical exile is not habitable by language users. The skeptic herself would be the first to declare the inhabitability of the metaphysical exile. Rather, the skeptical demand is to reconsider the habitability of the ordinary. The invitation (the call) to the skeptic to return to the ordinary, as if the ordinary were peacefully free from philosophical questions, does nothing but cause the skeptic to recite her well established arguments that have sent her to her metaphysical exile in the first place. Cavell sides with the skeptic and expresses his protest:

The skeptic does not gleefully and mindlessly forgo the world we share, or thought we shared; he is neither the knave Austin took him to be, nor the fool the pragmatists took him for, nor the simpleton he seems to men of culture and of the world. He forgoes the world for just the reason that the world is important, that it is the scene and stage of connection with the present; he finds that it vanishes exactly with the effort to *make* it present.<sup>25</sup>

The skeptic, then, is the tragic hero because, like the tragic hero's deeds, the skeptic's words cannot be redeemed by her community. As the irredeemability of the tragic deed is not an answer to the tragic question, but its cause, and as it reveals the conditions of redemption that refuse to accommodate the tragic deed, the failure of the ordinary to meet the epistemic demands of the skeptic reveals more about the demands of the ordinary on us than the demands of the skeptic. The skeptic's metaphysical exile is an avoidance of the demands of and consequent responsibilities to the ordinary. Acceptance of the existence of the world (or, at least, a world) is a demand of the ordinary and the skeptic refuses to meet this demand.

In a self-reflexive maneuver, instead of problematizing the voice of the skeptic which questions the legitimacy of the demands of the ordinary, Cavell problematizes the voice of the ordinary language philosopher. The first thing Cavell questions in the voice of the ordinary language philosopher with regard to the 'necessity' to accept the existence of the world is that she has unquestioned, and indeed unquestionable, confidence in her knowledge about how 'we' use our ordinary words in ordinary contexts. What is the source of her confidence? Cavell's point is that her confidence has nothing to do with her philosophical training and skills. The philosopher cannot claim to know more than any other language user knows about her language. All the philosopher can claim is that she looks more closely at, and demands more from, what we say. In other words, the degree of grammatical knowledge which is sufficient to be an ordinary language user is also sufficient to be an ordinary language philosopher. The criteria she voices belong to a normative community, and her confidence lies in her conviction that she can represent her normative community in voicing the criteria of her language. Even if she has never asked for and 'we' have never given her the right to speak for us (in the name of us), she is fully authorized in saying 'we say X, when...'. In this sense, the precondition to speak is to have the ability to speak for a normative community, and each and every competent speaker, either explicitly or implicitly, speaks claiming to be representing her normative community. In other words, communication between language users is their claims on each other to be representatives of the same normative community.

The individual language user's ability to speak in the name of her normative community relies on her conviction that when she formulates and reveals grammatical criteria she voices the agreement of her norma-

<sup>25</sup> Cavell, *Must We*, 323.

tive community. The authority with which she says ‘We say X, when...’ is the authority of the agreement among the members of her normative community. It is in this sense that Cavell defines philosophical appeal to grammatical criteria as a claim to community, and the skeptical appeal as a disclaim to community. In discovering and formulating grammatical criteria, the ordinary language philosopher makes a claim about the collective agreement about her normative community. According to Cavell, such grammatical claims *about* community have to be claims *to* community, because what is voiced is not a plain grammatical given, but our investment and commitment to the normative community. In this sense, when the ordinary language philosopher talks about a necessity to accept the existence of the world, it is a necessity to be in community with other language users. This is because the world, the existence of which is at stake in the discussion between the skeptic and the ordinary language philosopher, is a shared world the refusal of which has to mean withdrawal of our commitment to and investment in the sharing parties.

The possibility of the meaningful individual voice relies upon the confirmation of the relevant language users representing the normative community, to which the ordinary language philosopher makes a claim. If another philosopher disagrees with her grammatical claims about criteria, they have no ultimate authority to appeal to other than ‘us’. “If two are in disagreement they vie with one another for the same confirmation. The only source of confirmation here is ourselves. And each of us is fully authoritative in this struggle.”<sup>26</sup> For Cavell, such well established disagreements, i.e. struggles about what we ordinarily mean signifies not only an intellectual quarrel, but the fact that the disagreeing parties are dissatisfied and disappointed about the social space they share. The point is not that language users who share the same social space cannot disagree with each other about the meaning of words, or that such a disagreement cannot be expressed without fracturing the social ground both parties stand on. It is that the social space and our meaning claims are mutually constructive of each other. We cannot keep disagreeing forever without repudiating the social bond. Furthermore, this means that the social space that makes our encounter with each other possible is itself possible on the basis of our acknowledging and recognizing each other’s authority in using words. What keeps us together, happily or unhappily, is the fact that we are authorized by the same grammar whose criterial structure is the common ground we stand on. In this sense, Cavell’s discussion of grammatical criteria is a discussion of sociality as such.

Cavell thinks that our calling grammatical criteria ‘our’ criteria depends not only on our ability to acknowledge them as such, but also on our ability to repudiate them. “If we could not repudiate them, they would not be ours, in the way we discover them to be, they would not be our responsibility.”<sup>27</sup> In this sense, the skeptic’s total repudiation of our criteria and the ordinary language philosopher’s total endorsement of them arrive by different paths to the same point of avoidance of the responsibility of ‘meaning what we say’. The skeptical and anti-skeptical positions with regard to grammatical criteria fail to accommodate the politics of knowing the world and of knowing each other. The skeptic claims that the presentness of the world is sustained and maintained by the ways we share it, and therefore what becomes intelligible through our acts of knowing is the ways in which we share the world, and not the world itself. The ordinary language philosopher protests that what we call knowledge is a way to share the world by having shared criteria, therefore the skeptic’s wish to know the world without sharing it is an impossible wish.

<sup>26</sup> Cavell, *Must We*, 18.

<sup>27</sup> Stanley Cavell, *In Quest of the Ordinary: Lines of Skepticism and Romanticism* (Chicago: University of Chicago Press, 1988), 5.

For Cavell, neither party takes our moral/political commitments into the consideration when they appeal to our grammatical criteria as a source of (dis)trust in knowing the world. Cavell, by contrast, evokes the place of the concept of agreement in social contract theories to describe the place of the normative community in our speech acts. At first sight, this is a surprising move because one can easily point to incommensurable elements between social contract theories and Wittgenstein's account of language. For example, as Cavell himself argues, in Wittgenstein, one cannot make a distinction between nature and convention in the forms of life language users have. For language users, the conventional is the natural and vice versa. In other words, our 'state of nature' is to be conventional. It is obvious that 'the state of nature' in social contract theories cannot be easily accommodated within a Wittgensteinian framework. Why does Cavell risk possible and plausible objections, and suggest that the concept of agreement in social contract theories is a good context to understand Wittgenstein's concept of agreement?

Cavell utilizes not so much the answers but the questions social contract theories pose to dismantle both the image of the normative community as a barrier to our knowledge claims and its image as a shelter for them. Our appeal to the criteria of our normative community is neither epistemologically void as the skeptic is anxious about, nor epistemologically ensuring as the ordinary language philosopher wishes for. The 'we' that resonates in our speech acts is not Descartes' deceiving devil, nor is it the Platonic realm of forms that substantiate our knowledge claims. The 'we' is a projection of our need to be in community with others. One important aspect of Wittgensteinian criteria is that they are mythic projections which emerge when we need an account of our judgments. We do not appeal to grammatical criteria to form our judgments. On the contrary, we appeal to grammatical criteria when there is a crisis in sharing our judgments. In this sense, criteria are to be discovered in our mythic projections of a 'we' that would rectify our judgments as well as who is included in (and excluded from) the projected 'we'. In this sense, the normative community is not the guarantor of the unity of our speech and of the validity of our knowledge claims. On the contrary, appeals to the normative community are indicative of how fragile the ways we share the world are and how capable language users are to disunite on their judgments.

In a normative community where the shared judgments among language users are total, and never lead to a crisis situation, the fact that they have shared judgments would be incomprehensible to the members of that normative community. Consequently, the issue of grammatical criteria would not be an intelligible object of philosophical inquiry. In Cavell's view, the working of our language excludes such an option. As mentioned before, Wittgenstein's criteria are inquiries into the possible relations we can establish among several concepts. Language use is projection of concepts into new contexts which is made possible by the capacity of our concepts to be combined with each other in different configurations. To be sure, the systematicity of the intra-conceptual relations is crucial to our use of language. However, a conceptual systematicity that cannot accommodate elasticity, and hence forces us to establish the same relations again and again would result in a stuttering speech that repeats itself forever failing to connect to the context it is directed to. The conditions of total agreement are the conditions of speechlessness. It is the elasticity of our concepts in combining with each other that allows the language user to communicate her own singular point by uttering words that are neither singular nor exclusively hers. The fact that there is always a possibility of rebuff points not only to the fragility of her meaning claim, but the fragility of the language user's relations to her normative community. The fragility of our relationship to our normative community is not an effect of our ability to say something new with old

words. On the contrary, our ability to speak something anew is an effect of the fragility of our relationship with our normative community. For Cavell, the openness of our shared judgments to repudiation is a fragility that enables us to be a part of the normative community as competent speakers whose speech acts are not the empty reproductions of accepted combination of words, but projections the range of which cannot be known *a priori*.

Cavell's philosophical interest in social contract theories, especially Rousseau's, is not due to their explanatory capacity with regard to social facts. Rather, Cavell takes them to be myths expressive of a 'we' to which we appeal to discover 'our' criteria. The concept of agreement in social contract theories is suggested as a philosophical response to a set of questions which are similar to the set of questions Wittgenstein responds to by offering the concept of agreement. The idea of a social contract is a solution to a problem.

How to find a form of association which will defend the person and goods of each member with the collective force of all, and under which each individual, while uniting himself with the others, obeys no one but himself, and remains as free as before. This is the fundamental problem to which the social contract holds the solution.<sup>28</sup>

One may interpret this question as pointing to the conditions of a form of politically justifiable 'obedience' which is only possible when a citizen follows the rules of the public realm simply by obeying herself. The conditions under which the social contract requires the citizen to obey must be the same conditions under which she is motivated to obey by her own reasoning. Understood in this way, social contract theories seek rational forms of obedience as the basis of a politics which promises social order as well as autonomy. However, Cavell thinks that the key question is not obeying but the possibility of disobeying: "Given the specific inequalities, and lacks of freedom and absence of fraternity in the society to which I have consented, do these outweigh the 'the disadvantages' of withdrawing my consent? This is the question the theorists of the social contract teach us to ask..."<sup>29</sup> Reformulated in this way, social contract theories show, on the one hand, how deeply a member of society is united with it. On the other hand, however, social contract theories put the society at a distance where the individual member is able to see it as an 'artifact' rendering it open for political interventions. As Wittgenstein's idea of agreement in searching for shared criteria evokes our responsibility in saying what we say, the idea of agreement on a social contract holds the consent-givers responsible for their consent. It is a myth that allows reformulation of our political responsibility for social interactions which we have found ourselves participating. The moral/political questions social contract theories pose have also an epistemological dimension, because the question how one can know herself becomes a question of how one can recognize a society as her own. In this sense the contract is not merely about political actors' interests but also their self-intelligibility.

Cavell thinks that Rousseau was the deepest among the social contract theorists because he did not claim to know how the state of nature was or how the leap from the state of nature to the civil life happened, if it ever happened. Rousseau, as opposed to Locke and Hume, is able to find a way to transform the liberal - utilitarian question into a public ethical/political question. Cavell argues that all Rousseau claims to know is his own relation to his society. Rousseau's 'philosophical datum' is that the individual members of a society can speak for it and vice versa, and, in this sense, the ordinary language philosopher, in her claim to speak of criteria in the name of her community, shares the same 'philosophical datum' with Rousseau. His philosophical aim is

<sup>28</sup> Jean-Jacques Rousseau, *The Social Contract*, trans. M. W. Cranston (New York: Penguin Classics, 1968), 60.

<sup>29</sup> Cavell, *The Claim*, 24.

to question how it is possible that the individual and society can mirror each other. In other words, in neither case is the aim to discover new facts about society. The social contract is an inquiry into the character of normative relations between the individual and her society. This is, for Cavell, the discovery of an original mode of knowledge, ‘...a way to use the self as access to the self’s society.’<sup>30</sup> Likewise, ordinary language philosophy shows that the language user’s authority to speak for herself and her authority to speak for us are indistinguishable from each other. Cavell claims that “the alternative to speaking for yourself politically, is not: speaking for yourself privately...The alternative is having nothing (political) to say.”<sup>31</sup> If I cannot recognize in the voice of the language user the voice of the community which I recognize as my own, she is not completely available and accessible to me as a competent speaker. By talking to me, she not only makes a claim to a community, but also a claim on me to belong to the community with her.

### Concluding Remarks

What Cavell finds intriguing in social contract theories is that each speech act directed to us gives us an opportunity to participate or repudiate to participate to the normative community in different forms, changing the very form of the normative community itself. This is because the normative community appealed to in our speech acts is not predetermined. The form of the normative community comes into being in a piecemeal fashion through our responses. This is why Cavell identifies the appeal to criteria as a ‘wish and search for community and reason’. When we engage in a conversation, our responses are indicative not only of what kind of a normative community we belong to, but also what kind of a normative community we wish to belong to. We may be total strangers and you may be just asking for directions to find a coffee shop. Or you may be a guardian repeating the disciplinary orders of the prison and I an inmate. In either case, the community we belong to together is not there until I respond to you. To be sure, neither of us knows who else belongs to that community. Yet, the form of our appeal to the community, (the form of our availability and accessibility to each other as competent speakers, is what shapes the form of community that comes into being in the medium of our mutual responsiveness to each other. The fact that we participate across our differences in the formation of the normative community shows that the binding authority of the normative community that demands us to be available and accessible is not uniform and homogeneous. My unwillingness or failure to respond to a request for directions to the coffee shop could be impolite at worst, while the unwillingness or failure of the speaking subject to respond, for instance, in a disciplinary context such as the military, the factory, the school, and the asylum may be defined as an act punishable by solitary confinement. By not responding, the subject both repudiates to participate to one normative community and simultaneously seeks and wishes for a resisting normative community.

<sup>30</sup> Cavell, *The Claim*, 26.

<sup>31</sup> Cavell, *The Claim*, 27 – 8.

### References

- Cavell, Stanley. *The Claim of Reason: Wittgenstein, Skepticism, Morality, and Reason*. Oxford: Oxford University Press, 1979.
- Cavell, Stanley. *In Quest of the Ordinary: Lines of Skepticism and Romanticism*. Chicago: University of Chicago Press, 1988.
- Cavell, Stanley. *Must We Mean What We Say: A Book of Essays*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- Rousseau, Jean-Jacques. *The Social Contract*, trans. Maurice William Cranston. New York: Penguin Classics, 1968.
- Wittgenstein, Ludwig. *Philosophical Investigations*, trans. Gertrude Elizabeth Margaret Anscombe. Oxford: Blackwell Publishers, 1997.



**Başvuru:** 13.11.2019**Kabul:** 22.12.2019**Atıf:** Işık, Sever. "Mitosa Karşı Logos ya da Dionysos'a Karşı Sokrates: *Tragedyanın Doğuşu*'nda Felsefe ve Sanat Karşılığı". *Temaşa Felsefe Dergisi* 12 (2020): 31-50

# Mitosa Karşı Logos ya da Dionysos'a Karşı Sokrates: *Tragedyanın Doğuşu*'nda Felsefe ve Sanat Karşılığı

**Sever Işık<sup>1</sup>**

ORCID: 0000-0002-8401-2353

## Öz

Felsefe/logos ve sanat/mitos çatışması düşünce tarihinin en kadim meseleleri arasında yer almaktadır. Söz konusu tartışmanın çerçevesi büyük ölçüde sanata karşı felsefenin safında olan Platon tarafından belirlenmiştir. Bu tartışmada Nietzsche açıkça sanatın safında yer alır. Platoncu hakikat anlayışına temelden karşı olmakla birlikte paradoksal olarak sanatın insan doğası ve evrenin gerçekliğini anlamak hususunda felsefeden daha derin bir hakikati yansıttığını düşünür. Ona göre sanatların en ideal örneği mitosa dayanan antik Yunan tragedyasıdır. Antik Yunanlılar sanat yoluyla yaşamı katlanılır kılmış ve üstesinden gelmeyi başarmışlardır. Sanata felsefe karşısında üstün bir konum biçen filozofa göre insan, sanat aracılığıyla yaşamı sürekli olarak dönüştürme ve yeniden yaratma imkânına sahiptir. Ancak Sokrates'in mitosun yerine logosu geçirmesi sanatın ölümüyle sonuçlanmıştır. Sanatın ölümü ve felsefi düşüncenin egemen oluşu bugün zirve noktasına varan dekadansın başlangıcı olmuştur. Yaşamı aklın tiranlığına tabi kılan felsefe, yaşamı olumsuzlayarak değerden düşürmüştür. Dolayısıyla sanat ve felsefenin karşıt oluşu konusunda Nietzsche, Platon ile uyum içindedir. Ancak Nietzsche, "müzik yapan Sokrates" imgesi aracılığıyla felsefe ve sanatın birlikteliğine duyulan bir umudu taşımakta ve bu tartışmayı aşmayı düşünmektedir. Sanat ile felsefeyi birleştirecek olanlar ise "geleceğin filozofları" olacaklardır.

**Anahtar Kelimeler:** Mitos, Logos, Tragedya, Sokrates, Platon, Şiir, Dionysos, Apollon

## Logos Against Mythos, or Dionysus Against Socrates: The Opposition Between Philosophy and Art in *The Birth of Tragedy*

### Abstract

The opposition between philosophy/logos and art/mythos has always been one of the most ancient conflicts. Plato who stands against the art has determined the very parameters of the given conflict. Regarding with the debate, Nietzsche vehemently favours the art. Paradoxically, Plato also argues that the art reveals more intricate truth about the universe and the human nature than philosophy reveals. For him, the ancient Greek tragedy which relies on the mythos is the most ideal token of arts. The ancient Greeks make life more bearable and overcome life through art. Nonetheless, Socrates' replacing mythos with logos causes the death of art. The death of art and the triumph of philosophical thought bring about the peak of decadence. Philosophy disapproves life by subjecting life to the tyranny of logos. Thus, Nietzsche and Plato cohere with each other on the idea that art and philosophy compose an opposition. Yet, Nietzsche hopes for the more by conceiving the possibility of "music-making Socrates" which represents the harmony between art and philosophy.

**Keywords:** Mythos, Logos, Tragedy, Socrates, Plato, Poetry, Dionysus, Apollo

<sup>1</sup> Dr. Öğr. Üye. Gaziantep Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü, severquista@gmail.com

## Giriş

Felsefe ile sanatın çatışması ya da çekişmesi uygarlık tarihinin en kadim ve sonuca bağlanmamış problemlerinden biri olagelmıştır. Esas olarak hakikatin kökeni, imkânı ve temsiline dair *mitos* ile *logosun* çekişmesi olan bu çatışmanın tarihi boyunca logosu temsil eden felsefe ile mitosunu temsil eden sanat lehine veya aleyhine bazen taban tabana zıt görüşler ileri sürülmüş bazen de ikisini uzlaştırma yoluna gidilmiştir. Bu karşıtlıkta felsefi etkinlik, kendisini hakikatin, logosun, aklın ve akli olanın, teorinin, kavramsal ve aşkın olanın temsiliyle tanımlarken rakip ve hasım olarak gördüğü sanatı ise mitosun, muhayyilenin, kurgusal, duyumsal ve içkin olanın temsiline indirgemıştır. Buna mukabil sanat cephesi de karşı bir saldırıyla felsefeyi kurgusal olmakla, hakikati/varlığı parçalamakla, ona doğrudan, aracısız ulaşma imkânının olmayışıyla ve aklın tiranlığına tabi kılarak yaşamın sahiciliğini yok etmekle suçlamıştır. Gerçekte hem logos ve hem de mitos köken olarak “söylemek”ten ve “anlatmak”tan kaynaklansa<sup>2</sup> da felsefi yaklaşımda logos, hakikate/ideale dair bir söylem iken, mitos gölgelere/taklitlere dair söylemdir/söylencedir; ya da tersi. Tarih boyunca kavganın tarafları kendi çağlarının teşhisine bağlı olarak bir diğer tarafı suçlu bulup mahkûm etmiştir. Çoğunlukla şairlerin tahkim ettiği sanat safı, soyut, spekülâtif, rasyonalist düşünceyi/düşünmeyi; filozofların teşkil ettiği cephe ise sanatın kökeni olan muhayyileyi/imelemi krizin ve yıkımın sebebi olarak görmüştür. Söz konusu iki taraf biteviye birbirine üstünlük iddia ederken üçüncü bir kesim/taraf (bazı dinler ve düşünürler) sanat ve felsefeyi bütünlük içinde ele alarak bu tartışmayı aşmayı ve çözüme kavuşturmayı denemiştir. Felsefeye, özellikle Sokratesçi/Platoncu felsefeye karşı şiddetli bir şekilde taarruza geçerek sanata felsefe karşısında öncelik ve üstünlük tanısa da Nietzsche’nin de hayali budur; “müzik yapan Sokrates”, ya da şiir gibi/şeklinde felsefe yapmak/yazmak. “Şair ritmin arabası üzerinde şenlikle götürür düşüncelerini”<sup>3</sup> diyen Nietzsche’nin *magnum opus*’u *Böyle Buyurdu Zerdüşt* bu arzunun gerçeklik bulmuş halidir. Geleceğin filozofu Zerdüşt (Nietzsche) ise şair-filozoftur.

Hakikati temin ve temsil iddiasındaki felsefe ve sanatın çekişmesinde tarihsel olarak mitos logosu önceliktir. Antiklerin bireysel ve toplumsal yaşamına yön veren şey esas olarak mitolojisi iken, “rasyonel hakikat soruşturması” olarak felsefe, mitosa ve ona istinat eden antik Yunan dini ile etik yaşamına bir itiraz olarak daha sonra ortaya çıkmıştır.<sup>4</sup> Sokrates, Platon’un *Devlet*’inin 10. kitabında bu çekişmeye felsefe ve sanat/şiir arasındaki eski bozuşma<sup>5</sup> diye atıfta bulunur ki bu da bize söz konusu çekişmenin çok daha öncesine uzanan kökleri olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla bu tartışma antik Yunanlılar için yeni bir mesele değildi. Bu kavganın tarihine bakıldığında Sokrates öncesi dönemde iki rakip savaşıdan muzaffer olan sanattır/şiiirdir. Şiir, insanın varlığı dile getirmesinin ve ifade etmesinin ilk aracı olmuştur. Gerçekte Homer gibi ilk şairler şeyleri mit formunda dile getirmişlerdir ki bu mitlerin kaynağı da tanrılardır. Ancak Xenophanes ile birlikte felsefe, şiire karşı bir saldırı gerçekleştirir ve mitolojik tanrılara karşı doğaya yönelir. Şeylerin/işlerin nasıl olduğuna dair bu rakip felsefi söylem, şairler tarafından dile getirilen tanrılara ilişkin geleneksel mitlerin ve hikâyelerin sorgulaması olarak ortaya çıkar. Dolayısıyla bu çatışmada ilk atış felsefe tarafından yapılmış

<sup>2</sup> Francis E. Peters, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, çev. Hakkı Hünler (İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2004), 208, 225-226

<sup>3</sup> Friedrich Nietzsche, *İnsanca Pek İnsanca*, çev. Cemal Atilla (İstanbul: Say Yayınları, 2003), 137.

<sup>4</sup> İronik bir şekilde antik Yunan’da felsefenin hakiki bir yaşam kılavuzu olarak sanatı saf dışı ederek onun yerini almasına benzer bir şekilde modern çağda da bilim, boş spekülasyon olduğu iddiasıyla felsefeyi kıyıya iterek hakikatin temsilcisi ve gerçek yaşam kılavuzu (en hakiki mürşit) olma iddiasıyla felsefenin konumuna yerleşmeye çalışmıştır.

<sup>5</sup> Platon, *Devlet*, çev. Sebahattin Eyüboğlu-M. Ali Cimcoz (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2000), 607b.

görünmektedir. Ancak bundan daha güçlü bir logosentrik karşı çıkış aşağıda üzerinde duracağımız Sokrates tarafından gerçekleştirilecektir. Felsefenin bu meydan okuyucu tavrına sanat cephesinden karşı atak Aristophanes tarafından gerçekleştirilir. Komedyen şair, *Bulutlar*'da şiir adına Sokrates'e saldırır. Oyunda yaşayan "en bilge insan" Sokrates, insani ilgi, tutku ve kaygılardan bihaber bir kişilik olarak sunulur.<sup>6</sup> Buna mukabil Platon ve Xenophon ise Sokrates'i şimdiye dek yaşamış en büyük bilge olarak sunarlar ki bu "insani bilgelik"<sup>7</sup> insana, onun ilgi ve kaygılarına bigâne olmayı değil, tüm varlıkların hakikatine ilişkin bir felsefi soruşturmayı içermektedir

Hiç şüphesiz felsefe ile sanat kavgasının tarihinde Sokrates'le birlikte Platon en önemli dönüm noktasını teşkil etmektedir. Öyle ki sonraki süreçte burada görüşlerini konu edineceğimiz Nietzsche dahil bu tartışmaya katılanların argümanları büyük ölçüde Platon'un *Devlet*'te dile getirdiği felsefe lehine sanat aleyhine olan argümanların yinelenmesi, geliştirilmesi, revizyonu ya da reddini içermektedir. Başka bir ifadeyle tartışmanın çerçevesi onun tarafından çizilmiştir. Platon, çok radikal bir şekilde felsefeyi logos, sanatı ise mitos ile özdeşleştirerek, bir değerini mutlak surette dışlayan faaliyetler olarak karşıt kutuplara yerleştirir. Felsefenin yurdunda onunla uyuşmayan, ona hizmetçi olmayan sanata yer yoktur. Yaşamı boyunca Batı'nın yaşadığı yozlaşmışlığı, Sokrates'le Platon'a dayandıran ve onların kaynağı olduğu Batı felsefi düşünce geleneğini yapı sökümüne uğratmaya çalışan Nietzsche de *Tragedyanın Doğuşu*'nda ilginç ve belki de ironik bir şekilde felsefenin sanat karşıtı bir faaliyet oluşu hususunda Platon ile uyuşur. Ona göre gerçekten Sokrates ile başlayan rasyonel felsefe geleneği sanat karşıtı bir mahiyeti haizdir. Felsefenin doğuşu ve sahneye çıkışı sanatın ölümüyle sonuçlanmıştır; yani, birinin varlığı diğerinin yokluğuyla neticelenmiştir.

Platon'un sanata yönelttiği eleştirilere biraz daha yakından bakmak Nietzsche'nin niçin Sokrates'i sanatın (tragedyanın) ölümünün müsebbibi olarak gördüğünü kavramamızı kolaylaştıracaktır.<sup>8</sup> Felsefeyi, başlangıçtan itibaren hakikate adanmış bir akli soruşturma eylemi, hakikate ulaşmanın ise ancak felsefi/burhani yöntemle mümkün olabileceğini düşünen filozof, sanatçıların hakikat ile ilişki kurmasını imkân dahilinde dahi görmez. Kendi epistemolojik anlayışının tabii neticesi olarak sanatı *mimesis* olarak tanımlayan filozofa göre sanatçının eseri taklidin taklidi olarak âdeta üçüncü dereceden bir varlığı (gölgenin gölgesini) temsil eder. Sanatçının bilgisi de hakikatten iki derece uzak olup bilginin en alt düzeyidir. Onun bilgisi doxa alanında yer alan *eikasia* yani *imgeleme* denk düşmektedir. Dolayısıyla onların bilgisi vehimlerden ve tahminlerden öte bir değer taşımamaktadır. Ayrıca sağlam bir bilgiye sahip olmayan sanatçılar onun nazarında sağlıklı bir ahlaki karaktere de sahip değildirler; onlar iyi bir yaşam için örneklik teşkil etmesi gereken ve öyle olan (kendilerinden kötülük gelemeyecek) tanrılardan dahi "dinsizce, ahlaksızca" kötü işler eyleyen gayri ahlaki bir düzene sahip varlıklar olarak bahsetmektedirler. Platon'a göre şairlerin, Tanrılara dair uydurduğu "inanmayacağımız

<sup>6</sup> Platon'un aktarımlarından anlaşıldığı gibi şiirin felsefeye şedit saldırısı zaman zaman hakarete dönüşmektedir. "Filozoflar hakkında "efendisine havlayan bu kancık köpek, budalaca gevezelik etmede herkesten üstün kişi, Zeus'a kafa tutan bu bilgin kafalılar sürüsü, züğürtlüklerinden düşünceleri bölük pörçük eden bu düşünce adamları". Platon, *Devlet*, 607b,c.

<sup>7</sup> Tim Wilson, *The Quarrel between Philosophy and Poetry*, [https://www.academia.edu/4029830/The\\_Quarrel\\_of\\_Philosophy\\_and\\_Poetry](https://www.academia.edu/4029830/The_Quarrel_of_Philosophy_and_Poetry)

<sup>8</sup> Platon'un bahsettiği felsefe ile sanat karşılığı müzik dahil tüm sanatları içermekle birlikte şiir (*poésie*) merkezi sanattır. Zira antıkların sanattan asıl anladıkları ve aşına oldukları sanat, esas itibarıyla şiirdir. Dolayısıyla felsefe, esas itibarıyla şiirle kavga ya da rekabet içindedir. Bunun sebebi aslında şairlerin Yunan dini, etik, politik ve pedagojik yaşamının arkasındaki merkezi figürler olmasıdır. Atinalıların itikadını eleştiren Sokrates'in mitos/şiir eleştirileri de bir yerde Homeros ve Hesiodos gibi şairlerin ve onlara istinat eden Yunan dini, etik ve politik yaşamının eleştirisiydi.

ve söyletmeyeceğimiz” “masallar” da gençlerin eğitimi ve sitenin politik yaşamı için tehlike arz etmektedir.<sup>9</sup> Çünkü onlar anlattıkları masallarda insanlara dair de doğru konuşmamaktadırlar. Bu masallarda iyi ve kötü yer değiştirmekte, eğri insanlar mutlu, doğru-dürüst insanlar mutsuz gösterilmektedir.<sup>10</sup> Dolayısıyla sanatçı, şair başta olmak üzere kaziptir. İdeal devlette yeri yoktur.

İnsan, kendisini mutlu kılacak olan hakikate ve ideal devlete ancak en iyi yanımız olan akıl ile ulaşabilir; sanat ile değil. Çünkü sanat, “akılsız, gevşek, korkak”, “türlü türlü benzetmelere elverişli olan” “taşkın yanımız” a dayanmaktadır. Oysa esas almamız gereken “hep bir örnek kalan akıllı, durgun yanımız, pek benzetmeye gelmez,” benzetilse de halk bunu anlamaz. Zaten “benzetmeci şairin akıldan yana gitmeyeceği besbelli bir şey” dir. Bu yüzden sanatçı, halkın anlaması ve beğenmesi için “coşkun, taşkın, değişken yanımızı ortaya koyma” eğilimindedir.<sup>11</sup> Sonuçta tüm sanatlar (kulağa hitap eden müzik ve şiir; göze hitap eden resim) esas itibarıyla hakikatten üç derece uzak olan benzetmeye<sup>12</sup> dayanırlar ki “değersiz değersizle çiftleşmesi olan benzetme, değersiz bir şey doğurabilir ancak”<sup>13</sup> ve benzetme, bizim en değersiz yanımızla, “türlü türlü benzetmelere elverişli olan” “taşkın yanımızla”<sup>14</sup> iş görmektedir. Onun için sanatçıların en iyi kanunlara uyacak olan devlette yeri yoktur. Çünkü onlar (şairler) “içimizdeki kötü yanı uyandırıyor, besliyor, güçlendiriyor; böylelikle de akılı yıpratıyor. En akıllıları yok edip kötülerini başa getiren bir devlet ne hale gelirse o hale sokuyor insanı. Benzetmeci şair, her insanın içinde kötü bir düzenin kurulmasına yol açıyor. Akla aykırı yanımızı gıdıklıyor, o yanımızsa üstünlüğümüzle aşağılığımızı ayırt edemez birbirinden, aynı şeyleri bir büyük görür, bir küçük. Bir sürü görüntüler, kuruntular yaratır, her zaman olabildiğine uzak kalır doğrudan”.<sup>15</sup> “İlham duymadan, kendinden ve aklından öteye geçmeden” şiirini yaratamayacak olan şair<sup>16</sup> daima hakikatten ve kendinden uzak kalır. Gerçi “...akıl gücümüz de bazen aynı şeyleri birbirinin tersi gibi görebilir”;<sup>17</sup> ama yine de ölçüye, hesaba dayanan yanımız içimizdeki en iyi yandır.<sup>18</sup> Ona göre şiir’in “en korkulacak yanı, dürüst insanlara ettiği ve pek azının kurtulduğu kötülük”<sup>19</sup> ise “benzemek istediğimiz, hatta benzemekten utanacağımız bir adamı alkışlamaya, öğrendiğimiz bir şeyden hoşlanmaya, coşmaya” insanları teşvik etmesidir.<sup>20</sup> Örneğin, tragedya bizi başkalarının felâketlerine ağlatırken,<sup>21</sup> komedyaya ise gülünçlüklerine, soytarılıklarına insanları güldürür ve böylece ona gülen insanları da bir şekilde soytarılaştırır. Sonuçta sanatın temelindeki “benzetme bu duyguları kurutacak yerde sulayıp besler, dizginlenmesi gereken tutkulara içimizin dizginlerini verir, böylece de, iyi ve mutlu olmamıza değil, kötü ve mutsuz olmamıza yol açar”.<sup>22</sup> Bu sebeplere istinaden Platon,

<sup>9</sup> Platon, *Devlet*, 391d. Antik Yunan’da şiir önemli pedagojik işleve sahipti. Şiir, muazzam faydalı bir bilgi mahzeni olarak etkin bir vatandaşın eğitim sürecinde öğrenmesi gereken etik, politika, tarih ve teknolojiye dair bir çeşit kılavuz işlevi görmekteydi. E. A. Havelock, *Platon: Filozof Şaire Karşı*, çev. Adem Beyaz (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2015), 46.

<sup>10</sup> Platon, *Devlet*, 392a,b,c.

<sup>11</sup> Platon, *Devlet*, 604e, 605a

<sup>12</sup> Platon, *Devlet*, 602c

<sup>13</sup> Platon, *Devlet*, 603b

<sup>14</sup> Platon, *Devlet*, 604e

<sup>15</sup> Platon, *Devlet*, 605bc

<sup>16</sup> Platon. “İon”, çev. Tacettin Ünlü, *Diyaloglar 1* içinde, (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1998), 534b.

<sup>17</sup> Platon, *Devlet*, 602e

<sup>18</sup> Platon, *Devlet*, 603a

<sup>19</sup> Platon, *Devlet*, 605c

<sup>20</sup> Platon, *Devlet*, 605e

<sup>21</sup> Platon, *Devlet*, 606a,b

<sup>22</sup> Platon, *Devlet*, 606c-606d

devletinde şairlere kesinlikle yer vermez; onlara kapıyı gösterir. Ancak kalma imkânı ya da dönüş kapısını tümünden kapatmaz; şarta bağlar. Bize “daha ağırbaşlı bir şair gerek” diyen filozof, çok hoş olmasa da “işe yarar masallar” söyleyen, “iyi adamın taklitçisi”<sup>23</sup> olan şairlere ikamet izni verir.

Platon aynı gerekçelerle daha soyut karakterdeki müzik sanatını da eleştirir; bu sanatı icra edenlere kurallar koyar, sınırlamalar getirir. Sanattan toplumsal ahlaka hizmet etmesini bekler. “Söz, makam, ritim” gibi üç unsurdan müteşekkil olan müzikte sözler düzenli olmalı, şiir-masal için söylenen kurallara uymalı, makam ve ritimse söze uymalıdır.<sup>24</sup> Devlette, akli başındaki insana zarar verecek, tembellik, keder, korku, gevşeklik, sarhoşluk vb. halleri ve duyguları teşvik edecek müziklere (İonia ve Lydia makamlarına) yer yoktur. Buna karşın şiirde olduğu gibi bireysel ve toplumsal yarar için gerekli erdemleri edinmeyi teşvik edecek (sert, askeri) Dor ve Phrigia makamları onanır; çünkü “iyi günde olsun, kötü günde olsun, akli başında ve yiğit insanların sesine uyacak olan bu iki makam bize yeter”.<sup>25</sup> Yani devlete izinli olan müzikler ritimlerinde “hem yiğitçe hem de ölçülü bir hayata uygun olan”lardır.<sup>26</sup> Platon’un eleştirilerinden resim sanatı da payını alır; çünkü ressamalarda şairler ve müzisyenler gibi “türlü varlık yaratan ustalar” arasında yer almaktadırlar.<sup>27</sup> Ancak bunların yarattıkları varlıkların hiçbir gerçekliği yoktur. Ressamın eseri aynadaki suret misalidir.

Buraya kadar anlatılanlardan anlaşılacağı gibi sanatın estetikten ziyade ahlaki ya da siyasal sonuçlarıyla ilgilenen Platon için estetik daima ahlaki bir anlam ifade eder ve ancak ruhun tedavisini sağladığı ölçüde onun ilgisini çeker.<sup>28</sup> Sanat, daima toplumsal olanı tehdit eden bir potansiyel içerir. Sanatçılar “günahkârlığın ve aşırılığın imgeleri aracılığıyla, iyi insanları bile gizlice, gerçek yaşamda hissedilmesi utanç verecek duygulara sürükleyebilirler”.<sup>29</sup> Sanat ya da taklit bir “oyun” diye bir kenara bırakılabilir ama sanatçılar kötü şeyleri taklit ederlerse dünyadaki kötülüklerin toplamını artırırılar”.<sup>30</sup> Platon’un nazarında sanat kendinde bir hakikate sahip olmadığından “sanatın “iyi” özü sanat eseriyle değil, eserin halk üzerindeki etkileriyle hasıl olur”.<sup>31</sup> Sanat toplumsal olana hizmet ettiği sürece onay görür. Açıkça Platon sanatçıya bir kısım toplumsal ve politik yükümlülükler yüklemekte ve kısıtlamaktadır. Sanatçının en büyük eksikliği mitosa, kurgusal, duyusal ve duygusal olana dayanmasıdır. Bu da onun hakikate kati surette uzak olması anlamına gelir ki bu durum sanatçıyı hem dini ve etik hem de politik yaşam için sakıncalı kılmaktadır. Sanat, hakikatten uzak oluşu ve yozlaştırma potansiyeliyle teorik yaşam kadar pratik yaşam için de tehlike ve tehdit arz etmektedir; onun için tümünden yasaklanmasa dahi kontrol altında tutulmalıdır. Platon’a göre polis yaşamı ancak sanatın yasaklanmasıyla mümkün olabilir. Başka bir ifadeyle hakiki bir polis yaşamı (devlet) ancak herkesin rasyonel bir bilince sahip olmasıyla yani felsefenin kendini gerçekleştirilmesiyle mümkün olacaktır.

<sup>23</sup> Platon, *Devlet*, 398b

<sup>24</sup> Platon, *Devlet*, 398c

<sup>25</sup> Platon, *Devlet*, 399c

<sup>26</sup> Platon, *Devlet*, 400a

<sup>27</sup> Platon, *Devlet*, 596e

<sup>28</sup> Iris Murdoch, *Edebiyatta ve Felsefede Varoluşçular ve Mistikler*, çev. Süha Sertabiboğlu (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2015), 453.

<sup>29</sup> Murdoch, *Edebiyatta ve Felsefede Varoluşçular ve Mistikler*, 448

<sup>30</sup> Murdoch, *Edebiyatta ve Felsefede Varoluşçular ve Mistikler*, 447. Kuşaklar arası kültürel devamlılığı sağladığı için “Yunanlıların sanata karşı tavrı biçimselden ziyade ahlaki olmaya yatkındır”. Murdoch, *Edebiyatta ve Felsefede Varoluşçular ve Mistikler*, 448.

<sup>31</sup> Alain Badiou, *Başka Bir Estetik*, çev. Aziz Ufuk Kılıç (İstanbul: Metis Yayınları, 2013), 139.

## 1. Tragedyanın Doğuşu: Yaşamın Sanat Yoluyla Olumlanması ve Omuzlanması

“Hakikati söyleyebilecek tek kişi, bilerek ve kasten yalan söyleyebilen şairdir”.<sup>32</sup>

Nietzsche, Batı düşünce tarihini mitostan logosa doğru gelişim gösteren bir süreç olarak okuyan yaygın görüşü kararlı bir şekilde reddeder. Logos, insanın en üstün idrak yetisi olmadığı gibi (Hegelyen tasavvurdaki haliyle) tarihle birlikte kemale ermesi de söz konusu değildir. Bu perspektiften hareketle filozof, sanatı ve sanat eserini modern düşüncenin kendisine atfettiği bilinçlilik vb. şeylerden arındırır; bilakis erken dönemden itibaren Nietzsche, birçok çağdaşının yaptığı gibi Batı düşünce ve sanat tarihini belirleyen süreci yükselen bir çürüme olarak okur. Bu çürümenin kaynağı ise felsefenin bizatihi kendisidir. Sanatı alt ederek yaşamı kendisine tabi kılan felsefe (rasyonel diyalektik düşünce) sağlıklı bir yaşamı mümkün kılan tüm Dionysosçu içgüdüleri yok etmiştir. Sokrates’le başlayan logosun zaferinin neticesi hakikat ve onu temsil eden akıl adına yaşamın temelindeki güdülerin (dolayısıyla sanatın) yok edilmesi, bu dünyanın görünüş olarak değerden düşürülmesi, bedenın hor görülmesi ve güç istencinin yok edilmesi olmuştur. Bu düşünce geleneğinin ardılı olan modern toplum da güç kötümserliğine yakalanmış, hastalıklı, kültür yoksunu, yarı-barbar bir toplumdur. Yaşamın üstesinden sanat yoluyla geldiklerini düşündüğü antik Yunanlıların hayranı olan filozofa göre sorunun çözümü yine sanatın eliyle gerçekleşecektir. Sağlıklı, yüksek kültür yaratmış, yaşamasını bilen bir toplum olarak gördüğü Yunanlıları ve onların yaşamı kavrama ve olumlama tarzı olan sanatı, modernlere ideal bir örnek olarak salık verir. Ona göre çağının nihilizmiyle mücadelede sanat felsefeden daha güçlü bir yol gösterici ve araç olacaktır. Bu sanatın ideal örneği olarak antik Yunan tragedyasını gördüğünden Nietzsche, *Tragedyanın Doğuşu*’nda yeniden tragedyaya dönüş çağrısında bulunur.

Nietzsche’nin genel olarak sanat özelde ise tragedya sanatının doğası, bireysel ve toplumsal işlevine ilişkin düşüncelerinin büyük ölçüde Wagner’in etkisi altında şekillendiğini ifade etmek gerekir. *Geleceğin Sanat Eseri*’nde insanın akıl yetisini kullanması neticesinde hem doğadan hem de sanattan uzaklaştığını ifade eden Wagner’e göre insan ancak sanat aracılığıyla kendi doğasıyla temas kurabilir ve yine bunu en iyi şekilde sanat yoluyla ifade edebilir.<sup>33</sup> Wagner’e göre “yaşamı kurtaracak sanat” olan tragedya, yaşamın üstesinden gelmeyi başaran Yunan trajik bilgeliğinin ürünü olup parçalanmış modern sanatın alternatifi ve sanatın mükemmel örneğidir. Ona göre ancak tüm sanatları kendinde içeren *Gesamtkunstwerk* (kolektif sanat eseri) toplumu da yaratıp bir araya getirebilir. Modern toplumda “sanatların parçalanması toplumun da parçalanması demektir. Tüm sanatları kendinde toplayan sanatın en büyük örneği ise antik Yunan tragedyasıdır. “Kusursuz sanat eseri” olan tragedya “Yunan doğasında ifade edilebilecek her şeyin soyutluğu ve simgesi haline gelmiştir.” Tragedyanın bunu bahsedebilmesinin sebebi ise içeriğinin mit olmasıdır. Çünkü mit, “şeylerin doğasındaki ortak görünümün” berraklaşmasıdır.<sup>34</sup>

Nietzsche’nin konuya dair düşüncelerini derli toplu dile getirdiği ilk eseri *Tragedyanın Doğuşu* Wagner’e ithaf edilmiştir. Filozof, yıllar sonra, 1886’da kitaba yazdığı “bir özeleştirme denemesi” başlıklı önsözde, eseri yazdığı dönemde üzerindeki Wagner ve Schopenhauer’in etkisi sebebiyle bazı öz eleştiriler yapsa da eserindeki “bir sanat eseri olarak dünya perspektifi”ni onaylamaya devam eder; eserinin yaşama ilişkin bir “karşı

<sup>32</sup> Friedrich Nietzsche, *Dionysos Dithyrambosları*, çev. Murat Batmankaya (İstanbul: Say Yayınları, 2006), 9.

<sup>33</sup> Jackson Roy, *Nietzsche, Kilit Fikirler*, çev. Nevra Yaraç (İstanbul: Optimist Yayınları, 2011), 44.

<sup>34</sup> Julian Young, *Nietzsche: Bir Filozofun ve Felsefesinin Biyografisi*, çev. Bülent O. Doğan (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2017), 169-170.

değerlendirme” ve “karşı öğreti” olduğunu söyler.<sup>35</sup> Eserde sanat ve felsefeden hangisinin insanlık durumu ve kozmos hakkındaki bilgiyi kavramaya ve iletmeye daha uygun olduğuna dair tartıştığı soruya verdiği cevap açıkça sanat lehinedir.<sup>36</sup> Yaşamın hakikati ancak sanat aracılığıyla bilinebilir; onun için “sanat bu yaşamın en yüce görevini ve gerçek metafizik faaliyeti temsil eder”.<sup>37</sup> Karşıt ilkelerin uyumuna dayanan trajik sanat anlayışı Yunanlıların evren algısının doğal sonucu olarak ortaya çıkmıştır; ezeli ve ebedi değişmezlerden bahseden “varlık”tan ziyade devinimi esas alan “oluş”a uygunluk arz etmektedir. Nietzsche, *Tragedyanın Doğuşu*'nda genel olarak Sokrates öncesi felsefenin, özellikle de Herakleitosçu felsefenin, trajik dünya görüşünün ifadesi olduğunu ve onun gelişimi için gerekli koşulları oluşturduğunu iddia eder.<sup>38</sup>

Yeniden tragedya dönecek olursak, aslında dünyanın estetik bir yorumu olan tragedya özünde logosa değil, mitos dayanmaktadır. Antik Yunan dünyasında tanrı Dionysos adına düzenlenen şenliklerden doğmuş olan tragedya sanatı Nietzsche'ye göre esas itibarıyla birbiriyle karşıtlık ve savaş içindeki iki “sanat tanrısı” olan Dionysosçu ve Apollon'un geçici birlikteliğinin/barışının sonucu olarak ortaya çıkmıştır.<sup>39</sup> Burada Dionysos, coşkuyu, esrikliği, taşkınlığı, içgüdüyü, ölçsüzlüğü, doğayı, doğal olanı temsil ederken, kâhin ve ışık tanrısı olan Apollon ise akı, düzeni, ölçüyü, biçimi, uyumu, sınırı ve bireyselliği temsil eder. O, deneyimlediğimiz sanatsal güzelliğin/görünüşün kaynağı; anlamaya ve açıklamaya yönelik bilgeliğin ve bireyleşme ilkesi”nin (*principii individuationis*) “yüce tanrısal imgesi”dir.<sup>40</sup> Apollon ve karşıtı Dionysosçu eğilimler “doğanın kendisinden, insani sanatçının aracılığı olmadan ortaya çıkan, doğanın sanatsal dürtülerinin ilk önce ve dolaysız yoldan doyumlandıkları sanatsal güçler”dir.<sup>41</sup> Bu dolaylı sanat durumlarına mukabil her sanatçı bir “taklitçi”dir.

Apolloncu sanatın ilkesi *düş görme*, Dionysosçu sanatın ilkesi ise *esrimedir*. Bu durumda sanatçı ya Apolloncu bir “düş sanatçısı” ya da Dionysosçu bir “esriklik sanatçısı” olacaktır. Onun için Dionysosçu sanatçıyı bir başına sarhoşluk ve vecd içinde yere çökerken, Apolloncu sanatçıyı ise düşün etkisiyle kendi durumunu “benzetme türünden bir düş imgesinde” açılmak üzere düşünebiliriz.<sup>42</sup> Dolayısıyla Dionysosçulukta asıl olan deneyimleme, Apollonculukta ise ifadedir. Dionysos, sanatın içsel, Apollon ise dışsal unsurunu (görünüşü) oluşturur. Gerçekte Apollon ve Dionysos “en derin özleri ve en yüksek hedefleri birbirinden farklı iki sanat dünyasının canlı ve somut temsilcileri”dir.<sup>43</sup> Dionysos müzik gibi biçimsel olmayan sanatların arkasındaki yaratıcı güç iken Apollon, heykeltıraşlık, şiir vb. ölçü ve uyumun ön planda olduğu sanatların tanrısıdır. Ancak kökeninde Dionysos'un olduğu müzik, kaynağında Apollon'un olduğu şiir sanatını önceler; zaten tragedya da müziğin tininden doğmuştur.<sup>44</sup> Lirik şiirin dili de “tamamen müziğin ruhuna bağlıdır”; şiirsel dilin

<sup>35</sup> Friedrich Nietzsche, *Tragedyanın Doğuşu*, çev. Mustafa Tüzel (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2018), 7, 9.

<sup>36</sup> Peter Berkowitz, *Bir Ahlâk Karşıtlığının Etiği*, çev. Ertürk Demirel (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2003), 81, 86, 87.

<sup>37</sup> Berkowitz, *Bir Ahlâk Karşıtlığının Etiği*, 81.

<sup>38</sup> Meyer, Matthew. “The Ancient Quarrel between Philosophy and Poetry in Nietzsche's Early Writings”, in *Nietzsche as a Scholar of Antiquity*, ed. Anthony K. Jensen and Helmut Heit (London and New York: Bloomsbury Academic, 2014), 198.

<sup>39</sup> Nietzsche, *Tragedyanın Doğuşu*, 17.

<sup>40</sup> Nietzsche, *Tragedyanın Doğuşu*, 19-20.

<sup>41</sup> Nietzsche, *Tragedyanın Doğuşu*, 23.

<sup>42</sup> Nietzsche, *Tragedyanın Doğuşu*, 23.

<sup>43</sup> Nietzsche, *Tragedyanın Doğuşu*, 96.

<sup>44</sup> Nietzsche, *Tragedyanın Doğuşu*, 102. Nietzsche'ye göre müzik görsel sanatlara kıyasla doğanın düzenini ve onun metafizik temellerini yansıtmak hususunda daha yetkin bir sanattır. Dili, kaçınılmaz olarak “benlik ve dünya arasına giren çarpıcı bir yorum” olarak ele alan filozofa göre dile başvuran sanatlara mukabil kozmik düzenle özel bir bağlantı içinde olan müzik, onu simgeleştirmeye diğer sanatlardan daha muktedirdir. Sanatın felsefeden daha bilgece oluşu gibi müzikte dilden daha bilgecedir.

müzikle karşılaşması esnasında sınırlarını zorladığını düşünen filozofa göre dilin sembolleşmeye başvurması bu “zorlamanın” sonucudur.<sup>45</sup> Dil, “çarpıtıcı bir yorum” olarak benlik ile dünya arasına girdiğinden<sup>46</sup> dile başvuran şiir ancak müzikal ruhun oluşumunu takip eder ve şiir/metin tragedyanın (mitsel) içeriğini oluşturur.

“Sıkıştırılmış dünya imgesi”<sup>47</sup> olan mitler, trajik sanatın ve kültürün özünü oluşturur. Sağlıklı bir kültürel yaşam ancak mitosla mümkün olabilir. Çünkü “mitos yoksa, her kültür sağlıklı yaratıcı doğa gücünden yoksun kalır: ancak mitlerle çevrili bir ufuk, tüm bir kültür hareketinin bütünlüğünü kurar. Hayal gücünün ve Apolloncu düşün tüm enerjileri ancak mitos aracılığıyla, amaçsızca dolaşmaktan kurtulurlar”.<sup>48</sup> Çünkü, Apolloncu ilke “emniyet bahşeden harmonik ve güvenilir formlar” sağlarken Dionysosçu ilke bireyleşme ilkesinden geri çekilmeye ve kaosa dalmaya zorlamaktadır.<sup>49</sup> Yunanlıların kültür üretmesini sağlayan ve diğer barbar uygarlıklardan ayıran şey bu iki ilke arasında birliktelik ve uyum sağlayabilmeleri olmuştur. Şayet bunu başarmamış olsalardı Yunanlılarda Dionisyak güçlere teslim olup sarhoşluk içinde cinsel güdülerin esiri olarak mahvolacaklardı. Ancak kültürün esrime ve taşkınlık halinde dağılmasını önleyen bir çeşit kontrol ve denge mekanizması olan Apolloncu ilke ile bunun önüne geçilmiştir. Bu iki tanrı aracılığıyla yaşama dair estetik bir değerlendirme geliştiren Yunanlılar, “sanat aracılığıyla, doğaya ve insana dair Dionysosça bir ezelî bütünlük duygusu kazanmışlar” buna mukabil Apollonca yanılısama sayesinde de “Dionysosça duygunun kişide esrimeye yol açan, sarhoş edici etkilerinden kurtulabilmişlerdir”.<sup>50</sup> Sanat ve kültürün kaynağındaki bu iki itkiden “Apolloncu deneyim bireyselliği içindeki insana güven ve huzur verirken, Dionysosçu deneyim bireyselliği ortadan kaldırarak evrensel ahenkle birleşmeyi önermektedir. Dünyanın dağdağası, karmaşası ve vahşetinden, birisi bireyselliği koruyarak öbürü ise feda ederek, kurtuluş vaat etmektedir”.<sup>51</sup> Dionysosçu ilkenin trajik yazgısına karşın Apolloncu ilke öngörülebilir bir çözüm sunar.

Sanatsal yaratım için Apolloncu unsur elzem görmekle birlikte Nietzsche'nin asıl vurgusu Dionysos üzerinedir. *Putların Alacakaranlığı*'nda geçmişe dönüp baktığı zaman “Dionysos' adını taşıyan harika fenomeni ilk ciddiye alan”ın kendisi olduğunu söyler. Ona göre Helenlerin yaşam içgüdüsünü ve iradesini asıl temsil eden ve onları anlamamızı mümkün kılacak olan Dionysos'tur.<sup>52</sup> Özü ve içeriği mitos olan tragedya Promethe, Oidipus gibi mitolojik karakterler de sadece Dionysos'un kendileri aracılığıyla konuştuğu maskeleridir. Trajik tanrı Dionysos, sanatsal yaratımın asıl ilham kaynağı, yaşamın biteviye onaylanması ve olumlanmasıdır. Kendi ifadesiyle “Dionysosça olan”, “yaşama karşı alttan alta öç güden” *yozlaşmış içgüdünün* karşısında “doluluktan, dolup taşmaktan doğmuş en yüksek bir olumlama ilkesi, sınırlama bilmeyen bir evet

Onun için Dionysosçu karnavala özdeşleşen müzik Yunanlılarda doğanın kalbi ile uyum içinde oldukları duygusunu yaratmaktaydı. Berkowitz, *Bir Ahlâk Karşıtlığının Etiği*, 92.

<sup>45</sup> Douglas Burnham, & Martin Jesinghausen. *Nietzsche's The Birth of Tragedy: A Reader's Guide* (New York: Continuum International Publishing Group, 2010), 67.

<sup>46</sup> Kasım Küçükcalp, “Dionysosca Hakikat”, *Felsefe Ansiklopedisi* (Ankara: Babil Yayınları, 2006), 550; Kasım Küçükcalp, “Nietzsche Felsefesinde Apollon-Dionysos ya da Varlık-Oluş Karşıtlığı”, *Felsefe Dünyası*, 53 (2011): 46.

<sup>47</sup> Nietzsche, *Tragedyanın Doğuşu*, 136.

<sup>48</sup> Nietzsche, *Tragedyanın Doğuşu*, 2018:137.

<sup>49</sup> Küçükcalp, “Dionysosca Hakikat”, 551; Küçükcalp, “Nietzsche Felsefesinde Apollon-Dionysos ya da Varlık-Oluş Karşıtlığı”, 47.

<sup>50</sup> Keith Ansell-Pearson, *Kusursuz Nihilist: Politik Bir Düşünür Olarak Nietzsche'ye Giriş*, çev. Cem Soydemir (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2011), 93-94.

<sup>51</sup> Ayhan Dereko, “Nietzsche'de Tragedya Sanatı”, *Araştırma Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Felsefe Bölümü Dergisi*, 18 (2007): 4.

<sup>52</sup> Friedrich Nietzsche, *Putların Alacakaranlığı*, çev. Mustafa Tüzel (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2017), 107; Young, *Nietzsche: Bir Filozofun ve Felsefesinin Biyografisi*, 755.



deyiş”tir.<sup>53</sup> Sanatı, yaşamı olumlayıcı bir içgüdü, Dionyososçu olan trajik sanatçıyı ise “kuşkulu ve korkunç olan her şeye evet” diyen<sup>54</sup> kişi olarak gören Nietzsche, yaşamın çıplak Dionyosocu suretinde adeta kendini görür ve seyrederek.

Sanatı Yunanlılar için değerli kılan aslında onların yaşamın doğasına dair karamsar fakat sağlıklı “trajik bilgelik”leri olmuştur. Yunanlılar, insani varoluşun, acılarla dolu, ölümlü, kısa, dehşetli ve zalim oluşunun farkındaydılar. Bu trajik durum *Tragedya'nın Doğuşu*'nda Kral Midas'ın kendisine yönelttiği “insanlar için en iyi ve en mükemmel şey nedir” sorusuna cevap olarak bilge Silenos ağzından şöyle dile getirilir: En iyi şey; “doğmamış olmak, var olmamak, hiç olmak”; ikinci en iyi şey ise “en kısa zamanda ölmek”tir.<sup>55</sup> Yunanlılar yazgılı oldukları bu acımasız ve anlamsız yaşamın üstesinden gelmek ve katlanılabilir kılmak için tragedya sanatını yarattılar. Varoluşun mahiyetine ışık tutarak, “kültürlü Yunanlılarda “doğanın tam kalbiyle” uyum içinde oldukları duygusu uyandıran” tragedya, satirler konusu aracılığıyla “insan doğasının değişmez, kalıcı özünü cisimleştirerek derin bir bilgiyi ve değerli bir teselliye vücuda getir”miştir<sup>56</sup> ki Nietzsche, buna “metafizik teselli” der.<sup>57</sup> Bu teselli antiklerin varoluşla yüzleşmesinde çok hayati bir işleve sahipti ve onların varoluşun acılarını sanat yoluyla sağaltmalarını sağlamaktaydı.

Varoluşun korkunçluğu ve saçmalığı karşısında sanat, “yaşamın kurtarıcısı” işlevine sahiptir;<sup>58</sup> çünkü “dünyanın var oluşu sadece estetik bir fenomen olarak haklılaştırılabilirliği”<sup>59</sup> ölçüde insan için katlanılabilir hale gelir. Nietzsche, sanatsal hakikatin yokluğunda, ıstırap, zulüm vb. *anlaşılamaz* olacağından insanların ahlaki nihilizme yakalanıp kalacaklarını savunur.<sup>60</sup> Yunanlılar sanat aracılığıyla bu dünyaya/yaşama bağlandılar, ona sadık kaldılar. Daha sonra felsefenin ve dinin yaptığı gibi acıdan kaçınmak için yaşamı değersizleştirmek pahasına aşkın olana sığınmadılar. Ondan kurtuluş için yaşamı kefaret olarak ödemediler. Apollon ve Dionyos dahil, yarattıkları Tanrıları dahi bu dünyalıydı; dünya içre olan bu tanrılar insanın kaderini paylaşmakta ve yaşamaktaydılar ki bu da aslında insan yaşamının, insanca olanın onaylanması, haklı çıkarılması demektir.<sup>61</sup> Acı, sertlik, mücadele yaşamın doğal ve kaçınılmaz bir parçasıydı. Onun için Nietzsche, “savaş meydanı ile sanat eseri” arasındaki esrarengiz ilişkiden ve ortaklıktan bahseder.<sup>62</sup> Sanat, antiklerin yaşamı onaylamak ve galebe çalmak için yarattıkları bir çözümdü.

Sanat ve hakikat ilişkisine gelince, aslında yaşamın sanat olarak kavranması doğal olarak hakikat kavramının yadsınmasını beraberinde getirecektir. Gerçekte Nietzsche, sanatın hakikati temsil etmediği konusunda Sokrates ile uyuşur, fakat daha temel bir konuda, hakikatin mevcudiyeti hususunda karşıtlaşır. Ona göre sanatın keşfedeceği ya da temsil edeceği kendinde bir hakikat mevcut değildir. Hakikat, Silenosçu bilgeliğin dile getirdiği yaşamın zalimliğiyle yüzleşmekten kaçan felsefenin kuruntusundan başka bir şey değildir. Yaşamı trajik kılan şey tam da bu yaşamın kendinde bir anlamının olmayışındır. Trajik bilgelik de

<sup>53</sup> Friedrich Nietzsche, *Ecce Homo: Kişi Nasıl Kendisi Olur*, çev. Can Alkor (İstanbul: Say Yayınları, 1996), 73.

<sup>54</sup> Friedrich Nietzsche, *Putların Alacakaranlığı*, çev. Mustafa Tüzel, (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2017), 24, 110.

<sup>55</sup> Nietzsche, *Tragedyanın Doğuşu*, 27, 29.

<sup>56</sup> Berkowitz, *Bir Ahlâk Karşılığının Etiği*, 95.

<sup>57</sup> Nietzsche, *Tragedyanın Doğuşu*, 12, 92.

<sup>58</sup> Nietzsche, *Tragedyanın Doğuşu*, 49.

<sup>59</sup> Nietzsche, *Tragedyanın Doğuşu*, 39.

<sup>60</sup> Perason, *Kusursuz Nihilist*, 86.

<sup>61</sup> Nietzsche, *Tragedyanın Doğuşu*, 28.

<sup>62</sup> Friedrich Nietzsche, *Yunanlıların Trajik Çağında Felsefe*, çev. Gürsel Aytaç (İstanbul: Say Yayınları, 2015), 25.

bunun farkında oluştur aslında. Sanatın değeri de tam burada ortaya çıkar. Zira yaşamın kendinde bir anlamı yoktur; ama insan yaşamak için bir anlama ihtiyaç duyar. İşte bu anlam ancak sanat yoluyla yaratılabilir. Sanat, mevcudiyetini metafizik bir hakikatin yokluğuna borçludur. Hakikatin yokluğunun yarattığı boşluk sanata yapılan vurguyla giderilmeye çalışılır. Dolayısıyla sanat hakikati temsil etmez; fakat ikame eder. Sanatın yarattığı anlam kendinde, öznel arası, evrensel, rasyonel bir hakikat değil, kişinin kendini korumasını, güçlendirmesini esas alan güç istemi temelinde yarattığı perspektifsel, öznel bir hakikattir.

Nietzsche'ye göre esas olarak Dionysosçu deneyime ve Apolloncu ifadeye istinat ettiğinden sanatın temelinde gerçekten Sokrates'in ve Platon'un insanın "düşük yanı" olarak gördükleri, bireysel ve toplumsal yaşam için zararlı ve tehlikeli addettiği coşku, güdüler, esrime ve düş görme vardır. Dolayısıyla sanatın, rasyonel gerçekliğin elde edilmesine dair bir iddiası olamaz. Gerçekte sanatın yarattığı şey hakikat değil, bir *yanılsama*dır. Sanatı, mantık, felsefe ve bilimden farklı, alternatif ve değerli kılan da budur. Çünkü kişi ancak bu yanılsama ile yaşamı anlamlı ve katlanılır kılmaktadır. Diğer yandan sanat dünyanın-yaşamın anlamını başka yerde (aşkın olan da, idealler âleminde vs.) arayan felsefeden farklı olarak bu dünyada inşa etmektedir. Dolayısıyla o, yeryüzüne sadık kalmaktadır. Bu dünyayı (görünüşt) ve buradaki yaşamı, bu dünyaya aşkın hakiki bir yaşama nispetle tâli kılıp, değerden düşürmemekte, kefaret olarak ödememektedir. Felsefe dünyadan kaçarken sanat dünyaya bağlanmakta ve dünyayı dönüştürmektedir.

Sanat, insanın gerçekliği daima yeniden bozmasını, yapmasını, yorumlamasını ve yaratmasını mümkün kıldığından özü itibarıyla biteviye bir yıkım ve yaratım, doğum ve ölüm olan "oluş"a uygunluk arz eder. Nietzsche'nin sanatçıyı yüceltmesinin sebebi onun temelindeki bu sürekli yaratıcılıktır; "içinde yaşadığımız dünya sürekli olarak yaratılan ve yeniden yaratılan bir sanat yapıtıdır; dahası, bu yanılsama ağının ne "ardında" ne de "ötesinde" hiçbir şey yoktur".<sup>63</sup> Sanatçı, "hiçbir şeyi olduğu gibi görmez; daha dolu, daha yalın, daha güçlü görür".<sup>64</sup> Dolayısıyla trajik bilgelik yoluyla sanat, güç iradesini tahkim edip yaşamı güçlü kılarken, felsefe, güç istencini yok eder; hakikat adına dünya yaşamını olumsuzlar; kültürü yıkıma götürür. Onun için Nietzsche, hakikat yüzünden ölmeyelim diye sanata sahip olduğumuzu söyler.<sup>65</sup> Nietzsche'nin trajedinin farkında olan ve "varlığın uçurumundan ses veren"<sup>66</sup> şair sanatçısı yüzünü yaşama dönerek onu onaylarken, filozof, ebedi hakikatler adına varoluşu değersiz bularak olumsuzlar, gerçek yaşamdan kaçır. Sanatın görevi ya da işlevi gerçekliğe ulaştırmak değil, bilakis (acımasız ve korkunç trajik) gerçeklikten korumaktır. Yaşama hizmet ettiğinden filozof, sanatın yalanını felsefenin hakikatine tercih eder. Gerçekte bir yanılsama addetmekle beraber Nietzsche, sanatın yaşamın özü olan şeyi fark etmesi ya da ona uygunluk göstermesi anlamında felsefeden daha derin bir hakikati olduğunu düşünür. Sanat, yaşamın kendisiyle ya da varsa eğer gerçek doğasıyla doğrudan temas etme, ona ulaşma imkânına sahiptir. Çünkü taban tabana zıt olmalarına rağmen Apolloncu ve Dionysosçu boyutlarıyla sanat, "kavramların sunduğu dolayımli kavrayış"ı reddeder. "Deneyimin gerçekliğine dolayımli olarak değil, doğrudan doğruya katılma yönünde bir itki"yi simgeleştiren Dionysosçu olan, hem de "benzer bir dolayımliğe, gerçekdışı düş ve fantezi dünyasına... dalarak ulaşma yönünde bir itki"yi simgeleyen Apolloncu kutuplar, her türlü "teorileştirme çabası"nın ve "kavramlarla birlikte gelen dolayımı" red-

<sup>63</sup> Allan Megill, *Aşırılığın Peygamberleri*, çev. Tuncay Birkan (Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 1998), 32.

<sup>64</sup> Megill, *Aşırılığın Peygamberleri*, 70; Friedrich Nietzsche, *Güç İstenci*, çev. Sedat Umran (İstanbul: Birey Yayıncılık, 2002), 391.

<sup>65</sup> Nietzsche, *Güç İstenci*, 405.

<sup>66</sup> Nietzsche, *Tragedyanın Doğuşu*, 36.

detme hususunda birleşirler.<sup>67</sup> Hakikatin bilinmeyeceğini bilinse dahi onunla yaşayamayacağını bilincinde olan insan, yaşayabilmek için “ihdas edilmiş hakikat”i asıl hakikatin yerine ikame eder<sup>68</sup> ki bu sanattır. Buna mukabil Nietzsche, yaşamı ve varlığı sonsuzluğun bakışı altında kavramlar aracılığıyla soyutlayıp, sabitleyen filozofları yaşamdan kopmak ve her şeyi kavram putlarına/mumyalarına dönüştürmekle suçlayarak<sup>69</sup> mitosa istinat eden sanatı, logosa, istinat eden felsefeye üstün tutacak, felsefenin attığı düğümleri sanat yoluyla çözmeye çalışacaktır.

Böylece Nietzsche, Platon'un logos merkezli hakikat hiyerarşisini tersine çevirerek sanata ve sanatçıya, bu baptan olmak üzere onun sürgüne gönderdiği şaire itibarını iade eder. Filozoflar da gerçekte düş gören, ancak hakikat iddiasıyla yalan söyleyen kişilerdir. Filozofun hakikat olarak lanse ettiği şey gerçekte “sanrı oldukları unutulmuş sanrılardır;” dolayısıyla felsefi hakikatin temelinde dahi düş görme (hayal etme) yani sanat vardır; zira hakikat “devingen bir eğretileneler, yakıştırmalar, insansallaştırmalar, kısacası bir insan ilişkileri özeti ki, poetik ve retorik olarak yüceltilerek, çevrilip taşınarak, süslenerek, uzun kullanım sonucu, bir halk için kesin, buyurucu ve bağlayıcı hale gelmiştir”.<sup>70</sup> Bu durumda filozofun hakikat adına söylediğini iddia ettiği şey aslında yaşamın estetik deneyimine dair yorumudur; evrenselleştirilmiş bireysel ya da toplumsal düşüdüdür.

Nietzsche'nin sanata yaklaşımında önemli olan ve onu Platon'la karşı karşıya getiren bir diğer husus ise sanatın sosyopolitik yaşamla ilişkisine dair olan düşüncesidir. Yukarıda gördüğümüz gibi erdemli bir bireysel ya da toplumsal yaşamın ancak aklın/logosun (söylemsel dil, mantık, bilgi) merkeze alınmasıyla mümkün olacağını düşünen Platon, bunu tehdit ettiği gerekçesiyle sanatı yaşamdan dışlarken, Nietzsche, aksine politik bir yaşamın ancak mitos aracılığıyla mümkün olabileceğini iddia eder. Dolayısıyla Nietzsche'nin nazarında toplum kurucu olan logos değil, mitostur. “Devletin kendisi de, dinle bağıntısına, mitsel tasavvurlardan yetişmiş oluşuna kefil olan mitsel temelden daha güçlü bir yazılmamış yasa tanımaz”.<sup>71</sup> Yunan trajik kültürü “sanatın ve halkın, mitosun ve ahlakın, tragedyanın ve devletin, temellerinde nasıl da zorunlulukla ve sıkı sıkıya iç içe geçtiği”nin<sup>72</sup> sahil ve sağılıklı bir örneğidir. Bu aynı zamanda Yunan sosyal ve siyasal yaşamının da ancak mitos aracılığıyla mümkün olduğunu göstermektedir. Bu durumda “tragedyanın mitsel içeriğinin cemaatin ethosunu alegorik biçimde dile getirdiğini” söylemek mümkündür.<sup>73</sup> Dionysos ile Apollon'un birlikteliği aynı zamanda birey ve toplumun birlikteliği sonucunu temin etmiştir. Mitosun mevcudiyeti sağılıklı ve güçlü yaşamın zorunlu şartıdır. Sağılıklı ve güçlü Yunanlılar zaten çözülmeye ve zayıflamaya başladıklarında iyimser olmuş, dünyanın mantığına ve mantıksızlaştırılmasına susamış ve daha bilimsel olmuşlardır.<sup>74</sup> Paralel süreçte felsefe ön plana çıkmış, logos mitosun yerini almıştır. Dolayısıyla logosun mitosa karşı zaferi Yunan parlak çağının sonu, çürümenin başlangıcı olmuştur.

<sup>67</sup> Megill, *Aşırılığın Peygamberleri*, 86.

<sup>68</sup> Senail Özkan, *Nietzsche Kaplan Sırtında Felsefe* (İstanbul: Ötüken Yayınları, 2004), 255.

<sup>69</sup> Nietzsche, *Putların Alacakaranlığı*, 19.

<sup>70</sup> Friedrich Nietzsche, “Ahlakdışı Anlamda Doğruluk ve Yalan Üzerine”, çev. Oruç Aruoba, *Cogito* 16 (1998): 59.

<sup>71</sup> Nietzsche, *Tragedyanın Doğuşu*, 137.

<sup>72</sup> Nietzsche, *Tragedyanın Doğuşu*, 139.

<sup>73</sup> Young, *Nietzsche: Bir Filozofun ve Felsefesinin Biyografisi*, 194.

<sup>74</sup> Nietzsche, *Tragedyanın Doğuşu*, 7.

## 2. Felsefenin Doğuşu ve Sanatın/Tragedyanın Ölümü ya da Sokrates'in Dionysos'a Karşı Zaferi

*Tragedyanın Doğuşu*, sanatın doğuşu kadar ölümünün de izini sürmektedir. Tragedyanın ölümü felsefenin ortaya çıkışıyla doğrudan ilişkili olduğundan eser aynı zamanda felsefenin doğuşuyla ilgili önemli içerim ve imalara sahiptir. Eserde felsefe, Platon'da olduğu gibi sanata karşı konumlandırılır; tarihsel zuhur ve tezahürleri itibarıyla karşıt etkinlikler olarak sunulur. Felsefenin doğuşuyla birlikte sanat sahnedeki çekilmiştir. Rasyonel felsefenin doğuşuyla sanatın ölümü neredeyse eş zamanlı olarak gerçekleşir. Sanatın ölümü gerçekte Nietzsche için tüm felsefenin doğuşu ve sanatın ölümüyle ilişkisi bağlamında Sokrates, Batı düşüncesi tarihinin dönüm noktasını teşkil eder. Onun ve öğrencisi Platon'un felsefi faaliyeti ile birlikte Batı düşüncesi geri dönüşümsüz olarak yeni bir yola girmiştir. Ancak Nietzsche'ye göre Batı bugün bu yolun sonuna gelmiştir; zira Sokrates ile başlayan 2500 yıllık logosentrik düşünce geleneği gerçekte nihilizmin kendini açtığı bir tarihtir. Hıristiyanlık ile uyuşarak ve uzlaşarak Batı dünyasına egemen olan Sokratesçilik tüm dünyanın şimdiye dek şahit olduğu en yüksek ve sağlıklı kültür olan trajik Yunan kültürünün sonu ve 19. yüzyıl sonu itibarıyla Batının kemale ermiş halini tecrübe ettiği nihilizmin başlangıcı olmuştur. Onun için Nietzsche'nin tragedyanın yeniden canlandırılması çağrısı Sokrates öncesi antik Yunan dünyasına dönüş çağrısıdır. Bu dünya ile onun coşkulu, sert fakat sağlıklı yaşamı Sokrates'in ve öğrencilerinin elinde can vermiştir.

Nietzsche'ye göre Sokratesçi felsefenin temelinde antik Yunanlılara yabancı olan akıl=erdem=mutluluk denklemi yer almaktadır. Sokrates "bu özdeşlik öğretisinin saçmalığıyla insanları büyülemiş" ve "antik felsefe bir daha bundan yakasını kurtaramamıştır".<sup>75</sup> Dekadan bir figür olan Sokrates, erdemi ve mutluluk getirecek olanı akli olana indirgeyen düşüncesiyle antik sanat ve kültürün temelindeki mitosa meydan okur ve onu alt eder. İnsanın yaratımı olan bu kültür, Sokrates öncesi Yunan kültürünün Dionysosçu trajik karakterini ortadan kaldırarak "aklı" ve "rasyonel olanı" tanrılaşdırır. Sokrates'in bunu yaparken kullandığı yöntem diyalektik olmuştur. Onun için Sokrates, yaşamın değersizliğine olan inancı, hınç-intikam formu olarak diyalektik kullanımını, aklın otoritesine bağlı olarak içgüdülerin kontrolünü ifade etmektedir.<sup>76</sup> En basit tanımıyla Sokratesçilik içgüdülere karşı aklın onaylanmasıdır.

İnsanı akli ve ahlaki bir varlık olarak gören Sokrates, antik Yunan'ın "trajik insan tipi"nin karşıtı bir figür olan "teorik/kuramcı insan tipi"nin ilk örneğidir. Yaşamın derinliğine akılla nüfuz edilebileceğini düşünen "Sokrates, kendinde-gerçekliği bilmenin mümkün olduğuna inanmakla yetinmeyip, aynı zamanda gerçekliği düzeltip geliştirmenin de olanaklı olduğunda direten "teorik iyimserin prototipi"dir. Bilimin kılavuzluğundaki bir yaşama inanan teorik insan, nedensellik ipiyle varoluşun en derinlerine kadar inilebileceği ve varoluşun sonsuz yaralarının bilgiyle iyileştirileceği kuruntusuna kapılır.<sup>77</sup> Buna mukabil tragedya çağının "teorik insan"ından farklı olan "trajik insan" tipi ise yaşamı iyi ve kötü (erdemli-erdemsiz) olarak taksim etmez; bütünlüğü içinde olumlar ve onaylar: "Trajik insan en çileli hayatı onaylar: O bunun için güçlü, dolu, Tanrılaştırıcı derecede yeterlidir".<sup>78</sup> Trajik hakikatten kaçışı somutlaştıran Sokratesle birlikte Yunanlıların acıyla ilişkisi tersine dönmüştür. Nietzsche'ye göre, bilgi ve bilimin iyimserliğine yönelik diyalektik dürtü sebebiyle tragedyanın düzenini alt üst eden teorik dünya görüşü ile trajik dünya görüşü arasında sürekli bir savaşım vardır.<sup>79</sup>

<sup>75</sup> Nietzsche, *Güç İstenci*, 174.

<sup>76</sup> Daw-Nay Evans, "Socrates as Nietzsche's Decadent in Twilight of the Idols", *Philosophy and Literature* 34, 2 (2010): 342, 346.

<sup>77</sup> Nietzsche, *Tragedyanın Doğuşu*, 92, 93,107,108; Pearson, *Kusursuz Nihilist*, 95.

<sup>78</sup> Nietzsche, *Güç İstenci*, 494.

<sup>79</sup> Nietzsche, *Tragedyanın Doğuşu*, 103.

Nietzsche'nin iki farklı sanat anlayışını, daha doğrusu dünya görüşünü tanımlamak için kullandığı "iyimserlik" ve "karamsarlık" kavramları arasındaki ilişki, felsefe ve sanat arasındaki ilişkiler bağlamında anlaşılabilir. Bu bağlamda şiir sanatı Silenosçu bilgeliğin açığa vurduğu karamsar dünya görüşüne karşılık olarak ortaya çıkmıştır. Fakat bu şiirin örneği olan tragedya Silenosçu karamsarlığı reddeden Sokratesçi iyimserlik tarafından ortadan kaldırılmıştır.<sup>80</sup> Onun, iyimserliğin şiire düşman olduğunu düşünmesinin nedeni, şiirin olgusal karamsarlığa bir cevap işlevi görmesidir.<sup>81</sup> Yunanlılar mitos sayesinde varoluşun nahoş hakikatiyle yüzleşirken teorik akıl ve bilim bu korkutucu hakikatten kaçmak için kullanılan hileleri temsil etmektedir. Burada Nietzsche'nin "paradoksal argümanı", varoluşun gerçek mahiyetini ortaya çıkararak aklın ve bilimin vaat ettiği fakat başaramadığı şeyi başarmanın sanat olduğu düşüncesidir.<sup>82</sup>

Sokratik iyimserliğin sanata uzanmasının bedeli ise tragedyanın ölümü olmuştur. Çünkü Sokrates Dionysosçu sanatın temelindeki mitosun/içgüdünün karşısına logosu/rasyonel bilgiyi, sanatın karşısına bilimi, kötümserliğin karşısına iyimserliği koymuştur. Sokratesçi düşüncenin tragedya sanatına taşınmasının maliyetini Sokratesçi bir düşünür" olan Euripides'in oyunlarında görmek mümkündür.<sup>83</sup> Euripides diyalektik "düşünmeyi, açıklığı, akılcılığı ve en önemlisi iyimserliği" içerisine taşıyarak tragedyayı özünden uzaklaştırmıştır. Özü mitos olan sanata "neden ve sonuç" ilişkisinin dahil edilmesiyle Dionysos yaşamdan kovulmuş ve aklın zincirine tabi kılınmıştır ki bu da tragedyanın sonu olmuştur.<sup>84</sup> Zira, Yunan sanat dünyasının ihtişamının ve yaratıcılığının kaynağı insan ruhunun rasyonel olmayan unsurlarını, yani iradesini (Dionysos) ve hayal gücünü (Apollo) aklın zorbalığından (Sokrates) kurtararak serbest bırakmasıdır.<sup>85</sup>

Tragedyanın ölümüyle birlikte mitos ve müziğin dehası da Euripides'in ellerinde ölmüştür.<sup>86</sup> Nietzsche, ileri yaşlarda doğal ve huzurlu bir ölümle ölen diğer Yunani kültür ve sanatlara kıyasla tragedyanın ölümünün "çözumsuz bir çatışma" nedeniyle gerçekleştiğini iddia eder.<sup>87</sup> Akla ve mantığa aykırı olanı anlaşılabilir bulan "iyimser diyalektik", "tasımların kırbağı"yla müziği tragedyadan kovmuştur.<sup>88</sup> Oysa Nietzsche'ye göre tragedya, müziğin ruhundan doğmaktadır. O halde, tragedyayı ortaya koyan temel birlik ortadan kalkmıştır. "Dionysosça tutkuları sürgün eden diyalektiği kullanan Euripides, Dionysos'u terk ettiğinden Apollon da onu terk etmiştir.<sup>89</sup> Bu kaçınılmazdır; çünkü Dionysosça olanın sanat sahnesinden kovulmasıyla Apollon da şiiri-sanatı terk edecektir. Çünkü Apollon aslında Dionysosça olanın sanatsal biçimi ve ifadesidir. Tragedya da şiir, mitosun yani Dionysosça olanın (esrimenin) forma, ölçüye, dile dökülmüş halidir. Onun içindir ki, mitosun ölümüyle birlikte şiir de doğal zeminini kaybederek, vatansız kalmış ve kovulmuştur (Nietzsche, 2018:104,

<sup>80</sup> Meyer, "The Ancient Quarrel between Philosophy and Poetry in Nietzsche's Early Writings", 198.

<sup>81</sup> Meyer, "The Ancient Quarrel between Philosophy and Poetry in Nietzsche's Early Writings", 202.

<sup>82</sup> Berkowitz, *Bir Ahlak Karşısının Etiği*, 83.

<sup>83</sup> Nietzsche, *Tragedyanın Doğuşu*, 77.

<sup>84</sup> Nietzsche, *Tragedyanın Doğuşu*, 75; Friedrich Nietzsche, *Yunan Tragedyası Üzerine İki Konferans*, çev. Mahmure Kahraman (İstanbul: Say Yayınları, 2011), 87-88; James Luchte, *Early Greek Thought: Before the Dawn* (New York: Continuum, 2011), 77; Julian Young, *The Philosophy Of Tragedy: From Plato To Žižek* (Cambridge: Cambridge University Press, 2013), 83.

<sup>85</sup> Meyer, "The Ancient Quarrel between Philosophy and Poetry in Nietzsche's Early Writings", 205.

<sup>86</sup> Nietzsche, *Tragedyanın Doğuşu*, 67.

<sup>87</sup> Burnham & Jesinghausen, *Nietzsche's The Birth of Tragedy: A Reader's Guide*, 88.

<sup>88</sup> Nietzsche, *Tragedyanın Doğuşu*, 88.

<sup>89</sup> Nietzsche, *Tragedyanın Doğuşu*, 67.

68),<sup>90</sup> yani anayurdu, ikametgâhı mitos (hayal, vecd, esrime, düş görme) olan şiir, logos tarafından kovulmuştur. Bununla birlikte Dionysosça olanın yok olmasıyla beraber bizi varoluşun dehşetinden koruyan metafizik teselli de yok olmuştur.

Nietzsche, sanatın ölümü anlamına gelen tragedyanın ölümünü bir çeşit “Tanrı’nın ölümü” olarak görecektir derecede önemsemiş ve bu ölümü, mitolojik tanrı Pan’ın ölümüne benzetmiştir. “Büyük Pan öldü: o zaman Helen dünyasında üzüntülü bir ağıt sesi yükselmiştir: ‘Tragedya öldü! Şiir de onunla birlikte yok olup gitti! Gidin, gidin ey zayıf düşmüş, taklitçi şairler! Önceki ustaların kırıntılarıyla karnınızı bir kez olsun ad-amakıllı doyurmak için Hades’e! gidin.’<sup>91</sup> Bu benzetme ve hatırlatma rastgele değildir. Zira Pan, tragedyadaki koroyu oluşturan satirlerin arketipidir; tragedya neşeyi de temsil ettiğinden onun ölümünün hüznün yaratması kaçınılmazdır. Diğer taraftan Nietzsche’nin burada zayıf ve taklitçi sıfatlarıyla Sokrates ile Platon’a gönderme yaptığına dikkat etmek gerekir.

Tragedyanın ölümünün görünüşteki katili Euripides ise de onun ardındaki asıl azmettirici Sokrates’in “sanat katili eğilimi”ydi.<sup>92</sup> Dionysos, tragedya sahnesinden Euripides aracılığıyla konuşan Daymonik bir güç tarafından kovulmuştur; “Euripides de zaten “yalnızca bir maskeydi. Onun ağzından konuşan tanrı, Dionysos değildi, Apollon da değildi, tamamen yeni doğmuş bir daymondu: Adı Sokrates’ti. Budur yeni karşıtlık; Dionysosçu olan ve Sokratesçi olan ve Yunan tragedyasının sanat yapıtı, bu karşıtlık yüzünden yok olmuştur”.<sup>93</sup> Artık Sokrates, mitosa karşı konumlanan ve onunla temelden karşıtlık içinde olan logosun temsilcisidir. Euripides’in yaptığı şey, ya da yenilik Sokratesçi sanat anlayışını tragedya taşımak olmuştur; o, “estetik Sokratesçiliğin” sanattaki temsilcisidir. Bilgi ve anlaşılma üzerine temellenen estetik Sokratesçiliğin en yüksek yasası ise şudur; “her şeyin güzel olması için akla uygun olması gerekir” ki bu ilke Sokrates’in “yalnızca bilen kişi erdemlidir” şeklindeki etik ilkesinin estetik tezahürüdür.<sup>94</sup> İşte Euripides tragedyasındaki “edebi eksiklik ve gerileme” bu “nüfuz edici eleştirel sürecin ve o pervasız akılcılığın ürünüdür”.<sup>95</sup> Onunla birlikte “felsefi düşünce sanatın üstünü kaplar ve onu diyalektiğe sıkı sıkıya tutunmaya zorlar”.<sup>96</sup> Aklın egemen olduğu yeni sanat düzeninde akıl, hem bilginin hem de iyinin ilkesidir. Dionysos’un sanattan kovulmasıyla neticelenen akıl ve akıl yürütme süreçlerine Nietzsche, daha sonra çoğunlukla mantık ve diyalektik kavramlarıyla göndermede bulunur.<sup>97</sup> Diyalektiğin özünde “vardığı her sonuçta zaferini kutlayan ve ancak soğuk bir aydınlık ve bilinçlilikte soluk alabilen iyimser unsur” vardır. Bu iyimser unsur tragedya nüfuz ettiğinde onun Dionysosçu bölgelerini kaplamış ve kendini yok etmeye, yani intihara sürüklemiştir.<sup>98</sup> Bilincin merkeze alındığı Euripides’in tragedyasında erdemli kahraman diyalektikçidir. Bilgi, erdem, ahlak ve inanç arasında

<sup>90</sup> Presokratikler yeryüzüne ve yeryüzündeki yaşama bağlıydılar, onun için trajik çağdaki felsefelerde büyük ölçüde sağaltım amaçlıydı. Oysa Sokrates ve öğrencisi Platon ile birlikte felsefe iyi yaşam adına bu dünyayı değerden düşürür. Onun için Nietzsche şöyle der : “...filozof, vatanını korumuş, onu savunmuştur; şimdi Platon’dan beri, o sürgündedir ve vatanına karşı ‘suikast tertip’ etmektedir”. Friedrich Nietzsche, *Yunanlıların Trajik Çağında Felsefe*, çev. Nusret Hızır (İstanbul: Elif Yayınları, 1963), 12.

<sup>91</sup> Nietzsche, 2011: 73; Nietzsche, *Tragedyanın Doğuşu*, 68.

<sup>92</sup> Nietzsche, *Tragedyanın Doğuşu*, 2018:104.

<sup>93</sup> Nietzsche, *Tragedyanın Doğuşu*, 77, 80; Nietzsche, *Yunan Tragedyası Üzerine İki Konferans*, 27, 88.

<sup>94</sup> Nietzsche, *Tragedyanın Doğuşu*, 77, 80; Nietzsche, *Yunan Tragedyası Üzerine İki Konferans*, 27, 88; Burnham & Jesinghausen, *Nietzsche’s The Birth of Tragedy: A Reader’s Guide*, 91; Young, *The Philosophy Of Tragedy: From Plato To Žižek*, 183.

<sup>95</sup> Nietzsche, *Tragedyanın Doğuşu*, 77.

<sup>96</sup> Paul Raimond Daniels, *Nietzsche and The Birth of Tragedy* (London: Routledge, 2013), 78.

<sup>97</sup> Burnham & Jesinghausen, *Nietzsche’s The Birth of Tragedy: A Reader’s Guide*, 92.

<sup>98</sup> Nietzsche, *Tragedyanın Doğuşu*, 87.

zorunlu bir bağın olması gerekmektedir; çünkü onun tragedyalarında artık her şey bilinçli ya da kasıtlı olarak yapılmaktadır.<sup>99</sup> Bu sebeple o, adeta sarhoşluk âlemindeki ilk ayık sanatçıdır.<sup>100</sup> Oysa rasyonel sanata mukabil tragedyaya, irrasyonel bir derinliğine sahiptir; ona göre tragedyaya, özünü, güzellik ve iyiliğin kendilerine hiçbir sebebin gösterilemediği yerde bulur.<sup>101</sup> Onun için rasyonalist sebep-sonuç ilişkisinin dahil edilişi tragedyanın özünü kaybetmesiyle ve irtifa kaybıyla sonuçlanmıştır.

Euripides'in akli bir bakış açısını sanatın merkezine taşımasıyla birlikte yeni bir sanat anlayışı ve tarzı oluşur. Tragedyanın ölümüyle onun yerini yeni bir sanat biçimi olarak komedyaya alır. Ancak tragedyanın "meşakkatli ve şiddetli ölümü"nin anıtı olarak tragedyanın yozlaşmış biçimi onda yaşamaya devam eder.<sup>102</sup> Bu değişim aynı zamanda Helen ruhunun evrene bakışında esaslı bir değişime işaret eder. Yeni sanatta hiçbir mitik unsura yer verilmez. Komedeide esas olan şey tragedyada olduğu gibi dış dünyadan sıyrılıp yaşamın estetik olumlanması değil, herkesin paylaştığı gündelik sorunların, didaktik amaçlarla ele alınması ve bireyselliklerin ön plana çıkarılmasıdır. Euripides'le birlikte sanat aslında asaletini de kaybeder; ortalama insan/izleyici sahneyi ele geçirir. Artık sahnede konuşan Dionysos değil, halktır. Oysa Aiskhylos ve Sophokles'te tragedyanın kahramanları olan Prometheus ve Oidipus soylu bilge olup sıradan insanlar olmadıkları gibi onların yazgılı oldukları yıkım da sıradan insanın yaşamını aşar. Ancak Euripides, tragedyayı anlamayan ve bu yüzden saygı da duymayan "öteki seyirci"yi bularak ve onunla ittifak yaparak Aiskhylos ve Sophokles'in sanat yapıtlarına karşı "korkunç bir savaş" başlatmıştır.<sup>103</sup> Euripides'in tragedyalarında koronun yerini seyirci alır; oysa tragedyada iki karşıt sanatsal ilkenin (Dionysos ve Apollon'un) birliktelik ve uyumunu temin eden korodur.

Sonuçta Sokrates'in içgüdü karşıtı "doymak bilmez iyi bilgi hırsı", "trajik bir tevekküle ve sanat yoksulluğu"na dönüşmüştür.<sup>104</sup> "Yüzünü döndüğü her yerde sorun kaynağı olarak bilgi eksikliğini" gören Sokrates, bilgi yoluyla yaşamın düzeltilebileceğine inanır.<sup>105</sup> Yaşama akıl ve mantık yoluyla düzen vermeye çalıştığından ya da akli bir yaşamı dayattığından bunun dışında kalanı yani mitosa, imgeleme, güdülere hatta geleneğe istinat eden tel'in ettiğinden Nietzsche, Sokrates'i "despotik mantıkçı" olarak niteler.<sup>106</sup> Aslında Sokrates, Atina kültürünün içgüdüye dayandığının farkındadır; fakat kültürün bu içgüdüsel yapısını kusur olarak değerlendirmiştir. O, Atina sokaklarında yaptığı eleştirici gezilerde büyük devlet adamları, hatipler, şairler ve sanatçılarla mesleklerine dair yaptığı konuşmalarda/soruşturmalarında tüm bu kişilerin meslekleri hakkında "yalnızca içgüdüsel olarak" konuştuklarını bilginin kibriyle görmüş, fakat sanatın ve kültürün temelindeki bu içgüdüsel yapıyı reddetmiştir. Sınayan bakışlarını yönelttiği her yerde "kavrayış eksikliğini" ve "kuruntu gücünü" gören filozof, bu eksiklikten dolayı "mevcut olanın en derinin çarpık ve aşağılık olduğu" sonucuna varmış, var olan sanat ve ahlakı yargılayarak reddetmiş,<sup>107</sup> ve "varoluşu düzeltme"ye girişmiştir. Oysa Yunanlılar Sokrates'in arzuladığı teorik bilgeliğe değil, "içgüdüsel bilgelik"e sahiptiler. İçgüdü tüm üretken insanlar-

<sup>99</sup> Nietzsche, *Tragedyanın Doğuşu*, 87.

<sup>100</sup> Burnham & Jesinghausen, *Nietzsche's The Birth of Tragedy: A Reader's Guide*, 92.

<sup>101</sup> Alexander Nehamas, *Yaşama Sanatı Felsefesi*, çev. Cem Soydemir (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2002), 248.

<sup>102</sup> Nietzsche, *Tragedyanın Doğuşu*, 68.

<sup>103</sup> Nietzsche, *Tragedyanın Doğuşu*, 73.

<sup>104</sup> Nietzsche, *Tragedyanın Doğuşu*, 94.

<sup>105</sup> Nietzsche, *Tragedyanın Doğuşu*, 73.

<sup>106</sup> Nietzsche, *Tragedyanın Doğuşu*, 88.

<sup>107</sup> Nietzsche, *Tragedyanın Doğuşu*, 82.

da yaratıcı ve olumlayıcı, buna mukabil bilinç eleştirel bir tavır içinde iken Sokrates'te bilinç, yaratıcı; içgüdü ise eleştirici ve engelleyici hale gelmiştir.<sup>108</sup> Oysa “Grek dehası içgüdüsel olan içinde *-bilinçsiz* yaratıcılığın dolayimsızlığı içinde- ortaya çıkmıştır. Bu bilinç yoksunluğundan kaynaklanan o hesapsız mükemmellik olmasa hayatta kalamazdı”.<sup>109</sup> Ancak Sokrates'le birlikte Yunan kültürü tersine dönmüş içgüdü'nün yerini akıl ve mantık almıştır. Öyle ki o, Homeros, Pindaros, Aiskhylos, Phidias, Perikles, Pythia'da ve Dionysos'ta en derin uçurum ve “en yüksek doruk” olarak hayranlığımızı kazanan “Yunan varlığını tek başına olumsuzlamaya cesaret edebilmiş” bir kişiliktir.<sup>110</sup> “İçinde sanatsal heyecanın sevimli çılgınlığının asla ışıldamadığı” bir büyük “kyklop göz” olan Sokrates, tragedyaya yöneldiğinde “Dionysosçu uçurumlara asla keyifle bakmayı başaramadığından” trajik sanatta göreceği şey sadece “sonuçsuz gibi görünen nedenleri, nedensiz gibi görünen sonuçlarıyla düpedüz akıldışı bir şey” olacaktır. Çünkü ona göre trajik sanat öncelikle söylemiyordu ve yalnızca anlama yetisi olmayan kişilere hitap ediyordu. Platon gibi Sokrates de trajik sanatı, yararlı olanı değil, “yalnızca hoş olanı serimleyen yaltakçı sanatlar”dan saymış; öğrencilerine de ondan uzak durmalarını salık vermiştir. Bu yüzden onun öğrencisi olabilmek için Platon'un yaptığı ilk iş şiirlerini yakmak olmuştur.<sup>111</sup> Platon ile birlikte Sokratik eğiliminden kaynaklanan, yaşamdan yoksun soyut mantık hastalığı moda haline gelmiş ve yayılmıştır.<sup>112</sup>

Sanatı yargılama konusunda ustasının kinizminden geri kalmayan Platon, reddettiği sanatın yerine onunla içsel akrabalığı bulunan yeni bir sanat biçimi olan diyalogları yaratmıştır. Böylece şairleri/sanatı suçladığı yere (imgeleme-taklide) Platon'un kendisi dolambaçlı bir yoldan varmış olur; ancak bu yeni form (diyalog), saf bir form olmayıp tüm üslup ve biçimlerin karışımıyla üretilen, öykü, lirik şiir, drama, düzyazı ve nazım arasında salınan, eski “birlikli dilsel biçim yasağının katılığını delmiş bir form”dur.<sup>113</sup> Tüm üslup biçimlerini harmanladığından Nietzsche Platon'u “ilk üslup dekadani” olarak niteler.<sup>114</sup> Platon'un diyalogları “gemisi batmış eski şiir sanatının, tüm çocuklarıyla birlikte üstüne çıkararak kendini kurtardığı bir kayık” olmuştur. Diğer taraftan Platon'un diyalogları “tüm bir gelecek dünya için yeni bir sanat biçimi” olacak olan romanın modelini teşkil etmiştir. Ancak yeni sanat modeliyle birlikte şiir, diyalektik felsefe karşısında, felsefenin yüzyıllarca teolojiyle olan ilişkisine benzer bir ilişki içinde *ancilla* olarak yaşamak zorunda kalmıştır.<sup>115</sup> Yani Platon'un diyalogları aracılığıyla yaşamda kalan sanat, felsefenin hizmetkârı olmuş, onun taleplerine teslim olmuştur.

Sokrates ve Platon'un diyalektiği Grek özünün çözülüşüne ve çöküşüne sebebiyet vermiştir;<sup>116</sup> zira, felsefenin doğuşuyla birlikte dünya “çokluk alemi”, dünya içre olan her şey ise “görünüş” olarak görülmeye başlanmış; bu çokluğun, dünyayı aşkın “bir ve değişmez varlık” ile açıklanması arzusu felsefi düşünceyi mümkün kılmıştır. Yaşamın ve varoluşun hakikatine kavramsal, rasyonel düşünce yoluyla ulaşma ve ona nüfuz etme çabası ise yaşamı güdüler ve deneyim temelinde anlayan Dionysosçu trajik bilgeliğin ve sanatın sonu olmuş-

<sup>108</sup> Nietzsche, *Tragedyanın Doğuşu*, 83.

<sup>109</sup> McGill, *Aşırılığın Peygamberleri*, 99.

<sup>110</sup> Nietzsche, *Tragedyanın Doğuşu*, 82.

<sup>111</sup> Nietzsche, *Tragedyanın Doğuşu*, 84.

<sup>112</sup> Burnham, & Jesinghausen, *Nietzsche's The Birth of Tragedy: A Reader's Guide*, 93.

<sup>113</sup> Nietzsche, *Tragedyanın Doğuşu*, 84.

<sup>114</sup> Nietzsche, *Tragedyanın Doğuşu*, 104.

<sup>115</sup> Nietzsche, *Tragedyanın Doğuşu*, 86.

<sup>116</sup> Raymond Barfield, *The Ancient Quareel Between Philosophy and Poetry* (New York: Cambridge University Press, 2011), 236.



tur. Bu nedenle Sokratesçilik, “çöküşün, bitkinliğin, hastalanmanın, anarşik bir biçimde dağılan içgüdülerin işareti”dir.<sup>117</sup> “Ahlak ve ideal dolandırıcılığı” yapan Sokratesçi okullar Helenlerin en güçlü içgüdüleri olan güç/yaşama istencine son vererek<sup>118</sup> onun yerine bilgi-bilim hırsını koydular. Bu hırsla peş peşe kurulan bilim ve felsefe okulları, evrende hüküm süren tüm evrensel yasaların bilineceği ve sırlarının çözüleceği umuduyla bilimi bir daha asla kendisinden uzaklaştıramayacağı açık bir denize doğru götürmüştür. Bilgiyi en yüksek konuma taşımasıyla Sokrates “dünya tarihinde bir dönüm noktasını ifade etmektedir.”<sup>119</sup> Nietzsche’ye göre sağlıklı Yunan kültürünün sonu olan bu dönüşüm tüm Batı tarihini belirleyen en büyük olaydır ve bugün yaşanan dekadans bu dönüşümün doğal bir sonucudur. Özetle yaşamı coşkuyla karşılayan, yaratan ve olumlayan trajik kültür ve bilgelik, yaşama karşı direnme dolu bir ses” olan Sokrates tarafından çöküşe uğratıldı.<sup>120</sup> Nietzsche’nin, trajik sanata, dolayısıyla Sokrates öncesine dönüş arzusu “Dionysosçu canlı enerjiyi baskı altına alan logos tasarımına karşı, yeniden şiirsel başlangıca, köklerdeki logo-poiësis’e (“akıl/söz-şiir”) dönüş çabasıdır.”<sup>121</sup> Daha doğru bir ifadeyle sanatın kökenindeki mitosa dönüş çağrısıdır. Çünkü ona göre modern dünyanın ve insanın kendisinden mahrum olduğu şey mitostur.

Modern çağın bilimsel kültürünün zaferine tanıklık eden ve “sanatın köklerinin bulunduğu miti yok etme itkisi”nin yaygınlaştığının farkında olan Nietzsche, *Tragedyanın Doğuşunda* kendi çağının gerçekliğini Yunan tragedyası aracılığıyla ele alarak bu durumu tersine çevirecek, sanatı yeniden hakim konumuna taşıyacak bir “yeniden değerlendirme” yapmayı düşünmektedir.<sup>122</sup> Ona göre günümüzde bilimsel kültür artık uç noktaya ulaşmış bulunmaktadır. Bugün modern çağ olgunlaşan “sınırsız kuruntu” içindeki Sokratesçi iyimserliğin yani “bilim aracılığıyla evrenin tüm muammalarının çözüleceğine ve derinliğine anlaşılabilirliğine” duyulan inancın meyvelerinden ürkmektedir.<sup>123</sup> Teorik kültürün bağrında yatan felaket yavaş yavaş çağın bilimin hizmetinde çalışan modern insanı korkutmaya başlamış, teorik insan, artık Sokratesçi bilgi hazzının sınırlarını sezmeye ve geniş ıssız bilgi denizinde bir kıyı” aramaya başlamıştır.<sup>124</sup> “Bu sahili, bu sığınağı bize mit sunacaktır, çünkü romantik öncüler gibi Nietzsche de, sanatçının ve kültür insanının özgür ve kendinden emin bir biçimde yaratıcı olabilmek için ihtiyaç duyduğu kesinlik ve üzerinde konuşulmadan kabul edilmiş imgeler zeminini mitin verdiği düşünür.”<sup>125</sup>

Onun için Nietzsche, eserin sonunda tragedyaya dönüş çağrısı yapar: “Evet, dostlarım, inanın benimle birlikte Dionysosçu yaşama ve tragedyanın yeniden doğuşuna. Sokratesçi insanın zamanı geçti... şimdi cesaret edin yalnızca, trajik insanlar olmaya çünkü kurtarılacaksınız. Dionysosçu şenlik alayına Hindistan’dan Yunanistan’a dek eşlik edeceksiniz!”<sup>126</sup> Bunun için yapılması gereken ise “Dionysosçu kuşun davetkâr seslenişine kulak vermek” olacaktır.<sup>127</sup> Tıpkı Yunan dünyasında olduğu gibi yine sahici bütüncül sanat, müziğin

<sup>117</sup> Nietzsche, *Tragedyanın Doğuşu*, 2.

<sup>118</sup> Nietzsche, *Tragedyanın Doğuşu*, 105-106, 108.

<sup>119</sup> Nietzsche, *Tragedyanın Doğuşu*, 92.

<sup>120</sup> Nietzsche, *Putların Alacakaranlığı*, 12.

<sup>121</sup> Ali Utku, “Friedrich Nietzsche Sadece Deli! Sadece Şair!”, *Ayraç Dergisi*, 6 (2010): 8.

<sup>122</sup> Megill, *Aşırılığın Peygamberleri*, 102.

<sup>123</sup> Nietzsche, *Tragedyanın Doğuşu*, 103.

<sup>124</sup> Nietzsche, *Tragedyanın Doğuşu*, 108-109.

<sup>125</sup> Megill, *Aşırılığın Peygamberleri*, 103.

<sup>126</sup> Nietzsche, *Tragedyanın Doğuşu*, 123,124.

<sup>127</sup> Nietzsche, *Tragedyanın Doğuşu*, 141.

ruhundan doğacaktır. Nietzsche'nin kulak verilmesi gereken "Dionysosçu kuş"u Wagner idi. Ona göre Wagner'in müziği, Dionysosçu trajik sanat ve bilgeliğin modern çağda yeniden hayat bulmuş haliydi. Wagner'in etkisiyle müziğe kurtarıcı bir misyon biçmişti; yaşama yeni bir anlam verme yeni değer yaratmanın en uygun örneği Wagner'in müziğiydi. Dionysosçu ve Apolloncu unsurları bir araya getiren, sanata antik anlamını kazandıran, doğaya dönüşün timsali olan Wagner'in müziği antiklerin başarısının çağımızdaki muadiliydi. Kültürel çöküşün çaresi "bütünlüklü sanat"ın, "kurtarıcı sanat"ın yeniden yaratılmasından geçmekteydi. Bu çağdaşlarımızın bugün elimizdeki kaynaklarla ifa etmesi gereken bir görevdir. Modern kültürün yozlaşmışlığı, tükenmişliği, yaşamdan yoksun oluşu tragedyanın doğuşu umudunu güçlendiren tarihsel zemini oluşturmaktadır.

Tüm karşıtlıkla birlikte girişte de ifade ettiğimiz gibi Nietzsche, sanat ile felsefenin çatışmasının aşılmasına dair bir umut taşımaktaydı. Zaten bütünlüklü sanat eseri olarak Wagner'in müziğinde de bunu görmektedir. Sanat ve felsefenin birlikteliği imkan ve umudunu temsil eden ise eserin sonunda bahsettiği "müzik yapan Sokrates" imgesidir. Bunun nedeni, sanatçı Sokrates'in gerçeğe yönelik felsefi sevgisiyle, güdüyü kullanarak yaşamı haklı çıkaran ve doğrulayan sanata duyulan ihtiyacı birleştirmesidir. Çünkü Nietzsche, bugüne dek Batı entelektüel geleneğinin, antik Yunanlıların sanatsal başarılarıyla Sokrates'in başlattığı felsefi proje arasındaki çözülmemiş bir muhalefet tarafından tanımlandığının farkındadır. Ancak Nietzsche'ye göre bugün bu muhalefetin çözülmesi mümkündür. Bununda nedeni Alman felsefesindeki son gelişmelerin, Alman müziği aracılığıyla trajedinin yeniden doğuşunun yolunu hazırlamış olmasıdır.<sup>128</sup> Nietzsche, daha sonraki çalışmalarında da insanın bilgelik için trajediye ihtiyaç duyduğu bir dünyada felsefe ve sanat arasındaki barışın anlamı ve onları birleştirebilecek olan kişilerin karakteri üzerinde düşünmeye devam eder. Bu kültürün genel görevinden çok ender rastlanılan üstün insanın, geleceğin filozofunun görevi olacaktır.

### Sonuç

Felsefe ve sanat arasındaki çekişme gerçekte insani varoluşunun mahiyetine ve onun hakikatinin soruşturulmasına ilişkin rakip iki yöntem ve yorum arasındaki kavgadır. Söz konusu mücadelenin tarihinde sanat, felsefeyi önceler. Felsefe, sanata ve onun kökenindeki mitolojik dünya görüşüne bir itiraz ve alternatif olarak ortaya çıkmıştır. Bu çatışmanın teorik çerçevesi büyük ölçüde Sokrates ve Platon tarafından çizilmiştir. Sokrates'le ardılı ve varisi olan Platon ve onun müteakip felsefi gelenek hakikat ile ilişki kurma imkanı olmadığı iddiasıyla sanatı bireysel ve toplumsal yaşamı tehdit eden en büyük tehlike olarak görürken, Nietzsche, yaşamı aklın tiranlığına ve hakikat istemine kurban ettiği gerekçesiyle felsefeye karşı sanatın önemini vurgulamış, yaşamın sanat yoluyla olumlanışının ve üstesinden gelişinin yolunu tıkadığını iddia ettiği Batı felsefi geleneğini Batı'nın yaşadığı dekadansın kaynağı olarak görmüştür.

Nietzsche, sanat ve felsefenin kökenleri itibarıyla karşıt oldukları konusunda Platon ile uyum gösterir. Mitik ve akli olanın daima çatışma içinde olduğunun bilincinde olan filozof, yüksek Yunan kültürünün insan doğasındaki iki eğilimi de temsil eden Dionysosçu ve Apolloncu iki ilkenin geçici uzlaşmasına dayandığını ifade eder. Dionysosçu deneyim ve vecd hali sanatın bizatihi kaynağı iken bu deneyimin sanat formuna dönüşü, estetize edilişi ve dile getirilişi ancak Apolloncu ölçü, denge, uyum ile mümkün olur. Dolayısıyla Apolloncu olan bir yerde akli imler. Onun olmayışında Dionysosçu taşkınlık bireyin ve toplumun tamamen yıkımıyla

<sup>128</sup> Meyer, "The Ancient Quarrel between Philosophy and Poetry in Nietzsche's Early Writings", 205.

sonuçlanacaktır. Deneyimleyen Dionysos, dile/görünüşe getiren Apollondur. Dionysosçu olan tam da felsefe karşıtı olandır. O, daima mantığın sınırlarından taşar; sınır(da) olanı deneyimler. Onun için Nietzsche, sanatsal olanı düş olarak gören ve anlaşılmaz bulan Sokrates'i "mantıkçı despot" olarak niteler ve mahkûm eder. Çünkü o, gerçekliğe doğal ve kendinde olmayan bir şey dayatmaktadır.

Mitosa dayandığından sanatta esas olan verili hakikatin keşfedilmesi ve dile getirilmesi değil, yaratılmasıdır; sanatı değerli kılan da budur. Felsefeden farklı olarak sanat, esas olarak yaşama ve yaşamın en büyük güdüsü olan güç istencine hizmet eder; dünyaya ve yaşama dair yarattığı yanılsamayla yaşamı katlanılır kılar. Onun için sanat yoluyla yaşama yön veren trajik insan bu dünyadan kaçan değil, dünyaya bağlanan, bendeni hor görmeyen, dünyaya ve yazgısına hâkim olmaya ve onu sürekli olarak yeniden yaratmaya çalışan insandır. Nietzsche'nin daha sonraki çalışmalarında bu "trajik insan", "üst(ün) insan" olarak karşımıza çıkacaktır.

Nietzsche'ye göre mitosa dayanan, insanları evrenin ve insan doğasının trajik gerçekliğiyle yüzleştiren bütünlüklü ve sahil sanat olan tragedya Euripides'in elinde can vermiştir; ancak asıl katil Sokrates'tir. Euripides'in yaptığı onun estetik anlayışını sanata taşımak olmuştur sadece. Dionysosu sahneden kovan ve sanatın ölümüne sebep olan Sokrates'tir. Onunla birlikte Batı düşüncesine bilgi hırsına istinat eden "kuramsal iyimserlik" hakim olmuştur. Filozofa göre bu iyimserlik akıl ve bilim aracılığıyla insanın tüm muammalarının çözümleneceğine dair bir kuruntudan ibarettir. Ona göre iyimser teorik insan, tüm sorunların kaynağında bilgisizliği ve cehaleti görür. İçgüdüye, arzuya, mitosa dayananı anlaşılmaz bularak mahkûm eder. Nietzsche'ye göre bugünün modern insanı da mitostan yoksun teorik insandır ve hastalıklıdır.

Nietzsche'ye göre kuramsal insan, sahte bir bilgelik peşinde koşarken gerçekte yaşamın hakikatini gizlemektedir. Hakikati yadsıyan filozof burada paradoksal olarak insan ve evrenin doğasını kavrama ve onunla uygunluk içinde olması anlamında felsefeden daha derin bir hakikati olduğunu düşünerek sanata felsefenin üstünde bir değer biçer. Nietzsche, tragedyanın doğuşunun sonunda sanatın doğuşuna ve ölümüne ilişkin soruşturmasını çağdaşı meselelerle ilintilendirir. Modern insanın deneyimlediği yozlaşmış hastalıklı modern kültürün ve sorunların üstesinden gelmek için tragedya/sanata dönüş çağrısı yapar. Yeni sanat tıpkı antikitede de olduğu gibi müziğin ruhundan doğacaktır. Ve yine ilginç bir şekilde Nietzsche eserin sonunda mitos ve logosun birlikteliğine duyulan umudunu, "müzik yapan Sokrates" imgesiyle dile getirir. Bunun için gerekli koşullar (en azından Almanya da ) mevcuttu. Aslında ona göre yollarını ayırana dek Wagner, "müzik yapan Sokrates", Wagner'in müziği ise trajik sanatın günümüzdeki dirilmiş haliydi. Daha sonra üstadını Hıristiyanlığa dönüş yapmakla suçlayan filozofa göre sanat ve felsefenin birlikteliğini sağlayacak olan geleceğin filozofları olacaktı. Bunu başaran Wagner değil, (şair/sanatçı filozof) Zerdüş, yani kendisiydi.

### Kaynakça

- Ansell-Pearson, Keith. *Kusursuz Nihilist: Politik Bir Düşünür Olarak Nietzsche'ye Giriş*, çev. Cem Soydemir. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2011.
- Badiou, Alain. *Başka Bir Estetik*, çev. Aziz Ufuk Kılıç. İstanbul: Metis Yayınları, 2013.
- Barfield, Raymond. *The Ancient Quarrel Between Philosophy and Poetry*. New York: Cambridge University Press, 2011.
- Burnham, Douglas & Martin Jesinghausen. *Nietzsche's The Birth of Tragedy: A Reader's Guide*. New York: Continuum International Publishing Group, 2010.
- Berkowitz, Peter. *Bir Ahlâk Karşılığının Etiği*, çev. Ertürk Demirel. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2003.
- Daniels, Paul Raimond. *Nietzsche and The Birth of Tragedy*. Londra: Routledge, 2013.

- Dereko Ayhan. "Nietzsche'de Tragedya Sanatı". *Araştırma Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Felsefe Bölümü Dergisi*, 18 (2007): 51-74.
- Evans, Daw-Nay. "Socrates as Nietzsche's Decadent in Twilight of the Idols", *Philosophy and Literature* 34, 2 (2010), 340-347.
- Havelock, E. A. *Platon: Filozof Şaire Karşı*, çev. Adem Beyaz. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2015.
- Heit, Helmut. "Nietzsche's Genealogy of Early Greek Philosophy". In *Nietzsche as a Scholar of Antiquity*, ed. Anthony K. Jensen and Helmut Heit, 217-232. London and New York: Bloomsbury Academic, 2014.
- Jackson, Roy. *Nietzsche, Kilit Fikirler*, çev. Nevra Yaraç. İstanbul: Optimist Yayınları, 2011.
- Jaulin, A. "Nietzsche (1844-1900) ve Presokratikler", çev. Refik Güremen. [http://yasamisaretleri.blogspot.com/2010/04/jaulin-nietzsche-1844-1900-ve\\_03.html](http://yasamisaretleri.blogspot.com/2010/04/jaulin-nietzsche-1844-1900-ve_03.html)
- Küçükalp, Kasım. "Nietzsche Felsefesinde Apollon-Dionysos ya da Varlık-Oluş Karşıtlığı", *Felsefe Dünyası* 53 (2011): 41-52.
- Küçükalp, Kasım. "Dionysosca Hakikat". *Felsefe Ansiklopedisi*, ed. Ahmet Cevizci, 549-552. Ankara: Babil Yayınları, 2006.
- Luchte, James. *Early Greek Thought: Before the Dawn*. New York: Continuum, 2011.
- Megill, Allan. *Aşırılığın Peygamberleri*, çev. Tuncay Birkan. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 1998.
- Murdoch, Iris. *Edebiyatta ve Felsefede Varoluşçular ve Mistikler*, çev. Süha Sertabiboğlu. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2015.
- Meyer, Matthew. "The Ancient Quarrel between Philosophy and Poetry in Nietzsche's Early Writings". In *Nietzsche as a Scholar of Antiquity*, ed. Anthony K. Jensen and Helmut Heit, 197-214. London and New York: Bloomsbury Academic, 2014.
- Nehamas, Alexander. *Yaşama Sanatı Felsefesi*, çev. Cem Soydemir. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2002.
- Nietzsche, Friedrich. *Yunanlıların Trajik Çağında Felsefe*, çev. Nusret Hızır. İstanbul: Elif Yayınları, 1963.
- Friedrich, Nietzsche. *Ecce Homo: Kişi Nasıl Kendisi Olur*, çev. Can Alkor, İstanbul: Say Yayınları, 1996.
- Nietzsche, Friedrich. *İyinin ve Kötünün Ötesinde*, çev. Ahmet İnam. Ankara: Gündoğan Yayıncılık, 1997.
- Nietzsche, Friedrich. "Ahlakdışı Anlamda Doğruluk ve Yalan Üzerine", çev. Oruç Aruoba. *Cogito* 16 (1998): 55-66.
- Nietzsche, Friedrich. *Güç İstenci*, çev. Sedat Umran. İstanbul: Birey Yayıncılık, 2002.
- Nietzsche, Friedrich. *İnsanca Pek İnsanca*, çev. Cemal Atilla. İstanbul: Say Yayınları, 2003.
- Nietzsche, Friedrich. *Dionysos Dithyrambosları*, çev. Murat Batmankaya. İstanbul: Say Yayınları, 2006
- Nietzsche, Friedrich. *Yunan Tragedyası Üzerine İki Konferans*, çev. Mahmure Kahraman. İstanbul: Say Yayınları, 2011.
- Nietzsche, Friedrich. *Yunanlıların Trajik Çağında Felsefe*, çev. Gürsel Aytaç. İstanbul: Say Yayınları, 2015.
- Nietzsche, Friedrich. *Putların Alacakaranlığı*, çev. Mustafa Tüzel. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2017.
- Nietzsche, Friedrich. *Tragedyanın Doğuşu*, çev. Mustafa Tüzel. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2018.
- Nietzsche, Friedrich. *Platon Öncesi Filozoflar*, çev. Nur Nirven. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2018.
- Özkan, Senail. *Nietzsche Kaplan Sırtında Felsefe*. İstanbul: Ötüken Yayınları, 2004.
- Platon. *Devlet*, çev. Mehmet Ali Cimcoz, Sebahattin Eyüboğlu. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2000.
- Platon. "İon", çev. Tacettin Ünlü. *Diyaloglar 1 içinde*, 261-277. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1998.
- Peters, Francis E. *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, çev. Hakkı Hünler. İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2004.
- Robinson, Dave. *Nietzsche ve Postmodernizm*, çev. Kaan H. Ökten. İstanbul: Everest Yayınları, 2000.
- Utku, Ali. "Friedrich Nietzsche Sadece Deli! Sadece Şair!". *Ayraç Dergisi* 6 (2010): 7-11.
- Wilson, Tim. "The Quarrel between Philosophy and Poetry". [https://www.academia.edu/4029830/The\\_Quarrel\\_of\\_Philosophy\\_and\\_Poetry](https://www.academia.edu/4029830/The_Quarrel_of_Philosophy_and_Poetry)
- Young, Julian. *The Philosophy Of Tragedy: From Plato To Žižek*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.
- Young, Julian. *Nietzsche: Bir Filozofun ve Felsefesinin Biyografisi*, çev. Bülent O. Doğan. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2017.

**Başvuru:** 18.11.2019

**Kabul:** 10.12.2019

**Atıf:** Rutli, Evren Erman. "F. H. Jacobi'nin Aydınlanmacı Rasyonalizm Eleştirisi Üzerine Bir Değerlendirme". *Temaşa Felsefe Dergisi* 12 (2020): 51-72.

## F.H. Jacobi'nin Aydınlanmacı Rasyonalizm Eleştirisi Üzerine Bir Değerlendirme

**Evren Erman Rutli<sup>1</sup>**

ORCID: 0000-0002-2637-871X

### Öz

Friedrich Heinrich Jacobi 18. ve 19. Yüzyıl Alman felsefesi ve Aydınlanma düşüncesi açısından oldukça önemli bir filozoftur. Özellikle Kant ve Spinoza felsefesinde ortaya çıkan akıl, Tanrı ve evren anlayışlarına getirdiği eleştirilerle Aydınlanma projesinin gidişatını doğrudan etkilemiştir. Bu bağlamda Jacobi'nin eleştirilerinin Aydınlanma düşüncesinin felsefi macerasına etkisinin çift yönlü bir biçimde geliştiğini ifade etmek yanlış olmaz. Jacobi özellikle Aydınlanmacı akıl anlayışına getirdiği radikal eleştiriler ile bir yandan hem çağın anti rasyonalist ya da irrasyonalist düşüncelerine kaynaklık etmiş diğer yandan bu radikal eleştirilere cevap verme çabası içine giren Aydınlanma felsefesini, özellikle de Alman İdealizmini yeni bir pozisyon alma gerekliliği ile yüzleştirmiştir. Bununla birlikte Jacobi'nin Aydınlanmacı akıl eleştirilerinin etkilerinin sadece kendi çağıyla sınırlı kalmadığına da işaret etmek elzemdir. Bu bağlamda Jacobi'nin eleştirileri kendinden sonraki Aydınlanma eleştirilerine de doğrudan ya da dolaylı olarak ciddi etkiler bırakmıştır. Tüm bu önemine rağmen, özellikle Türkçe literatürde Jacobi'nin felsefi pozisyonunu tahlil etmeyi amaçlayan hiçbir çalışma olmaması olumsuz bir durumdur. Bu makalede Jacobi'nin Aydınlanmacı rasyonalizm eleştirilerine odaklanılacak ve bu bağlamda filozofun Batı felsefe geleneği içindeki pozisyonu tespit edilmeye çalışılacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Jacobi, Kant, Spinozacılık, Rasyonalizm, Aydınlanma.

### An Examination on F.H. Jacobi's Critiques of Enlightened Rationalism

#### Abstract

Friedrich Heinrich Jacobi was a significant philosopher in terms of 18th and 19th Century German Philosophy and Enlightenment Thought. Especially, through with critics of concepts of reason, God and the universe that emerge in Kant and Spinoza philosophy, he directly influenced the course of Enlightenment Project. In this context, it would not be wrong to state that the influence of Jacobi's critiques on the philosophical adventure of the Enlightenment thought developed in two ways. Jacobi, in particular, through his radical critiques of the Enlightenment, on the one hand was the source of anti-rationalist or irrationalist ideas of the age, on the other hand confronted the Enlightenment philosophy, especially German Idealism, in an effort to respond to these radical criticisms. However, it is essential to point out that the effects of Jacobi's critique of Enlightenment reason are not limited to his own age. In this context, Jacobi's critiques have had direct or indirect serious effects on the critics of the Enlightenment after him. However, it is a negative situation that there is no study aimed at analyzing his philosophical position especially in Turkish literature. Our purpose in this article, to focus on Jacobi's critiques of Enlightenment rationalism and in this context to try to determine Jacobi's position in the tradition of Western philosophy.

**Keyword:** Jacobi, Kant, Spinozism, Rationalism, Enlightenment.

<sup>1</sup> Dr. Öğretim Üyesi, Erciyes Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü, ermanrutli@erciyes.edu.tr

## Giriş

Friedrich Heinrich Jacobi, Aydınlanmacı akıl kavrayışına getirdiği radikal eleştiriler ile 18. Yüzyıl sonlarından itibaren hem Alman Aydınlanma hareketi içinde hem de genel olarak Batı felsefesinin bütününde gidişatı belirleyecek kadar etkili olmuş, oldukça önemli bir filozoftur. Aydınlanma idealinin benimsediği, Kant ve Spinoza felsefelerinde ise doruk noktasına ulaşan epistemoloji temelli bir ontoloji geliştirme çabasının, insan özgürlüğüne, kişisel bir Tanrı anlayışına ve zihin dışı varlıkların dışsal varlığına ilişkin sağlam bir zemin oluşturamayacağı yönündeki eleştirileri ile Aydınlanma ülküsünün sadece dini, metafizik ya da etik değil, aynı zamanda epistemolojik, ontolojik ve siyasi temellerini de sarsmış; böylece kendinden sonra ortaya çıkan Aydınlanmacı akıl eleştirilerine de ön ayak olmuştur. Jacobi'nin kendi çağına yaptığı önemli bir başka etki de kuşkusuz onun eleştirilerine cevap verme çabası içine giren Aydınlanmacı felsefeler ivme kazandırmasıdır. Bu bağlamda özellikle Alman İdealizminin üç büyük düşünürüne temel problematiklerini kazandırdığını söylemek yanlış olmaz. Gerçekten de özellikle Fichte ve Hegel Jacobi'nin eleştirilerini oldukça ciddiye almış ve kendi felsefi pozisyonlarını bu eleştirilere verilen cevaplar temelinde inşa etmişlerdir. Bununla birlikte Jacobi'nin belirleyici etkisinin sadece kendi dönemi ile sınırlı olduğunu söylemek de doğru olmaz. Özellikle rasyonalizme getirdiği erken eleştiriler günümüze kadar birçok kez farklı biçimlerde, farklı bağlamlarda ve elbette çoğu zaman geliştirilmiş bir biçimde kendini göstermeye devam etmektedir. Bu bakımdan Jacobi felsefesinin, Aydınlanma hareketi ve romantizm gibi kendisinin çağdaşı olan akımların yanında sonraki dönemlerde ortaya çıkan varoluşçuluk, yaşam felsefesi, Eleştirel Teori gibi akımları da besleyen önemli bir kaynak olduğunu ifade etmek gerekir.

Tüm bu önemine rağmen Jacobi genellikle göz ardı edilmiş bir filozof olarak dikkat çekmektedir. Özellikle Türkçe literatürde ana teması Jacobi felsefesi olan çalışmaların sayıca azlığı oldukça ilginç bir durumdur. Yaptığımız literatür çalışmasında Jacobi'yi odağına alan sadece bir makaleye<sup>2</sup> rastlanmış olup bu çalışma da Jacobi'nin Kant eleştirilerinin aktarımından ibarettir. Oysa yukarıda kısmen ifade edildiği üzere Jacobi felsefesi bundan çok daha fazla bir öneme sahiptir ve çok daha yakın bir ilgiyi hak etmektedir. Zira bu makale boyunca göstermeyi umduğumuz üzere Jacobi felsefesi ve özellikle onun Aydınlanmacı akıl eleştirisi hesaba katılmaksızın ne genel olarak 18. ve 19. Yüzyıl felsefesi ne de özel olarak Alman İdealizmi tam olarak anlaşılabilir. Başka bir deyişle Kant sonrası Batı felsefesinin seyrini hakkıyla ele almak için Jacobi'nin eleştirilerini dikkate almak elzemdir. Zira Kant'ı Alman İdealizmine bağlayan problematiğe Jacobi'nin radikal eleştirileri dolayımı ile ulaşıldığını söylemek yanlış olmaz.

Jacobi'nin felsefi literatürde genellikle görmezden gelinmesinin temelinde – muhtemelen filozofun Aydınlanmacı akıl eleştirilerinin doğal sonucu olarak değerlendirilebilecek – iki farklı nedeninden söz edilebilir. Bunlardan birincisi, Jacobi'nin – felsefe yapmanın tutarlı, rasyonel sistemler kurmaya indirgendiği bir dönemde – sistematik bir felsefe ortaya koymayı tercih etmemesi hatta tüm rasyonel sistemlere karşı bir güvensizlik içinde olmasıdır. Jacobi sistemli bir felsefi yapı ortaya koymayı tercih etmez, çünkü bu tür sistemlerin yaşamdan kopuk, insan gerçekliğinden uzak, yapay kurgulardan ibaret olduğunda ısrar eder. Bu ısrarı hem dönemin hâkim felsefe yapma biçimine karşı tepkisinin bir gerekliliği hem de felsefi ilgisinin tamamlanmış bir doktrin oluşturmaktan uzak, reaktif bir karakterde olmasının sonucu olarak değerlendirilebilir. Onun Aydınlanmacı akıl eleştirilerinin kapsamı, keskinliği ve yoğunluğu, herhangi bir felsefi sistemi bu eleştirilerin muhatabı kıla-

<sup>2</sup> Eyüp Ali Kılıçarslan, "Jacobi'nin Kant Eleştirisi", *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Felsefe Bölümü Dergisi* 18 (2007): 107-116.

çağından, sistematik bir düşünsel yapı kurma imkânı Jacobi için ortadan kalkmaktadır. Jacobi'nin sistematik bir yapı ortaya koymayı tercih etmemesi, onun görüşlerinin alışlagelmiş bir yöntemle belli bir sıra dizini içinde takip edilmesini ve sunulmasını imkânsız kılmasa da oldukça zor bir hale getirmektedir. Bu zorluk da onun gerçek öneminin göz ardı edilmesine ve yeterince anlaşılmasına neden olmuş gibi görünmektedir.

Jacobi'nin felsefi literatürde büyük oranda ihmal edilmesinin ikinci sebebi de özellikle kendi yaşadığı dönemde, akli dogmatik bir iman uğruna terk eden, coşkucu bir irrasyonalist olarak etiketlenmesi olabilir. Özellikle Aydınlanmacı aklın büyük otoritesinin hüküm sürdüğü 18. Yüzyıl sonlarında Jacobi'nin rasyonel akıl eleştirileri ve iman kavramına yaptığı vurgu, onun akli tümünden reddeden, felsefeyi dogmatik bir kör inanca bağlayan ya da indirgeyen bir irrasyonalist olarak algılanmasına neden olmuş ve bu yanlış algı filozofun gerçek değerinin göz ardı edilmesine kaynaklık etmiştir. Jacobi'nin çağdaşı filozofların birçoğunda bıraktığı izlenim, bir filozoftan çok felsefe ve bilime düşman, dogmatik bir pietist portresidir.<sup>3</sup> Bu portrenin Jacobi'nin gerçek felsefi pozisyonunu hangi ölçüde doğru yansıttığı hemen cevap verilebilecek bir soru değildir. Zira Jacobi'nin eleştirilerine yakından bakıldığında, akli bir bilme yetisi olarak asla doğrudan ve bütünüyle reddetmediği, sadece Aydınlanmacı nesnel - nedensel akla duyulan sonsuz güveni soru konusu ettiği kolayca görülebilir. Bu bakımdan Jacobi'nin eleştirileri aslında irrasyonalizm ile Aydınlanmacı akıl karşıtlığının bir ve aynı şey olmadığına dair iyi bir örnek olarak okunabilir. Dolayısıyla Jacobi felsefesinin bütününe irrasyonalizm olarak değerlendirmek toptancı bir bakış açısı olacaktır. Böyle bir yargıya ancak onun eleştirilerine muhatap olan yapı içinden hareket ederek varılabilir. Bununla birlikte Jacobi'nin iman yetisini ele alış biçimi ve ona yüklediği belirsiz ya da ikircikli anlam, bazen gerçekten de bu yetinin akla karşıt dogmatik bir inanç olarak anlaşılabilmesine uygun bir zemin hazırlıyor gibi görünmektedir. Zira - ileriki sayfalarda tartışılacağı gibi - Jacobi'nin iman kavramı, özellikle bu yetinin nesnesi Tanrı iken, sanki rasyonel sorgulamaya tamamen kapalı ve karşıt bir biçimde kutsal otoriteye dogmatik bir boyun eğmeye dönüşmektedir. Jacobi felsefesini karakterize eden bu iki yaklaşım arasındaki salınımın yarattığı gerilim, bu felsefeyi ilgi çekici kılan temel unsurdur. Bu açıdan, Jacobi'nin bir irrasyonalist olup olmadığı meselesi, onun hangi yönünü hangi bağlamda ele aldığınıza göre farklı tavır almaları gerektiren bir meseledir. Rasyonel akla getirdiği eleştiriler bakımından oldukça yaratıcı ve özgün bir felsefi yapı ortaya koyan Jacobi, aklın eksikliğini kapatmak için ortaya attığı iman kavramı ile bazen irrasyonalizmin sınırlarında dolaşan, dogmatik bir filozof izlenimini vermektedir. Bu çalışmayı ortaya çıkaran motivasyonun da tam olarak bu ikili yapının ortaya koyma ve filozofun gerçek değerini ortaya çıkarma çabası tarafından belirlendiğini söylemek yanlış olmaz.

Bu motivasyonun verdiği ivme ile makalemizin temel amacını öncelikli olarak Jacobi felsefesine ilişkin isabetli bir değerlendirme yapmak olarak belirledik. Bu doğrultuda ilk olarak Jacobi'nin içinde bulunduğu çağa hâkim olan entelektüel çerçeve ana hatları ile ortaya konacak, daha sonra Jacobi'nin radikal eleştirilerinin bu çerçeve içindeki rolü ve pozisyonu tahlil edilmeye çalışılacaktır. Bu belirlenimlerin ardından Jacobi'nin iman kavramına yüklediği anlam ve bu anlamlandırmanın ortaya çıkardığı sonuçlar tartışılacaktır. Makalenin sonuç bölümünde ise Jacobi'nin eleştirilerinin felsefi pozisyonu değerlendirilecek ve böylece filozofun hem kendi dönemindeki genel felsefi tabloya hem de sonrasındaki felsefi sürece nasıl katkılar sağladığı gösterilmeye çalışılacaktır. Bu sayede bir bütün olarak Jacobi felsefesinin, Batı felsefe geleneğinin 18. Yüzyıl sonrasındaki gelişimindeki anahtar rolünün ortaya çıkarılması hedeflenmektedir.

<sup>3</sup> Frederick C. Beiser, *The Fate of Reason: German Philosophy from Kant to Fichte* (London: Harvard University Press, 1987), 79.

F.H. Jacobi kuşkusuz kendi çağının bir düşünürüdür ve reaktif bir filozof olarak kendi çağının temel problemleri tarafından motive edilmektedir. Bu nedenle Jacobi'nin radikal eleştirilerini ele almadan önce 18. Yüzyıl sonları ve 19. Yüzyıl başlarındaki Alman felsefi sahnesini ana hatları ile ortaya koymak elzemdir.

### 1. Jacobi ve Çağı

Kant kuşkusuz kendi döneminin en büyük, felsefe tarihinin de birkaç büyük filozofundan biridir. Onun "Kritik Felsefe" si, özellikle de ilk büyük eseri olan "*Saf Aklın Eleştirisi*" 18. Yüzyılın sonlarından itibaren Almanya'da felsefi tartışmaların tamamını belirleyen çalışma olmuştur. Dönemin hemen tüm felsefi yönelimleri Kant'ın bu eserine verilen bir cevap olarak şekillenir. Kant'ın "Kritik Felsefe" si, içinde bulunduğu entelektüel bağlam olan Aydınlanma düşününü bambaşka bir boyutta ve yeni problemler odağında kendinden sonraki döneme taşımış, Aydınlanma idealinin kaderi Kant'la birlikte yeniden şekillenmiştir. Bu bağlamda Kant sonrası dönem, Aydınlanma ülküsünün Kant'ın çizdiği yolda güvenli bir biçimde ilerleyip ilerleyemeyeceği tartışması ekseninde gelişmiştir. İşte Jacobi'nin felsefesi yönelimini belirleyen temel unsur da bu tartışmadır.

Aslına bakılırsa Kant'ın ilk "Kritik" i Aydınlanma hareketinin içsel krizlerinin yavaş yavaş gün yüzüne çıktığı bir dönemde ve bu krize bir çözüm önerisi olarak ortaya çıkmıştır. Söz konusu kriz özellikle G. Berkeley'in örtük bir dogmatizmle, D. Hume'un ise açık bir septisizmle sonuçlanan akıl kavrayışlarıyla birlikte görünür hale gelmiştir. G. Berkeley felsefesinde tüm varlığın ontolojik varoluşunun garantörü olarak karşımıza çıkan Tanrı fikri ile D. Hume'un dış dünyanın, Tanrı'nın ve insan özgürlüğünün kesin rasyonel bilgisini tartışmalı kılan nedensellik yasası eleştirisi Aydınlanmacı akli kendi kendini temellendirmekten yoksun bir yeti olarak anlaşılma tehlikesi ile yüzleştirmiştir. Zira Tanrı, insan özgürlüğü ve öteki zihinlerin rasyonel olarak açıklanmasının imkansızlığı aklın sadece kendi tasarımları hakkında bir yargıda bulunması anlamına gelmekte, bu da aklın, doğası gereği, kendi dışındaki varlıkların bilgisine erişiminin ortadan kalkmasına neden olmaktadır. İşte Kant felsefesi bu noktada Aydınlanmacı aklın sınırlarını belirlemek suretiyle söz konusu krizi çözme girişimi olarak ortaya çıkmıştır.

Kant'ın çözümü, içinde deneyim, duyum, nesne, bilgi gibi kavramların farklı anlamlar kazandığı, epistemolojik temelli yeni bir ontoloji kurma önerisi olarak okunabilir. Bu çözüm uyarınca yukarıda saydığımız unsurların rasyonel bilgiyi sağlayan mümkün deneyim alanı içine girmediğini, dolayısıyla bu varlıkların rasyonel bilgisinin imkansızlığını kabul etmek gerekir. Ancak bu, söz konusu varlıklara ilişkin septik ya da dogmatik bir tavra da neden olmamalıdır. Zira Kant'a göre Tanrı, ruhun sonsuzluğu ve özgürlüğü ile maddi töz olarak evren, rasyonel ve ampirik bilginin kaynağı olan mümkün deneyimin apriori ve zorunlu koşullarıdır. Bu bakımdan farklı bir ontolojik ve epistemolojik statüye sahiptirler. Dolayısıyla onlar rasyonel açıdan erişilemeyen ama rasyonel bilgiyi mümkün kılmaları bakımından varsayımları zorunlu olan ön koşullardır. Başka bir deyişle bu unsurlar deneyden yola çıkarak kanıtlanması (ya da reddedilmesi) mümkün olmayan, ancak genel olarak aklın ve deneyimin onlarsız bir adım bile atamayacağı için zorunlu olarak kabul edilmesi gereken ideler olarak değerlendirilmelidirler. Kant'a göre bu ideleri, mümkün deneyim alanı içine sokarak onların sentetik apriori bilgisini elde etmeye çalışmak söz konusu varlıklara ilişkin yanlış bir tavır alma olacaktır. İşte Berkeley ve Hume felsefeleri söz konusu yanlış tavrın örnekleri olarak değerlendirilebilir. Aydınlanmanın içine girdiği kriz Kant'a göre özsel bir kriz değil, bir yöntem hatası ya da yoldan sapma olarak görülmelidir. Aydınlanmacı rasyonel – bilimsel akıl, zorunlu rasyonel varsayımlar ya da aklın hipotetik ideleri olan Tan-



rı, özgürlük ve maddi töz hakkında nedensel bir araştırma çabası içine girdiğinde kendi sınırını aşmakta ve kendi araştırma yönteminin ya da araçlarının özüne uygun olmayan unsurları bu araştırmanın nesnesi haline getirmektedir. Bu nedenle de çözümsüz ikilemlere, Kant'ın ifadesi ile antinomilere düşmektedir. Söz konusu antinomilerin öznenin hatası değil de araştırmaya konu olan nesnenin özüne dair sonuçlar olarak değerlendirilmesi bu nesnelerin – yani aklın idelerinin – varlığına ilişkin septik (ya da tam tersi dogmatik) bir tavra neden olmaktadır. Aydınlanmanın krizi o halde Kant'ın kriticizmi ile belirlenen sınırlara sadık kalarak çözülebilir.

Kant'ın yukarıda çok kabaca ifade ettiğimiz çözümü Aydınlanmacı hareket çevresinde yavaş ama oldukça önemli bir etki bırakmış, bu çözüme verilen tepkiler Kant sonrası felsefeyi belirleyen tartışmaların da temelini oluşturmuştur. Söz konusu tepkiler oldukça farklı biçimlerde ortaya çıkmış ve oldukça zengin ve hareketli bir felsefi tartışma ortamına zemin hazırlamıştır. Bununla birlikte bu farklı ve çeşitli tepkileri temelde Kant felsefesine ilişkin biri olumlu diğeri olumsuz iki farklı yönelime indirgemek mümkündür. Olumlu bakış açısına göre Kant felsefesi, Aydınlanmanın içine düştüğü krizi çözmek için oldukça güvenilir bir başlangıç noktası olarak değerlendirilmelidir. Bu bağlamda Kant'ın önerisinin geliştirilip tamamlanması Aydınlanma projesinin devamı için elzemdir. Bu tavrın zirve noktası kuşkusuz Alman İdealizmidir. Fichte, Schelling ve Hegel ile somutlaşan bu felsefi pozisyonu benimseyen diğer önemli filozoflar ise Mendelssohn, Lessing ve Reinhold olarak sayılabilir. Kant'ın çözümüne ilişkin olumsuz bakış açısına göre ise Kant'ın çözümü Aydınlanmanın krizini çözmek bir yana daha da derinleştirmiş ve görünür kılmıştır. Bu bağlamda Kant felsefesi Aydınlanma projesinin başarısızlığının kanıtı olarak değerlendirilmelidir. Zira Aydınlanmacı aklın içine düştüğü çıkmazları açıkça ortaya koymaktadır. Söz konusu tavrın eleştiri muhatabının sadece Kant değil, Kant'ın da içinde bulunduğu bütün bir Aydınlanma düşüncesi ve özellikle de Aydınlanma projesinin üzerinde temellendiği akıl kavrayışı olduğuna dikkat çekmekte fayda vardır. Bu bütüncül eleştirilerin o dönemdeki en önemli temsilcisi kuşkusuz Alman romantikleri ve Schulze ile birlikte F.H. Jacobi'dir.

Jacobi'yi diğer Aydınlanma eleştirmenlerinden ayıran özellik, eleştirilerinin çift yönlü bir etki yapmasıdır. Daha önce de ifade edildiği gibi Jacobi'nin eleştirileri bir yandan Aydınlanma düşününe karşı oluşturulan tavrı belirlerken diğer yandan Aydınlanma hareketine mensup filozoflarda bu eleştirileri çözmek için farklı pozisyonlar almak gerektiğine ilişkin bir bilinç uyandırmış ve bu bakımdan Kant sonrası felsefi tartışmalarda her iki grubun tavrında da belirleyici olacak bir işlev kazanmıştır.

## 2. Jacobi'nin Aydınlanma Eleştirisi

Jacobi'nin eleştirilerinin birinci muhatabının genel olarak Aydınlanma düşününü ama özelde Kant felsefesi olduğu ifade edilmişti. Bununla birlikte Jacobi'nin Alman felsefi sahnesine adım atması başka bir olay bağlamında gerçekleşmiş ve filozofun Aydınlanmacı akıl ve Kant eleştirileri de bu olay dolayımı ile şekillenmiştir. Söz konusu olay ünlü "Panteizm Tartışması" dır. Bu tartışma sadece Jacobi felsefesi için değil Kant sonrası Alman felsefesi için de oldukça önemlidir. Zira Kant sonrası Alman felsefesini başlatan en önemli olay olarak kabul edilmektedir. Gerçekten de dönemin tüm önemli filozofları (Reinhold, Kant, Goethe, Hartmann vd..) bir şekilde bu tartışmaya dahil olmuşlardır.<sup>4</sup> Bu nedenle Jacobi'nin felsefi pozisyonunun tahlili için en uygun başlangıç noktası söz konusu tartışmanın ana hatlarını ortaya koymak olacaktır.

<sup>4</sup> Beiser, *The Fate of Reason*, 44.

### 2.1. Panteizm Tartışması:

Panteizm tartışması özetle ve bir vaka olarak, Jacobi ile dönemin önemli rasyonalist filozofu Moses Mendelssohn arasında önce özel olarak başlayan ancak daha sonra kamuya açık bir hale dönüşen bir dizi mektuplaşma yoluyla gelişir. Tartışma, Jacobi'nin dönemin en ünlü Aydınlanmacı figürü olan Lessing'in ölmeden kısa bir süre önce kendisine bir Spinozacı olduğunu itiraf ettiğini, o sırada dostu Lessing üzerine övgü dolu bir biyografi hazırlayan Mendelssohn'a iletmesi ile başlar. Tartışmanın önemi bir yandan Lessing'in Aydınlanma için taşıdığı simgesel anlam diğer yandan Spinoza felsefesinin o dönemde sahip olduğu kötü şöhretle bağlantılıdır. Zira o dönemde Spinoza felsefesi, teist inanışa tam bir karşıtlıkta konumlandırılarak panteizm ve hatta ateizm ile (zaten Jacobi için teist olmayan her Tanrı anlayışı ateizmle özdeştir) özdeş olarak değerlendirilmektedir.<sup>5</sup> Bu bağlamda dönemin entelektüel havası içinde Spinoza felsefesi sadece yanlış değil aynı zamanda tehlikeli bir felsefi pozisyonu temsil etmektedir.<sup>6</sup> Dolayısıyla Aydınlanmanın en önemli figürü olarak görülen Lessing'in Spinozacı olduğunu kendi ağzıyla itiraf etmesi, sadece kişisel bir tercihin dile dökülmesi olarak değil, Aydınlanma idealinin, zorunlu olarak septisizme ve dolayısıyla ateizme varacağına ilişkin eleştirilerin de haklılığının bir göstergesi olarak değerlendirilecektir. İşte bu nedenle Jacobi'nin Lessing'in Spinozacılığına ilişkin bu ihbarı sadece yakın dostu Mendelssohn için değil tüm Aydınlanma projesi için şoke edici bir durumdur.

Bu bakımdan söz konusu tartışmayı başlatan Jacobi, bir yandan Aydınlanma düşününü Kant tarafından çözüldüğü varsayılan problemlerle tekrar yüzleştirmiş, diğer yandan Aydınlanmacı akıl karşıtı hareketlerin daha güçlü bir biçimde ortaya çıkmasına ön ayak olmuştur. Panteizm tartışmasının bir başka önemi ise Spinoza felsefesinin dogmatik bir biçimde oluşmuş kötü şöhretinden sıyrılarak ilk defa ciddi bir felsefi pozisyon olarak konumlandırılmasıdır. Bu bakımdan Jacobi'nin Kant sonrası felsefe için değersiz görünen Spinoza felsefesini tekrar ciddi bir felsefi tavır olarak gündeme getirdiğini söylemek yanlış olmaz.

Tartışmanın olgusal boyutuna geri dönecek olursak, Jacobi'nin mektubunu alan Mendelssohn'un bu iddianın gerçekliğine ilişkin şüpheleri olduğunu vurgulamak gerekir. Zira Mendelssohn Lessing'in çok eski bir dostudur ve Lessing Spinozacılığından Mendelssohn'a hiç bahsetmemiştir. Bu şüpheleri ortadan kaldırmak adına Mendelssohn Jacobi'den konu ile ilgili daha fazla detay talep eder. Mendelssohn, Lessing'in bu itirafı gerçekten yapıp yapmadığından çok, hani bağlamda yaptığını ve "Spinozacılık" tan ne kastettiğini merak etmektedir. Aslında Mendelssohn'un beklentisi Lessing'in Spinozacılığının, Spinoza felsefesinin aksine teizm ve özellikle Hıristiyanlıkla çelişmeyen daha yumuşak bir Spinozacılık olduğunu kanıtlayacak bir felsefi zemin oluşturmaktır.

Jacobi, Mendelssohn'un talebini yerine getirir ve Lessing ile gerçekleşen konuşmaya ilişkin detaylı bir mektup kaleme alır. İşte bu mektupta anlatılanlar aynı zamanda Jacobi'nin Spinoza felsefesine getirdiği eleştirilerin de ortaya çıkmasına neden olur. Başka bir deyişle, söz konusu mektuplaşmalar yoluyla Jacobi önce Spinoza felsefesine sonra da genel olarak Aydınlanma projesine radikal eleştiriler getirir. Jacobi'nin eleştirileri o kadar büyük yankı uyandırır ki, Panteizm Tartışması sonrası temel problem Aydınlanma projesine getirilen bu eleştirilere nasıl cevap verileceği şeklinde gelişir.

<sup>5</sup> George di Giovanni, "The New Spinozism", In *The Edinburgh Critical History of Nineteenth-Century Philosophy*, ed. Alison Stone (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2011), 15.

<sup>6</sup> Beiser, *The Fate of Reason*, 49.

## 2.2. Jacobi'nin Aydınlanmacı Akıl Eleştirisi:

Jacobi, Mendelssohn'a yazdığı mektupta Lessing'in tutarlı tek rasyonel felsefenin Spinoza felsefesi olduğunu ve kendisinin de bu felsefeye bağlı olduğunu ifade ettiğini yazar.<sup>7</sup> Bu aynı zamanda Lessing'in Ortodoks Hıristiyan anlayışını reddettiği anlamına gelir. Jacobi'nin aktardığına göre Lessing Ortodoks anlayıştan koptuğunu açıkça ifade eder ve kendisi için tek hakikatin Stoacı “*Her şey Bir'dir*” yasağı olduğunu dile getirir. Bu, evrene ilişkin tüm final nedenlerin ve insana dair özgür bir iradenin de reddi anlamına gelmektedir.

Jacobi'nin Lessing'in Spinozacılığını ifşa eden bir mektubu Mendelssohn'a iletmesinin gerçek nedeni elbette Lessing üzerine bir biyografi yazmak üzere olan arkadaşını uyarmak değildir. Jacobi aslında Aydınlanma projesinin kendi mantıki sınırlarına ulaştığında Spinozacı bir septisizm, panteizm ve ateizme varacağını göstermek istemektedir. Bunu da Aydınlanmanın sembol karakteri olan Lessing üzerinden yapmayı planlamaktadır. Bu bağlamda Jacobi de Lessing gibi tutarlı tek felsefi pozisyonun Spinozacı panteizm olduğunu düşünmektedir. Ancak Lessing'den farklı olarak Jacobi teizmin Tanrısına ve irade özgürlüğüne bağlı kalarak Spinozacı panteizme sırt çevirmeyi tercih eder. Gerçekten de mektubun geri kalanında Jacobi ve Lessing, biri Aydınlanma karşıtı diğeri Aydınlanmacı iki figüre dönüşür ve söz konusu tartışmanın aktarımı Lessing üzerinden detaylı bir Aydınlanma eleştirisi karakteri kazanır.

Jacobi'ye göre tüm Aydınlanma düşüncesini belirleyen temel varsayım, Spinoza felsefesine de karakterini veren “*hiçten hiçbir şey çıkmaz*” önermesidir.<sup>8</sup> Bu ilke sonsuzdan sonluya her türlü geçiş imkanını reddettiği için yoktan yaratma fikrini de reddetmek durumundadır. Bu nedenle Aydınlanma'nın temel varsayımı teizmin ya da özel olarak Ortodoks Hıristiyan inancının aşkın Tanrı anlayışı ile çelişmektedir. Dolayısıyla tutarlı bir rasyonalist, eğer tutarlı kalmak istiyorsa aşkın bir Tanrı anlayışını reddetmek durumundadır. Jacobi için Spinoza, söz konusu ilkeyi en tutarlı ve ısrarlı biçimde sürdüren filozof olması bakımından örnek niteliğindedir. Bu nedenle söz konusu ilkenin sonucu olan ateizm ve fatalizmin de en net biçimde kendisinde görüldüğü filozof Spinoza'dır.<sup>9</sup> Bu bağlamda Jacobi tüm Aydınlanma düşüncesinin ve özellikle rasyonel metafiziğin özünde Spinozacı olduğunu iddia eder.

“*Hiçten hiçbir şey çıkmaz*” önermesini temele alan Aydınlanmacı akıl anlayışı, bu önermenin bir gerekliliği olarak evrendeki her türlü varlık ve oluşu sadece yeter sebep ilkesine müracaat ile açıklamak durumunda kalır. O halde Spinoza örneğinde somutlaşan Aydınlanmacı rasyonel metafiziği yöneten mantıksal ilke yeter sebep ilkesidir. Bu ilke hem Spinoza felsefesinin hem de Aydınlanma hareketinin özünü teşkil eder. Yeter sebep ilkesi uyarınca bir durum, nesne ya da olay ancak onun koşulunu, yani ortaya çıkmasını sağlayan mekanizmayı açığa çıkardığımızda anlaşılır olabilir. Bu ilkenin mantıki sonucu evrenin salt mekanik yasalarla işlediği ve bu yasaların rasyonel olarak açıklanabilir olduğudur. Aydınlanma idealinin bağlandığı bu evren anlayışı açıkça aşkın bir Tanrı'nın müdahalesini ya da ilksel yaratımını reddeden, ateist ve fatalist bir anlayıştır. Bu nedenle Jacobi Aydınlanma düşüncesinin ilkesel olarak Spinozacı panteizmin Tanrı anlayışı dışında bir Tanrı anlayışına sahip olamayacağını iddia eder.<sup>10</sup>

<sup>7</sup> Friedrich Heinrich Jacobi, “Concerning the Doctrine of Spinoza in Letters to Herr Mendelssohn (1785)”, In *The Main Philosophical Writings and the Novel Alwill: Friedrich Heinrich Jacobi*, ed. George di Giovanni (Montreal&Kingston, London, Buffalo: McGill-Queen's University Press, 1994), 187.

<sup>8</sup> Jacobi, “Concerning the Doctrine of Spinoza”, 178.

<sup>9</sup> Beiser, *The Fate of Reason*, 82.

<sup>10</sup> Beiser, *The Fate of Reason*, 84.

Gerçekten de Aydınlanmacı rasyonel metafizik evrenin nedensel akıl tarafından mükemmelen açıklanabilir bir düzene sahip olduğu kanısındadır.<sup>11</sup> Evrenin rasyonel yasalara tabi olduğu ve bu yasaların da zorunlu olduğu kabul edildiğinde, Tanrısal ya da beşerî bir iradenin imkânı zorunlu olarak reddedilmelidir. Jacobi'ye göre, işte bundan dolayı Aydınlanmacı rasyonel metafiziğin varacağı tek mantıki sonuç Spinozacı evren, Tanrı ve insan anlayışıdır. O halde Lessing'in Spinozacılığı kabul etmesi bu Jacobi'ye göre tutarlılık açısından doğru bir tavır alma olarak değerlendirilmelidir.

Jacobi Aydınlanmanın, rasyonel akla duyduğu sonsuz güvenin ve bu güven temelinde yükselen rasyonel açıklama takıntısının insan yaşamı için oldukça tehlikeli sonuçlar doğurduğunu iddia eder. Her şeyden önce Aydınlanmanın mekanik ve salt rasyonel evren anlayışı insan yaşamını boğan ve insanı ruhsal bir boşluk içinde bırakan bir anlayıştır.<sup>12</sup> Yaşadığı dönemde Avrupa kültürüne hâkim olmaya başlayan bu boşluk duygusunu Jacobi nihilizm kavramı ile ifade eder. Bu bağlamda söz konusu kavramı modern felsefeye kazandıran filozof Jacobi olmuştur.<sup>13</sup> Aslına bakılırsa Jacobi nihilizmi hem epistemolojik bir yapıyı hem de bu yapı temelinde yükselen bir ontolojinin insan yaşamında yarattığı boşluk ve tatminsizlik hissini tanımlamak için kullanır. Bu bağlamda Jacobi'nin nihilizm olarak tanımladığı durum kendi zihinsel tasarımları dışında hiçbir şeyi kabul etmeyen bir egoizm ya da solipsizm durumudur. Aydınlanma düşüncesinin nihilist bir karakterde olmasına neden olan şey de bu düşüncenin rasyonel açıklamaya duyduğu sonsuz güvenin hem Tanrı hem insan özgürlüğü hem de öteki zihinlerin ve nesnelere dışsal varlığını inkâr eden ve salt kendi bilinç içeriklerinin varlığını kabul eden bir anlayışla sonuçlanmasıdır.<sup>14</sup>

Jacobi'ye göre Aydınlanmanın nihilist karakterinin tehlikeli sonuçlarının kapsamı epistemoloji ve ontoloji ile de sınırlı değildir. Aydınlanmacı nihilist tavır etik açıdan da oldukça zararlı sonuçlara gebedir. Zira rasyonel metafiziğin nihilizmi sadece tüm varlığa ilişkin bilgiyi değil, bu varlıklar karşısında belli bir tavır alma ile ortaya çıkan ruhsal değerlerin tümünü de reddetme ile sonuçlanır. Tanrı'yı ve insan özgürlüğünü reddeden nihilist, tüm bu varlıklara karşı sorumluluk ve görevlerinden de kurtulduğunu düşünür. Onun için tek değer kaynağı kendi zihnidir ve bu nedenle zaten doğru olmasını istediği şeyi doğru olarak kabul eder. Başka bir deyişle kendi zihin içeriğine uygun değerler üretir ve sadece bu değerleri tanır. Jacobi Aydınlanmacı nihilist – rasyonalist metafiziğin akıl anlayışının etik açıdan varacağı son noktanın kendisini Tanrı yerine koymak olacağını düşünür.<sup>15</sup>

İşte bu nedenle Jacobi'ye göre çağın insanının önünde hem etik hem epistemolojik hem ontolojik hem de dini açıdan kesin olarak belirleyici bir karar verme zorunluluğu bulunmaktadır. Bu, insanın evrene ve kendi varoluşuna nasıl ve ne anlam yükleyeceğine ilişkin varoluşsal bir tercih meselesidir. Çağın insanı ya Aydınlanmacı rasyonel metafiziğin evren ve insan idealine inanarak ve her şeyin rasyonel olarak nedensel ilişkilerle açıklanabilir olduğunu kabul ederek, Aydınlanmacı rasyonel akla sonsuz güven duymaya devam edecek; böylece de nihilizm, ateizm ve fatalizmin içine düşecektir; ya da akla duyduğu bu sonsuz güvenden feragat edecek ve böylece Tanrı'ya, ruhun özgürlüğüne ve öteki zihinlerin varlığına ilişkin dolaysız bir kavrayışa

<sup>11</sup> Giovanni, "The New Spinozism", 5.

<sup>12</sup> Edward T. Larkin, "Friedrich Heinrich Jacobi: The End of Reason and the Void" *Historical Reflection*, 26, 3 (2000): 388.

<sup>13</sup> Michael Gillespie, "Nihilism in the Nineteenth Century: From Absolute Subjectivity to Superhumanity", In *The Edinburgh Critical History of Nineteenth-Century Philosophy*, ed. Alison Stone (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2011), 280.

<sup>14</sup> Beiser, *The Fate of Reason*, 83.

<sup>15</sup> Beiser, *The Fate of Reason*, 85.

ulaşıp kendini hem dış dünya, hem evren hem de Tanrı karşısında ahlaki bir fail olarak konumlandıracaktır. Jacobi bu tercihi hiçlik ile Tanrı arasında yapılması zorunlu olan bir tercih olarak değerlendirir. Ona göre Aydınlanma düşüncesi hiçliği tercih etmeyi salık vermektedir. Hiçliği seçmenin doğal sonucu insanın kendisini Tanrı yerine koymasındır. Hiçliği seçen insan kendini Tanrı'nın bir hayaleti haline getirir, zira Tanrı'nın yokluğunda insan ve onu çevreleyen her şey bir hayalete dönecektir. Jacobi'ye göre ya evrene aşkın, insan zihnine dışsal, kişisel bir Tanrı'nın varlığını kabul etmek gerekir ya da insanı Tanrılaştırmak gerekir. Üçüncü bir seçenek yoktur.<sup>16</sup> Jacobi burada elbette aşkın bir Tanrı'nın varlığını kabul etmeyi tercih edecektir.

Jacobi'ye göre Aydınlanma düşüncesinin rasyonel açıklama takıntısı sadece tehlikeli sonuçlara gebe değil aynı zamanda başarısızlığa mahkûm bir girişimdir. Zira evren sadece rasyonel nedensellik ile açıklanabilecek bir ilişkiler bütününden çok daha fazlasıdır. Rasyonel açıklama, birtakım soyutlamalar yoluyla çeşitli tasarımlar oluşturarak çalışır ancak her soyutlama ve sonunda oluşan tasarım, kendisinden soyutlamalar yaptığımız tekil varlıktan farklı bir şeydi. Üstelik tasarımlar asla tasarımı olduğu nesne ile birebir bir özdeşlik içinde olmazlar. Bu nedenle her tasarım, tasarımı olan nesneye ilişkin bir takım içerik kayıplarına neden olmaktadır. Rasyonel açıklamanın nihai hedefi her şeyi külli bir biçimde kapsayan böylece bireysel olana ve farka hiçbir yer bırakmayan mükemmel bir soyutlamaya ve tasarıma erişmektir.<sup>17</sup> Bu ideal bize tekil nesnelere hakkında hiçbir şey söylemez. Bunun yerine tekil nesnelere soyutlayarak türettiğimiz, ancak nesnenin kendisi değil de ona ilişkin tasarımıymızdan ibaret olan birtakım kavramlar ve kavram şemaları verir. Söz konusu kavram ve kavram şemalarını nesnenin yerine koyarak, nesnenin kendisinin unutulmasına, göz ardı edilmesine neden olur. Dolayısıyla Aydınlanmanın hakikatin yegâne aracı olarak belirlediği rasyonel açıklama yetisi, hakikati ifşa etmek şöyle dursun onu gizler ve yerine kendi ürünü olan tasarımı koyarak gerçeklikle bağlantısını koparır. Bu yüzden de varlığı reddeden, yerine kendi yarattığını geçiren Aydınlanma düşünüyü nihilist ve ateist bir karaktere bürünür.

Jacobi'ye göre rasyonel metafiziğin evren modelinin genel yapısı gerçek varoluşu ya da varoluşun gerçekliğini açıklamaktan çok uzaktır. Zira varoluş zorunlu olarak bireyselliği gerektirir. Oysa her zihinsel tasarım, kendi genelliği içinde, bireysel olanı öldürür ve soyut bir genelliği bireysel varlığın yerine geçirir.<sup>18</sup> Bireyselliğin ve tekilliğin ortadan kalkması beşerî, ilahi, ahlaki ya da epistemolojik her türlü failin ortadan kalkması anlamına gelmektedir. Dolayısıyla artık herhangi bir öznenin bahsetmek de mümkün olmayacaktır. Bu anlayışa göre var olan tek şey doğadır. Doğa da onu tasarlayan insan zihninin ürününden ibarettir.

Jacobi'ye öznenin kendi zihin içerikleri dışında her şeyi reddeden bu solipsist anlayış insan zihnini bile bir özne olarak ortaya koymaktan ya da belirlemekten acizdir. Üstelik insan zihnine ilişkin tüm belirleme imkanını da ortadan kaldırmaktadır. Zira bütün bireysellik olanaklarının ortadan kalktığı bir durumda insan zihni de tüm genelliği içinde belirlenmemiş, tanımlanmamış ya da temellenmemiş olarak kalacaktır. Jacobi'ye göre kendi özdeşliği içinde ayrılaşmamış bir Ben'den söz etmek anlamsızdır. Başka bir deyişle insan kendini

<sup>16</sup> F.H. Jacobi, "Jacobi to Fichte", In *The Main Philosophical Writings and the Novel Alwill: Friedrich Heinrich Jacobi*, ed. George di Giovanni (Montreal&Kingston, London, Buffalo: McGill-Queen's University Press, 1994), 24.

<sup>17</sup> Giovanni, "The New Spinozism", 91.

<sup>18</sup> F.H. Jacobi, "David Hume on Faith or Idealism and Realism: A Dialogue", In *The Main Philosophical Writings and the Novel Alwill: Friedrich Heinrich Jacobi*, ed. George di Giovanni (Montreal&Kingston, London, Buffalo: McGill-Queen's University Press, 1994), 316, 317.

ancak doğa ve Tanrı ile karşıtlığında, onların tam ötekililiği ile karşılaşma deneyimi içinde tanır ve bu deneyim yoluyla tanımlar. Jacobi'nin kendi deyimiyle "Sen" olmadan "Ben" imkansızdır.<sup>19</sup>

Bu noktada Jacobi'nin akıl eleştirilerinin öze değil işleve odaklanan eleştiriler olduğunun altını çizmekte fayda vardır. Başka bir deyişle, genel kanının aksine Jacobi aklı tümüyle reddeden bir irrasyonalist değildir. O daha ziyade aklın işlevsel ve faydalı olduğu alanın dışında kullanımının yarattığı olumsuzlukları gündeme getirmekte ve akla duyulan sonsuz güven ile bu güven yoluyla kazandığı sonsuz tahakküm yetkisini sorgulamaktadır. Bu bağlamda Jacobi bazı alanlarda, özellikle gündelik yaşamda Aydınlanmacı aklın faydalı sonuçlar verdiğini, hatta gündelik yaşam söz konusu olduğunda akla başvurmanın zorunlu olduğunu kabul eder. Başka bir deyişle Jacobi'nin itirazı aklın kendine değil de onun meşru olmayan kullanımına odaklanmaktadır. Bu bağlamda onun çabası ile Kant'ın Kritik Felsefe'sinde ortaya koyduğu çaba arasında prensip açısından bir fark yoktur.

Jacobi'ye göre akla yüklenen aşırı anlam onun yanlış bir biçimde, kendi başına bir töz olarak değerlendirilmesine neden olmaktadır. Oysa akıl bir töz değil sadece formel bir çıkarım yetisidir. Bu bakımdan da amaçlar bulmaz ya da yaratmaz. Sadece verili amaçlara götüren araçları seçer. Akıl formel bir yeti olduğundan tüm araştırma alanlarının ilk ilkeleri ile uyumlu bir biçimde çalışabilir ama bu ilkelerin hiçbiri akıl tarafından bulunmadığı gibi yine akıl tarafından yönetilemez ve açıklanamaz. Bunun bir sonucu olarak da kendi kendini rasyonel açıdan temellendirmekten acizdir. O, sadece kendisine bir biçimde verilmiş olan malzemeler üzerinde çalışır. Aydınlanmanın yanlış bir biçimde tözselleştirdiği rasyonel akıl, araçsal bir yetiden ibaret olduğu için insan mutluluğunu, erdemli davranışı ve gerçek imanı bulmak ve temellendirmek için de uygun bir yeti değildir. Bu unsurlar kuşkusuz insan yaşamına gerçek anlamını ve karakterini veren unsurlardır. Yaşamın özüne dair bu hayati varoluşsal yapılar akıldan ziyade bireyin bireysel ve doğal eylemlerinden kaynaklanır. Bu eylemler de salt rasyonel, soyut ilke ya da idealler değil somut, pratik çıkar ve ilgiler tarafından belirlenir.<sup>20</sup> Aslına bakılırsa, akıl kendini kendinden kalkarak rasyonel sınırlar içinde temellendiremediği için daima rasyonel yapıları aşan daha üst bir güç tarafından kapsanmak ve belirlenmek zorundadır.<sup>21</sup> Başka bir deyişle rasyonel akıl sınırlı bir yetidir ve kendi temellerini kendi içinde aradıkça çıkmaza sürüklenir. İşte bu çıkmazın teorik yansıması septisizm, pratik yansıması ise ateizm ve nihilizmdir.

Jacobi'nin eleştirilerine göre, Aydınlanmacı bakış açısının rasyonel akla tözsellik atfetmesinin yarattığı bir başka yanılğı da nedensel ve rasyonel aklın öznel çıkarılardan tamamen bağımsız, saf, nesnel ve evrensel bir yeti olduğu inancıdır. Aydınlanma düşünüyü akıl yoluyla elde edilen bilginin zorunlu, evrensel ve nesnel bir kesinliğe sahip olduğunu iddia eder. Oysa Jacobi'ye göre aklın tüm öznel ilgi ve çıkarılardan tamamen bağımsız bir soruşturma yetisi olduğu iddiası bir yanılısamadan ibarettir. Ona göre akıl asla tarafsız ve evrensel olamaz. Aklın evrensel ve nesnel olduğu iddiası akıl ile irade arasındaki ilişkiye dair yanlış bir anlamadan kaynaklanmaktadır. Aydınlanmanın bakış açısına göre bu iki yetiden akıl iradeyi yöneten güçtür. Oysa Jacobi tam tersini düşünmektedir; ona göre irade aklı yönetir ve yönlendirir. Üstelik akıl sadece pratik alanda değil teorik alanda da iradeye bağlıdır. İrade bizim eylemlerimizi belirlediği gibi teorik araştırmalarımızı gerçekleştirirken temel ölçüt olarak kullandığımız beklenti ve hedeflerimizi de belirler. Jacobi'ye göre akıl

<sup>19</sup> Jacobi, "Concerning the Doctrine of Spinoza", 231.

<sup>20</sup> Jacobi, "Concerning the Doctrine of Spinoza", 149-150.

<sup>21</sup> Larkin, "Friedrich Heinrich Jacobi: The End of Reason and the Void", 401.

sadece kendi yarattığını bütünüyle bilebilir. Bu yaratım sürecinde de öznel ilgi ve çıkarlar tarafından dışsal olarak yönlendirilir. Dolayısıyla hiçbir zaman tarafsız ve nesnel değildir. Akli yöneten daha temel arzu ve itkiler vardır.<sup>22</sup>

Aklın evrensel ve nesnel olmadığına en önemli kanıtı Jacobi'ye göre çağlar boyunca kültürel yapıların kendine özgü olduğunu korumalarıdır. Herhangi bir çağın felsefesini ya da herhangi bir kültürel başarısını başka bir çağın standartlarına göre değerlendirdiğimizde anlamsız sonuçlara ulaşırız. Bunun nedeni iki çağın kültürü arasındaki pratik çıkar ve ilgilerin farklılığıdır. Çıkar ve ilgiler farklı olunca onlara bağlı olarak gelişen rasyonel standartlar ve aklın bu standartlar uyarınca işleyişi de farklılaşır. Bu nedenle bir çağın rasyonalitesi tüm çağlara nüfuz edecek bir nesnellığe ve evrenselliğe hiçbir zaman ulaşamaz.<sup>23</sup> Jacobi'ye göre yapılması gereken felsefeden eyleme gitmek değil eylemden felsefeye gitmektir. Hakikate ulaşmak salt teorik bir bilme meselesi değil daha ziyade bir eylem meselesidir. Başka bir deyişle biz hakikate nesnel ve tarafsız çıkarımlar yoluyla değil doğru eylemlerle ulaşabiliriz.

İşte bu nedenle Jacobi bizi bilgiye ulaştıracak olan aracı akıl değil duyu olarak belirler. Ona göre bilgi yalnızca duyu yoluyla kazanılır. Akıl ancak duyu yoluyla elde edilen unsurlar arasındaki ilişkileri belirleyip betimleyebilir.<sup>24</sup> Dolayısıyla duyuların sağladığı algılar olmaksızın kıyaslama, türetme ve sonuç çıkarma yetisi olarak akıl boş ve işlevsiz kalacaktır. Bilginin duyu yoluyla elde edildiğini reddetmek entelektüel açıdan bir boşluğa düşmek anlamına gelir.<sup>25</sup> Jacobi'ye göre eğer duyularımız bize şeylerin gerçeklikleri hakkında hiçbir şey göstermeselerdi, akıl bu gerçeklikler arasındaki ilişkilerden birtakım sonuçlar çıkaramazdı. Jacobi duyuların sağladığı bilgi olmaksızın salt anlama yetisinin kurduğu ilişkilerle yetinen insanın yaşamını bir istirdiyenin yaşamına benzetir. Salt rasyonel bir varlığa indirgenen insan, sadece kendi anlama yetisinin yarattıklarını bilebilir, dolayısıyla yalnızca kendisinin varlığından kesinlikle emin olabilir ve kendi dışında hiçbir şeyin de var olmadığına kanaat getirmek durumunda kalır. Daha önce de ifade edildiği gibi salt rasyonel Ben, tüm içerikten yoksun olacağı için sonunda kendisini de boş bir illüzyona dönüştürür.<sup>26</sup> Jacobi'ye göre burada aklın ilkesi ile yaşamın ilkesi arasındaki çelişki net bir biçimde ortaya çıkar. Duyu bilgisinin belirleyiciliğini reddeden ve salt teorik aklın zihinsel içeriklerini gerçek sayan bir düşünce, yaşamdan kopuk, ölü ve soyut bir biçimsellikten ibarettir.

Bu bağlamda Jacobi'yi ampirist ve realist bir filozof olarak değerlendirmek yanlış olmaz. O gerçekten de apriori olarak adlandırılanlar da dahil olmak üzere tüm bilgimizin sadece duyuların tanıklığından elde edildiğini, duyuları reddetmenin imkânsız olduğunu iddia etmektedir. Ancak bu noktada Jacobi'nin söz konusu duyu verilerinin kesinliği ve gerçekliğinden nasıl emin olabildiği sorusu gündeme gelmektedir. Başka bir deyişle bir realist ve ampirist bir filozof olarak Jacobi kendi öznel duyu verilerinin, dışsal şeylerin temsilleri değil de bizatihi kendilerinin özsel özellikleri olduğundan nasıl emin olabilir? İşte Jacobi'nin bu soruya verdiği cevap tek bir sözcükle iman yetisidir.<sup>27</sup>

<sup>22</sup> Beiser, *The Fate of Reason*, 86.

<sup>23</sup> F.H. Jacobi, "Concerning the Doctrine of Spinoza", 231.

<sup>24</sup> Espen Hammer, *German Idealism: Contemporary Perspectives* (New York: Routledge Publishing, 2007), 313.

<sup>25</sup> Larkin, "Friedrich Heinrich Jacobi: The End of Reason and the Void", 393.

<sup>26</sup> Jacobi, "Concerning the Doctrine of Spinoza", 295.

<sup>27</sup> Jacobi, "Concerning the Doctrine of Spinoza", 272.

### 3. Jacobi'nin İman Savunusu:

Jacobi'ye göre duyularımızın bize gösterdiklerinin gerçekliğini, bize dolaysız olarak verili olan iman yetimizle garanti altına alırız. Akıl işte bu kesinliklerden çıkarımlar yapma yetisi ile sınırlıdır. Aklın söz konusu kesinlikleri onaylama ya da reddetme gücü yoktur. Zira kendi çıkarım yetisini de bu kesinliklere borçludur.<sup>28</sup>

Jacobi'ye göre bize iman yoluyla verilen bu temel kesinlikler, kendi varlığımız, özgür iradeye sahip bir varlık olduğumuza dair içsel bilincimiz, Tanrı'nın varlığı ile öteki duyusal ve zihinsel şeylerin dışsal varlığına dair farkındalık; yani dış dünyanın varlığına dair bilincimizdir. Kendilerine özel türden bir iman yoluyla bağlandığımız bu verilmişlikler akıl tarafından rasyonel olarak asla gerekçelendirilmeyen ancak bizi doğduğumuz andan itibaren tüm gerçekliğe bağlayan, tüm teorik yapılandırmalardan bağımsız ve öncel olan hakikatlerdir.<sup>29</sup>

Jacobi bu verilmişliklerin insanı bir tür gerçeklik duygusuna ulaştırdığını iddia eder. Kendi varlığımıza ilişkin, rasyonel açıdan çürütülemeyecek, sarsılmaz inancımız diğer tüm bilgilerin de yapı taşı ve doğruluk standardıdır. Zira hiçbir rasyonel çıkarım, kendi varlığımıza dair duyduğumuz kesinlikten güçlü olamaz. Ben kendi varlığımı, Tanrı'yı ve öteki varlıkları eşsiz bir töz olarak doğrudan bilirim ve bu bilgi diğer tüm bilgilerimin de temelidir. Bu varlıkların kesinliğine ilişkin sezgim, doğrudan ve aşkın bir farkındalıktır.

Bu noktada Jacobi'nin iman kavramına yüklediği anlam üzerinde durmakta fayda vardır. Zira Jacobi'nin dogmatik ve irrasyonalist bir filozof olarak suçlanmasına neden olan onun iman kavramına yaptığı vurgudur. Ancak görüldüğü üzere burada iman kavramı Jacobi tarafından açıkça, alışagelmış anlamından çok daha geniş bir bağlamda kullanılmaktadır. Jacobi'nin iman kavramı ile kastettiği yetinin sadece Tanrı'ya duyulan teolojik ve dogmatik bir inanç olmadığına altını çizmekte fayda vardır. O iman kavramını Tanrı'nın varlığı ile birlikte, insanın ahlaki bir varlık olmasının koşulu olarak özgür iradeye sahip olduğuna ve zihin dışındaki olgusal dünyanın varlığına kadar uzanan kucaklayıcı bir sezgi olarak ele almaktadır.<sup>30</sup> Kapsamı bu ölçüde genişletilen iman yetisi insanlığın ister rasyonel ister dinsel, ister ahlaki olsun tüm bilgi ve eylemlerinin temeli, hatta koşulu olarak ortaya çıkar. Özellikle Aydınlanmacı rasyonel aklın her argümanının, başka bir kanıtlayıcı rasyonel argümana ihtiyaç duymasından yola çıkan Jacobi, rasyonel olarak kanıtlanamaz olan bu tür bir ilk ilkenin varlığını zorunlu görmüştür. Bu ilk ilke de ancak dolaysız bir kesinlikle olumlanabilir.<sup>31</sup> İşte bu dolaysız kesinlik insana kendilik bilinci ile eş zamanlı olarak doğrudan ve bütüncül bir biçimde verili olmalıdır. Üstelik epistemolojik öznenin bireysel bilinci, bilen özne olarak bu dolaysız kesinliği reddetme imkanına sahip olmamalıdır. İşte Jacobi'ye göre iman yetisi bu kesinliklerin reddedilemez temel hakikatler olarak bütüncül bir biçimde kavranılmasını sağlayan yetidir. Bu bakımdan iman ister teorik ister pratik olsun her türlü insan etkinliğinin temeli olarak ortaya çıkmaktadır. Bu bağlamda değerlendirildiğinde Jacobi'nin iman kavramına başvurusu akli reddetmez ya da akılla bir karşıtlık temelinde değerlendirilemez. Jacobi'nin ele aldığı biçimiyle iman yetisi akli ve akılsal bilgiyi temellendiren yetidir. Özellikle 18. Yüzyıl sonlarında aklın rasyonel temelinin imkanına ilişkin tartışmaların doruğa ulaştığı düşünüldüğünde, Jacobi'nin imana baş-

<sup>28</sup> Jacobi, "Concerning the Doctrine of Spinoza", 44.

<sup>29</sup> Isaiah Berlin, *Against the Current: Essays in The History of Ideas*, eds. Henry Hardy (Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2013), 228-230.

<sup>30</sup> Beth Lord, *Kant and Spinozism: Trancendental Idealism and Immanence from Jacobi to Deleuze*. (London: Palgrave MacMillan Publishing, 2011), 28.

<sup>31</sup> Tery Pinkard, *German Philosophy 1760-1860: The Legacy of Idealism* (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), 92.



vurusunun aslında aklın dogmatizme düşme tehlikesini bertaraf etme çabası tarafından karakterize edildiği ifade edilebilir.

Jacobi'nin iman kavramına başvururken, dogmatik ve kör bir inançtan fazlasını kastettiğini en net biçimde gösterecek olan şey belki de onun iman ile bir bilgi ya da bilme yetisini işaret etmediğini fark etme-ktir. Jacobi için iman sonucu insanın ulaştığı şey bir bilgi değil, sarsılmaz bir gerçeklik duygusudur. İnsanın iman yoluyla kazandığı şey, kişinin gerçek bir dünyada, gerçek şeylerin karşısında, kendi iradesi ile eyleyen bir varlık olarak var olduğuna dair kuşku götürmez bir histir. İşte bu bütüncül var olma hissi olmaksızın akıl ne kendi varlığından ne kendi ürünlerinden ve sonuçlarından ne kendi gücünden ne de kendi kaynağından emin olabilir.

Jacobi'ye göre bu bütüncül sezginin yokluğunda salt rasyonel çıkarımlar herhangi bir şeyin özsel varlığını asla keşfedemezler. Onlar daima zaten var olanla, verili olanla çalışırlar. Bu bakımdan da daima kendilerinin başvurmak zorunda oldukları bir hakikat bilincini önceden varsaymak zorundadırlar.<sup>32</sup> İşte bu hakikat bilinci doğrudan iman yetimize verilidir. Jacobi'ye göre tıpkı insanın bir toplum ve kültür içine doğması gibi, biz de bu tarz bir iman duygusunun içine doğarız.<sup>33</sup> Kendi varlığımızdan ve dış dünyadan şüphe etmememizi sağlayan şey ancak ve ancak onlar üzerinde rasyonel çıkarımlar yapmadan önce bu varlıkların bana reddedilemez kesinlikler olarak verili olmasıdır. Jacobi'nin imanın içine doğduğumuza ilişkin savını bu minvalde anlamak gerekir. Ona göre benim herhangi bir varlığın bilgisini elde edebilmem için ilk olarak o varlık karşısında epis-temolojik tavrı önceleyen bir tavır almam gerekir. İşte bu tavır almayı sağlayan ve yöneldiğim şeyleri karşımda bir gerçeklik olarak bana gösteren şey iman yetisidir. Bu bakımdan Jacobi'nin genişlettiği anlamı içinde iman yetisi tarafından temellendirilmemiş her felsefi sistem, eksik kalacak ve bu eksiklik ya ateizme ya nihilizme ya da septisizme neden olacaktır. Jacobi'ye göre özü gereği koşulsuz olan ve bu bakımdan da imanın nesnesi olan Tanrı, benlik ve öteki varlıklara ilişkin rasyonel bir açıklama çabası içine girmek bu koşulsuz varlıklara koşul yükleme çabası olur ki bu da açıkça saçmadır. Ona göre bu varlıkların kavranması bir kanıt meselesi değil bir iman meselesidir. Onlar kendilerine karşı rasyonel bir tavır almanın imkânsız olduğu varlıklardır.<sup>34</sup>

Buraya kadar anlatılanlardan Jacobi'nin iman yetisi ile kastettiğinin rasyonel açıklama yetisini temellen-dirme kaygısı ile ortaya atılan ve bu bakımdan rasyonel akli reddetmeyen ama onu yine onun yararına sınırla-maya çalışan bir motivasyon tarafından üretildiği sonucunu çıkarmak mümkündür. Bu bağlamda Jacobi'nin iman yetisi birçok açıdan Descartes felsefesinde karşımıza çıkan entelektüel sezgiye ya da Kant'ın rasyonel idelerini kavrama biçimine benzetilebilir. Her iki filozof da Jacobi gibi rasyonel bilme yetisini temellendirmek için reddedilmesi rasyonel açıdan imkânsız olan bazı yeti, kavram ya da varlıkları kabul etmişlerdir. Bunun-la birlikte Jacobi'nin çağdaşları tarafından değerlendirilme tarzını belirleyen hâkim kanı burada ortaya koy-duğumuz anlayışın tam tersi bir karakterdedir. Daha önce de ifade edildiği üzere Jacobi 18. Yüzyıl sonlarında-ki muarızları tarafından kör bir imanı savunan, irrasyonalist ve coşkucu bir filozof olarak değerlendirilmekte ve hatta küçük görülmektedir. Söz konusu yaygın algının nedenleri üzerine düşünmek bu makalenin amacını gerçekleştirmek açısından elzemdir. Jacobi'nin çağdaşları tarafından olduğundan daha farklı ve değersiz

<sup>32</sup> Jacobi, "David Hume on Faith", 328.

<sup>33</sup> Jacobi, "Concerning the Doctrine of Spinoza", 45.

<sup>34</sup> Beiser, *The Fate of Reason*, 84.

görünmesinin tek nedeni elbette eleştirilerinin radikalliği ve keskinliği değildir. Söz konusu yanlış algının oluşturulmasında Jacobi'nin kendisinin de büyük bir payı olduğunu kabul etmek gerekir.

Her şeyden önce Jacobi daha önce de ifade edildiği üzere görüşlerini sistematik bir biçimde ifade etmemiş ve dolayısıyla kendi kavramsal yapısının izlerini sürmeyi zorlaştırmıştır. Bu da rasyonel akla getirdiği radikal eleştirilerin, düşmanca bir tavır olarak değerlendirilmesine neden olmuştur. Dolayısıyla bu eleştirilerin sonunda önerilen iman atılımının da akla karşıt bir karakterde olduğu gibi yanlış bir algının oluşmasına zemin hazırlamıştır.

Üstelik Jacobi, iman kavramının felsefi konumunu sabit bir çizgide tutmakta da oldukça zorlanmıştır. Söz konusu iman yetisi ile bu yetinin muhatabı olan varlıklar arasındaki ilişkiyi ele alma tarzı gerçek kaygısını örten ya da onun başka bir biçimde ele alınmasına neden olan bir karakterdedir. Bu ilişkiyi açıklarken Jacobi, iman kavramına ilişkin iki farklı bakış açısını bir arada benimsiyor gibi görünmektedir. Jacobi'ye göre imanın nesnesi olan varlıklar insana kendilerini bir çeşit vahiyle gösterirler. Ancak bunlardan insanın kendi benliği ve dışsal bir dünyanın varlığına ilişkin kesinlikler bir çeşit zorlama ile kendisini dayatırken Tanrı'nın varlığına iman bir zorlamadan çok tercih meselesidir. Başka bir deyişle, kimse kendi varlığından, kendisini çevreleyen bir dış dünyanın maddi varlığından ve özgür bir irade ile eylediğinden şüphe edemez. Ancak Tanrı'ya duyulan iman, insana doğa tarafında bu biçimde zor koşulmaz. Bunun yerine Tanrısal iman, insanı doğru yaşam biçimini benimseye ilişkin pratik bir karar almaya yönlendirir. Bu bakımdan Tanrı'nın varlığına ilişkin sezgi ancak doğru bir yaşam yoluyla elde edilebilir. Buradaki doğru yaşam da elbette Hıristiyanlığın yaşam biçimidir, başka bir deyişle İsa'nın gösterdiği yoldur. Bu noktada Hıristiyanlığın gösterdiği yolu neden izlememiz gerektiğine ilişkin rasyonel bir açıklama aramak anlamsızdır çünkü biz aradığımız şeye ancak bu yolun sonunda ulaşabiliriz. Yani Jacobi'nin özellikle Tanrısal hakikate ulaşmak için önerdiği iman atılımını sorgulamak ya da eleştirmek için gerekli teorik düzeye ancak bu atılımın sonunda ulaşabiliriz. Ancak bu düzeye bizi ulaştıran da bu iman atılımı olduğundan, rasyonel yetkinliğe ulaşıldığında, söz konusu iman atılımını eleştirmek, akıl için kendi kaynağını yok saymak anlamına gelecektir. Bu durumda rasyonel analiz yetisi için Tanrı'nın varlığını reddetmek her açıdan imkansızdır. Özellikle eylemden önceki tüm teorik inkâr çabaları Jacobi için kör birinin renkleri inkâr etmesine benzer.<sup>35</sup>

Şimdi burada Jacobi iman kavramında bir ayrıma gidiyor gibi görünmektedir. Benliğim ve dışsal dünyanın varlığına duyduğum iman benim rasyonel çıkarım yetimi temellendirirken, Tanrı'ya duyduğum iman bir tercih meselesi olarak ortaya çıkmaktadır. O halde ilk anlamıyla iman rasyonel olarak açıklanamayan, rasyonel açıklama yetisinin kapsamını aşan ve bu yetinin de temeli olan hakikatlere ilişkin bütüncül bir kavrama ya da sezme yetisi olarak ortaya çıkmakta ve bu anlamıyla bir yandan – yukarıda ifade edildiği üzere – 17. Ve 18. Yüzyıldan günümüze uzanan ve entelektüel sezgi olarak adlandırılabilen yetiyi diğer yandan 20. Yüzyılda karşımıza çıkan sezgici filozofların bütüncül kavrama yetilerini hatırlatmaktadır. Bu anlamıyla iman yetisi rasyonel olmanın koşulu olarak karşımıza çıkmakta, dolayısıyla rasyonel akılla bir uzlaşmazlık ya da karşıtlık içinde konumlanmamaktadır. Burada Jacobi en fazla Kant ya da Descartes kadar dogmatik olabilir.

Ancak söz konusu Tanrı'ya duyulan iman olduğunda Jacobi, bu yetiyi kendisini bir zorunlulukla değil de pratik bir gereklilikle buyuran ve muhatabından pratik ve özellikle dinsel bir eylemler bütünü talep eden

<sup>35</sup> Beiser, *The Fate of Reason*, 86.

bir kutsal varlık karşısında bir tavır alma olarak nitelendirilmektedir. Üstelik birinci anlamıyla iman rasyonel yetiyi temellendirme işlevi ile karakterize edilirken, Tanrı'ya duyulan iman bir yandan bizden bir seçim talep ederken diğer yandan bu seçim sırasında rasyonel bir neden arama çabasını yasaklar. Bu durumda Tanrı'ya duyulan iman söz konusu olduğunda, bu kavrama yüklenen ilk anlam bağlamında karşımıza çıkmayan bir soru gündeme gelir: Tanrı'ya duyulan imanın benden talep ettiği seçimi yaparken hangi yetimi kullanmam gerekir? Burada rasyonel akıl yürütme yasaklandığına göre, onu aşan başka bir yeti devreye girmelidir. Elbette bu noktada ilk alternatif iman yetisinin kendisidir. Ancak Tanrı'ya iman etme, bir seçim meselesi olduğuna göre, bu seçimi yapmamı sağlayacak olan yetim, bana özgür bir varlık olduğumu belli bir zorunlulukla sez-diren – birinci anlamı ile – iman yetisi tarafından öncelenmiş olmak durumundadır. Sonuç olarak Jacobi imana yüklediği iki anlam arasındaki çelişki içinde bir çıkmaza girmiş gibi görünmektedir. İmanın ikinci anlamı birinci anlamını gerektirmektedir. Başka bir deyişle eğer özgürlük, benlik ve dışsal şeylerin varlığı bana kendini zorunlu olarak dayatıyor, Tanrı ise bir gereklilikle benden iradi eylemlerde bulunmamı talep ediyorsa, bu iradi eylemleri gerçekleştirmem için önce özgür olduğuma dair bir bilince sahip olmalıyım. Bu durumda Tanrı'ya duyduğum iman ile özgür olduğuma ilişkin zorunlu bir kavrayış olarak ele alınan iman bir ve aynı şey olamaz. Jacobi Tanrı'nın varlığına duyulan iman konusunda ya onun farklı türden ve elbette dogmatik bir iman olduğunu kabul edecek ve böylece bu imanın bizden talep ettiği seçimi kör bir inanç atılımı ile gerçekleştirdiğimizi ifade etmek zorunda kalacak ya da kendi iman anlayışının çelişkili olduğunu kabul etmek durumunda kalacaktır.

Jacobi felsefesi uyarınca birinci anlamıyla – özgürlük, Benlik ve dışsal dünyaya ilişkin- iman rasyonel açıklamanın dar kalıplarına sığmayan her türlü kavrayışı kapsamaması bakımından felsefeye ve özel olarak da rasyonel akla temel olabilecek nitelikte bir yeti olarak karşımıza çıkarken, ikinci anlamıyla iman rasyonel akla karşıt ve onunla asla bir arada bulunamayan dogmatik bir inanca karşılık geliyor gibi görünmektedir. Jacobi'nin muarızları tarafından felsefeyi kör bir iman atılımına mahkûm ettiği yönünde suçlamalara maruz kalmasına neden olanın bu iki iman anlayışından ikincisi olduğu söylenebilir. Zaten Jacobi de bu eleştiriler karşısında kendisini savunurken, imana yüklediği birinci anlamı ön plana çıkarır. Jacobi bu noktada kör iman olarak kabul edilen kavrayışın, rasyonel bir bakış açısı tarafından nasıl tanımlandığını sorar. Genellikle kör iman rasyonel olarak temellendirilmemiş kanı olarak tanımlanır. Bu bağlamda, Jacobi rasyonel felsefenin kendisinin de kendi tanımını uyarınca kör bir iman olarak konumlanması gerektiğini iddia eder. Zira daha önce ifade edildiği üzere rasyonel akıl temelini kendi sınırları içinden çıkarmaktan aciz bir yeti olarak değerlendirilmektedir.

Makalenin başında Jacobi'nin Aydınlanma eleştirilerinin ana odaklarından birinin de Kant felsefesi olduğunu ifade etmiştik. Aslında Jacobi'nin Spinoza felsefesi ile Aydınlanma düşününü özdeşleştirilmesi hatta Aydınlanmanın bütününe özünde Spinozacı bir karakter olarak değerlendirmesi Kant felsefesini eleştirmek için hazırlanmış bir taktik olarak değerlendirilebilir. Zira görünüşte Jacobi'nin yapmaya çalıştığı şey ile Kant'ın yaptığı arasında bir benzerlik hatta paralellik vardır. Kant da Jacobi de temelde Aydınlanmacı rasyonel aklın sınırlarını belirlemeye çalışmaktadır. Bu bağlamda her iki filozof da aklın kendi sınırları içinde doğru ve işlevsel bir biçimde çalışacağını ancak bu sınırlarını aştığında çıkmazlara sürükleneceğini ifade etmektedir. Ancak Kant bu sınırlandırmayı Jacobi'den farklı olarak herhangi bir iman atılımı yapmaksızın, Aydınlanmacı aklın içinde kalarak gerçekleştiriyor gibi görünmektedir. Böylece Kant'ın transandantal felsefesi Jacobi için en ciddi meydan okuma olarak konumlanmış olur. İşte bu noktada Jacobi'nin amacı Kant felsefesi ile Spinoza

felsefesinin temelde aynı ontolojik yapıyı paylaştığını ve Kant'ın da özü itibariyle Spinozacı bir felsefe ortaya koyduğunu göstermek suretiyle Kant'ın Aydınlanmacı akla rasyonel bir temel bulma girişiminin tıpkı Spinoza felsefesinde olduğu gibi başarısızlıkla sonuçlandığını iddia etmektir.

#### 4. Jacobi'nin Kant Eleştirisi:

Bu bağlamda Jacobi, Kant'ın da aynı Spinoza gibi “hiçten hiçbir şey çıkmaz” ilkesinden yola çıktığını, bu yüzden de her ne kadar Kant aksini iddia etse de transandantal felsefenin aşkın bir Tanrı anlayışına ve insan özgürlüğünün varlığına dair argümanlar üretmeyeceğini iddia etmektedir. Jacobi'ye göre Kant'ın kendinde şey ile fenomenler arasında gerçekleştirdiği ayrım Spinoza'nın Tanrı ile evren arasında yaptığı ayrım ile aynı düzeydedir. Her ikisi de bir yandan varlık ile görünüşleri birbirinden ayırmakta diğer yandan da onları içsel bir ilişki yoluyla birleştirmektedir. Aralarındaki fark Spinoza'nın bütünü zorunlu ve gerçek varlık olarak görüp parçaların bütüne oranla gerçekliğini inkâr ettiği yerde Kant'ın parçaların gerçekliğini kabul ederken bütünün varlığını yadsıyan ya da en azından epistemolojik açıdan şüpheli kılan bir bakış açısına sahip olmasıdır.

Bu açıdan bütünün varlığını yadsıyan Kant felsefesi, gerçek varlığı kavramak ve işaret etmek bakımından Spinoza felsefesinden bile daha geridedir. Gerçekten de Jacobi'ye göre Kant felsefesinin en büyük problemi varlığı unutmaya ya da göz ardı etmesidir: Kant bir yandan bilinç dışı varlıkların gerçek varlıklar olduğunu söyler diğer yandan onların bilgi nesnesi haline getirilemeyeceğini iddia eder. Bir yandan varlığın kendinde olduğunu ve bilincin ona erişiminin olmadığını ifade eder, diğer yandan varlıkla bilinç arasında nedensel bir ilişki kurmaya çabalar.<sup>36</sup> Jacobi'nin özellikle bu eleştirilerinin daha sonra Fichte'nin Kant'a bakışını belirlediğini ve onun Kantçı kendinde şey kavramına ilişkin eleştirilerine karakterini verdiğini söylemekte fayda vardır.

Jacobi'ye göre Kant'ın sadece fenomen – numen ayrımı değil, teorik aklın rasyonel temellerini bulma girişimi olarak ortaya çıkan transandantal felsefesi de bütünüyle başarısız olmuştur ve başarısız olmaya mahkumdur. Zira transandantal felsefe de Spinozacı bir ontolojiden hareket etmekte ve bu nedenle kendi kendini temellendirmekten aciz bir durumda kalmaktadır. Kant'ın teorik aklın temeli olarak gösterdiği kategoriler ve zaman mekân formlarının kendilerinin rasyonel bir temeli yoktur. Bu bakımdan aslında Kant da tüm Aydınlanmacı filozofların düştüğü ikilemeyle yüzleşmek durumundadır. Kategoriler ve zaman mekân formlarının rasyonel bir temeli olmadığı için onlar ya açıklanamaz olarak kalacak ve bu bakımdan Kant felsefesinin bütünü temelsiz ya da dogmatik bir felsefe pozisyonuna düşecektir ya da söz konusu apriori unsurların akli aşan bir iman nesnesi olduğu kabul edilecek ve rasyonel felsefenin ancak bir iman sıçraması yoluyla temellendirilebileceğine ilişkin Jacobi'ci iddia doğrulanmış olacaktır. Başka bir deyişle Kant felsefesinde kurucu öneme haiz olan kategoriler ve zaman mekân formları ya rasyonel olarak temellendirilemeyen ve iman nesnelere olarak kabul edilmek zorunda olan kendilikler olarak değerlendirilecek ya da Kant söz konusu kategoriler ve zaman mekân formlarının saf rasyonel yapılar olduğunda ısrar edecek ve kendi felsefesini septisizmin ve nihilizme açık hale getirecektir. Birinci alternatif Kant'ı Jacobi ile aynı düzleme getirirken ikinci alternatif Spinoza ile aynı düzlemde konumlanmasına neden olmaktadır. Jacobi'ye göre Kant ikinci yolu tercih etmekte ve böylece salt rasyonel felsefenin kaçınılmaz olarak septisizm, nihilizm ve ateizm ile sonuçlanacağını bir kez daha kanıtlamış olmaktadır.

<sup>36</sup> Lord, *Kant and Spinozism*, 24-25.

Aslına bakılırsa Jacobi'nin Kant ile Spinoza'nın aynı ontolojik yapıyı paylaştıklarına ilişkin iddiasına neden olan çalışma Kant'ın "*Tanrı'nın Varlığı İçin Tek Mümkün Kanıt*" adlı makalesidir. Söz konusu makale Kant'ın kritik felsefe öncesi dönemine ait olan az sayıdaki çalışmalarından biridir. Jacobi bu makale dolayısıyla Kant ile Spinoza arasındaki ilişkiyi net bir biçimde kavradığından söz konusu makale bu çalışma için ayrı bir öneme sahiptir. Kant burada Tanrı'nın varlığının, Tanrı'nın kendisi dahil tüm şeylerin imkanının ötesinde olduğunu iddia eder.<sup>37</sup> Yani Tanrı'nın varlığı tüm ön varsayımlardan ve tanımlamalardan önce olmak durumdadır. Bu durumda, her türlü imkân ve varsayımdan önce olan Tanrı'nın nasıl tanımlanacağı sorusu gündeme gelir. Kant'a göre onu sadece saf ve basit bir biçimde varlık olarak tanımlamayız. O kendisinin mutlak koyuluşu olarak var olur. Bu kendi kendini mutlak koyuş, aynı zamanda her şeyin de varlık nedenidir.

Jacobi'ye göre Kant'ın ortaya koyduğu Tanrı kanıtlaması sadece içkin bir Tanrı için geçerli olabilir. Zira bu anlayışı kendini var kılarak aynı zamanda tüm varlığı da var kılan ve hiçlikten yaratmayan bir Tanrı'yı varsayar. Başka bir deyişle bu kanıtın gerekçelendirdiği Tanrı ile onun yarattıkları arasında ne zamansal ne de ontolojik olarak bir ayrım vardır. Bu ancak Spinozacı evrene içkin Tanrı'nın kanıtı olabilir.<sup>38</sup>

Jacobi'nin Kant felsefesi ile Spinoza felsefesini aynı ontolojik yapı içinde bir araya getirme çabasının başarılı olup olmadığı büyük oranda tartışmalı bir mesele olsa da dönemin genç filozofları tarafından bu ilişki kurma biçimi oldukça ilgi çekici bulunmuş ve sıkça tekrar edilmiştir. Bununla birlikte Kant'ın Jacobi'nin eleştirilerine cevap verme konusunda çok istekli olmadığı da altını çizmek gerekir. Bunun nedeni söz konusu eleştirilerin cevap verilemez derecede sağlam olması değil, Kant'ın Jacobi'yi başlangıçta çok fazla ciddiye almamasıdır. Kant başlangıçta Jacobi'nin kendisini tümüyle yanlış anladığı ve bu yanlış anlamının, düzeltmeye ya da yanlışlığını göstermeye değmeyecek kadar bariz olduğunu düşünmekteydi. Ancak Jacobi'nin eleştirilerinin sadece felsefi değil olası birtakım siyasi sonuçları da söz konusuydu. Daha önce ifade edildiği gibi 18. Yüzyıl sonlarında Spinoza ve Spinozacılık, ateizmle bir tutulmakta ve birçok açıdan tehlikeli bulunmaktaydı. Üstelik Jacobi'nin Spinoza ile Kant'ı bir araya getirme denemesi yukarıda da ifade edildiği üzere giderek daha fazla itibar görmekteydi. İşte bu nedenle özellikle de yakın çevresinin uyarılarını dikkate alarak Kant dolaylı da olsa Jacobi'nin eleştirilerine bir cevap vermeye karar vermiştir.

Kant'a göre Kritik felsefeyi Spinozacılık olarak görmek ya da onu Spinoza ile aynı düzlemde değerlendirmek, ancak transandantal felsefeyi dogmatik bir rasyonalizm biçiminde yanlış anlamının bir sonucu olabilir.<sup>39</sup> Kant, kendi varlık anlayışının Spinozacı tözsel varlık anlayışından tamamen farklı olduğunda ısrar eder. Kant'ın kritik felsefesi tam da duyular üstü nesnelere ilişkin dogmatik Spinozacı anlayışın karşısında konumlanır. Başka bir deyişle Kant'a göre Spinozacılık keskin bir dogmatizm iken Kritik felsefe söz konusu dogmatizm tehlikesini bertaraf etme çabası olarak karakterize edilmelidir. Kant Jacobi'nin iddia ettiğinin aksine, Tanrı'nın varlığı meselesini asla rasyonel bir bilgi konusu olarak ele almadığının altını çizer. Bununla birlikte bu mesele Jacobi'nin ele aldığı gibi salt iman alanı içinde de değerlendirilmemelidir. O Tanrı'nın varlığına ilişkin varsayımı rasyonel aklın zorunlu bir ihtiyacı olarak belirler. Bu düşüncüyü Spinoza'nın dogmatik Tanrı anlayışı aynı düzlemde ele almak araya Kant'a göre ancak vahim bir yanlış anlamadan kaynaklanabilir.

<sup>37</sup> I. Kant, "The Only Possible Argument in Support of a Demonstration of Existence of God, by M. Immanuel Kant", In *I. Kant: Theoretical Philosophy 1755-1770*, ed. David Walford (Cambridge: Cambridge University Press, 1992), 121.

<sup>38</sup> Beiser, *The Fate of Reason*, 85.

<sup>39</sup> Lord, *Kant and Spinozism*, 43.

Kant'a göre Spinoza, yaşayan, somut bireyin kişisel olarak muhatap alabileceği bir Tanrı imkanını ortadan kaldırmaktadır. Bu net bir biçimde teist bir Tanrı fikrini imkânsız hale getirmektedir. İşte bu nedenle Spinoza felsefesi gerçekten de ateizme ya da en azından panteizme açık hale gelir. Ancak transandantal felsefe tam da bireyin kişisel bir ilişki içinde kavrayabileceği bir Tanrı anlayışını olumlar. Dolayısıyla aslında Spinoza felsefesi Aydınlanma düşününe dolayısıyla Kant felsefesine karakterini veren ne varsa (dogmatizm karşıtlığı, rasyonel açıdan tutarsızlık vs..) onu mümkün kılan bir felsefedir.<sup>40</sup> Bu bağlamda kendisinin Spinozacı olarak değerlendirilmesi tutarlı bir biçimde savunulabilecek bir tez değildir. Burada Kant'ın hala doğrudan Jacobi'yi muhatap almadığının altını çizmekte fayda vardır. O daha ziyade kendisi ile Spinoza arasındaki farkları Spinoza felsefesine getirdiği eleştiriler yoluyla göstermeye odaklanır. Böylece Spinozacılık suçlamasını da dolaylı olarak ortadan kaldırmayı ummaktadır.

Bununla birlikte Kant Jacobi'nin iman doktrinine de birtakım eleştiriler getirmiş ve bu bağlamda kendisini doğrudan muhatap almıştır. Kant'ın görüşüne göre, Jacobi imanının rasyonel olarak gerekçelendirilemeyeceğine ilişkin yargıya varmakta çok aceleci davranmaktadır. İnsan Tanrı hakkında rasyonel bir kanıt arama çabasından vazgeçmelidir ancak sonuç olarak bizim varlık ve Tanrı hakkındaki fikirlerimiz ancak akıldan kaynaklandıkları ölçüde meşruiyet kazanabilirler. Kant'a göre Tanrı'nın varlığına duyulan inancın tek kaynağı rasyonel imandır. Aklı terk etmek sadece dinsel bir dogmatizme ve fanatizme değil aynı zamanda zihinsel bir kuralsızlığa da neden olur. Bu da düşünce özgürlüğünün ortadan kalkmasına, ahlaki bir kuralsızlığa, siyasi ve toplumsal bir anarşi ve despotizme ve elbette dinsel bir batıl inanca saplanmaya açık kapı bırakır.<sup>41</sup> Başka bir deyişle Kant'a göre Jacobi felsefesi Aydınlanmanın tüm kazanımlarını tehlikeye atacak bir girişimdir.<sup>42</sup> Bütün bu eleştirilerin sonucunda sanki Kant Spinozacı karaktere sahip olan görüşlerin kendisinin değil de Jacobi'nin görüşleri olduğunu imler gibi görünmektedir.

### Sonuç ve Değerlendirme

Jacobi gerçekten sabit bir pozisyonda konumlandırılması ve değerlendirilmesi zor bir filozoftur. Bakış açısına bağlı olarak felsefe yapmayı imkânsız kılan ve akli dogmatik bir kör imana bağlayan ya da indirgeyen bir irrasyonalist olarak da değerlendirilebilir, Aydınlanma düşüncesini derinden sarsan eleştirileriyle felsefe tarihinin gidişatını belirleyen önemli bir düşünür olarak da nitelendirilebilir. Bu noktada özellikle Aydınlanmanın metafiziksel rasyonalizminin hâkim doktrin olarak kabul edildiği ve henüz bu bakış açısının karşısına alternatif bir dünya görüşünün tam anlamıyla çıkmadığı 18. Yüzyıl sonlarında Jacobi'nin kötü bir şöhrete sahip olduğunun altını çizmek gerekir. Ancak şimdi yaklaşık 250 yıl sonra, post-modern çağın entelektüel atmosferi içinde geri dönüp baktığımızda Jacobi'nin eleştirilerinin oldukça etkili olduğunu ve birçok açıdan kendinden sonraki döneme ilişkin erken ve başarılı tespit ve tahminlerde bulunduğunu ifade etmek gerekir. Bu bağlamda Jacobi'nin bölük pörçük ve çok da temellendirilip detaylandırılmamış Aydınlanmacı akıl eleştirilerinin birçoğunun kendinden sonraki dönemde özellikle iki büyük Dünya Savaşı ve çeşitli toplumsal tahakküm biçimlerine yakinen tanık olmuş filozoflar tarafından birer doktrine dönüştürüldüğünü söylemek yanlış olmasa gerektir.

<sup>40</sup> I. Kant, "What is Orientation In Thinking", In *Kant: Political Writings*, ed. Hans S. Reiss (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), 238.

<sup>41</sup> I. Kant, "What Is Orientation In Thinking", 246.

<sup>42</sup> Lord, *Kant and Spinozism*, 45.

Örneğin Jacobi'nin iman ile rasyonel akıl arasındaki ayrımı ortaya koyma biçimi ve bu iki yetiyi tanımlama tarzı daha sonra çok başka bir biçimde Eleştirel Teori'nin felsefi zeminine kaynaklık eden bakış açısında yansımaları bulur. Hatırlanacağı üzere Jacobi imanı akli temellendiren, amaçlar belirleyen, verili olanın, görünen ötesine ilişkin bütüncül bir kavrayış sağlayan bir yeti olarak tanımlarken, rasyonel akli da bir şekilde kabul edilmiş ya da benimsenmiş amaçlar için kıyaslamalar, ilişki kurmalar, çıkarımlar yoluyla doğru araçları seçme yetisi olarak tanımlamış ve açıkça araçsal bir işlev yüklemiştir. Bu ikili yeti Jacobi'de sadece epistemolojik anlamda bir bilme aracı olarak değil aynı zamanda bir yaşam görüşü, içinde yaşanılan toplumsal ve bireysel yaşama karşı bir pozisyon alma olarak da konumlandırılır. Söz konusu ikili yapı Eleştirel Teori'de özellikle Horkheimer felsefesinde başka adlarla; öznel akıl ve nesnel akıl olarak karşımıza çıkmaktadır. Horkheimer öznel akli sınıflandırma, araçları seçme, kıyaslama ve tasnif etme yetisi olarak belirlerken nesnel akli amaçlar koyan, görünenin ötesine uzanan ve varlığı bütüncül olarak kavrayan yeti şeklinde tanımlar. Bu tanımlamanın devamı olarak da iki yetiye denk düşen iki yaşam biçimine işaret eder. Üstelik Jacobi'nin iman ile akıl arasında kurduğu temellendirme ilişkisi Horkheimer'in öznel akıl ile nesnel akıl arasında kurduğu ilişkiye oldukça benzemektedir. Her ikisinde de bütüncül kavrama ve sezme yetisi olmaksızın, araçsal sınıflandırma ve kıyaslama yetisi boş ve anlamsızdır. Her iki filozof için de araçsal sınıflandırma yetisinin bütüncül kavrama yetisi tarafından temellendirilmesi gerekmektedir. Yine her iki filozof da kendi yaşadığı dönemde araçsal sınıflandırma yetisinin kendi sınırlarını aşarak, tüm hakikatin kaynağı olarak konumlandırılmasının toplumsal açıdan zararlı yansımalarından yakınırlar. Her iki filozof için de nesnel kavrama yetisinin temellendirici işlevinin göz ardı edilmesi varlığın unutulmasına neden olmuş bu da akli insan yaşamına yabancı bir kavrama dönüştürmüştür. Elbette Eleştirel Teori'nin Kantçı Hegelci ve Marksçı temelleri söz konusu nesnel kavrama yetisini Jacobi'den farklı olarak tamamen seküler bir yeti biçiminde tanımlamalarına neden olmuş bu bağlamda bu filozofların görünür etkisi doğal olarak Jacobi'nin dolaylı etkisinin önüne geçmiştir.

Varlığın unutulması tespiti bağlamında Jacobi felsefesinin dolaylı etkisinin hissedildiği bir başka filozof da kuşkusuz M. Heidegger'dir. Heidegger'in var olanlar ile varlık arasında yaptığı ayrım ve modern felsefenin varlığı unuttuğuna ilişkin tespiti hemen hemen aynı bağlamda ancak çok daha az bir felsefi yoğunlukta Jacobi felsefesinde kendini göstermektedir. Jacobi de Heidegger de kendi çağının insanına varlıkla kurduğu ilksel ve kökensel ilişkiyi hatırlatmayı dert edinirler. Bu ilişkinin unutulması her iki bakış açısından da insanın kendi yaşamının anlamsızlaşmasına ve dolayısıyla bireyin kendine yabancılaşmasına neden olmaktadır.

Jacobi'nin kendinden sonraki felsefi hareketlilikte karşımıza çıkan bir başka erken teşhisi ise kuşkusuz kendi çağının nihilist karakterde bir çağ olduğuna ilişkin tespitidir. Jacobi'nin aklın aşırı araçsallaşmasının sonucunda kavramların değerlerin yerini aldığına ve artık değerlerin değersizleştiğine ilişkin tespiti daha sonra Nietzsche ve Schopenhauer gibi filozofların sistemlerinde yankılanır. Bu bakımdan Jacobi'nin tespiti yaklaşmakta olan nihilist yaşam biçimine ilişkin radikal eleştirilerin erken bir habercisi olarak değerlendirilebilir.

Bu bağlamda Jacobi'nin aklın yaşamdan kopuk, donuk ve soyut bir kavramsal dünya anlayışına yol açması ve hakikatin bu kavramsal yapı olarak görülmesinin insan yaşamı için felakete neden olacağı yönündeki tespiti ile yaşamın gerçek değerini ve anlamını kavramak için akli aşan daha kapsamlı ve bütüncül bir yetiye duyulan ihtiyaca yaptığı gönderme kendinden sonra ortaya çıkan ve adına yaşam filozofları diyebileceğimiz Bergson, Dilthey gibi filozoflara dolaylı bir etki bırakmış gibi görünmektedir.

Jacobi'nin kendinden sonraki döneme yaptığı bu etkilerin ilk bakışta net bir biçimde görülmemesinin temel nedeni söz konusu etkilerin doğrudan değil birkaç dolayım yoluyla gerçekleşmiş olması ve bu nedenle söz konusu etkilerin karakter belirleyici bir işlev gösterememesi olabilir. Gerçekten de yukarıda ismini saydığımız filozofların hiçbiri birincil felsefi kaynakları arasında Jacobi'yi doğrudan göstermez. Jacobi'nin bu filozofları etkilemesi aslında filozofun genel olarak kendi yaşadığı çağın entelektüel havasını değiştirmesinden kaynaklanan dolaylı bir etkidir. Söz konusu etkinin görünür kılınması için Jacobi'nin bu entelektüel havayı nasıl değiştirdiğini göstermek gerekmektedir. Bunun için de onun özellikle Alman İdealizmi'ni nasıl belirlediğine odaklanmakta fayda vardır.

Metnin başında ifade edildiği üzere Jacobi'nin eleştirileri aslında Alman İdealizmine temel problematiğini vermiştir. Bu problematik kısaca temellendirme problemi olarak adlandırılabilir. Bu problemi doğru bir biçimde konumlandırabilmek için Aydınlanma düşüncesinin genel seyri hakkında kısa bir tarihsel kesit sunmak elzemdir.

Bilindiği gibi Descartes'ın "*Düşünüyorum, Öyleyse Varım.*" Önermesi ile sembolleşen felsefesi, düşünce tarihinde olağanüstü bir devrime işaret eder. Bu devrim epistemolojik töz kavramının ilk defa bu kadar net bir biçimde ortaya çıkması ve merkezi bir rol oynamasıdır. Descartes'dan önce epistemolojik özne hep ontolojik bir belirlenim tarafından önceden belirlenmiş ve bu belirlenmişlik içinde nesnesine yönelmiştir. Örneğin Platon'un bilen öznesi idealar aleminin ontolojik yapısı içinde belirlenmiş, Ortaçağ felsefesinin iman eden varlığı, ontolojik bir töz olarak Tanrı'ya olan mesafesine göre konumlanmış ve ona nispetle epistemolojik bir pozisyon almıştır. Descartes'la birlikte belki de ilk defa epistemolojik töz, ontolojik tözü belirleyen bir konuma yükselmiştir. Bu elbette bilen öznenin bilme sürecinde sadece gözlemci değil aynı zamanda yaratıcı bir işlev kazanması demektir.

Söz konusu değişimi kısaca ontoloji temelli bir epistemolojiden, epistemoloji temelli bir ontolojiye geçiş olarak yorumlayabiliriz. Bu geçişi motive eden en büyük ilgi kuşkusuz Ortaçağ felsefesinin elinde bir tahakküm aracına dönen metafiziksel dünya anlayışından kurtulma çabası olarak belirlenebilir. Ancak ontoloji temelli epistemolojiden, epistemoloji temelli ontolojiye geçişle birlikte bilen özne bir yandan sonsuz bir özgürlük kazanırken diğer yandan kendisini temellendiren metafizik bir belirlenim olarak ontolojik tözün varoluşsal garantisini ya da güvencesini yitirmiştir. Başka bir deyişle Descartes'a kadar ontolojik töz tarafından temellendirilen epistemolojik töz artık kendi temelini kendisinden türetmek zorunda kalmıştır. Bu durum da epistemolojik tözün varoluşsal bir krize girmesine neden olmuştur. Üstelik bu epistemolojik tözün kendi içinden çıkardığı temelin sadece epistemolojik özneyi değil ontolojik varlığı da temellendirmesi gerekliliği ve bu gerekliliği rasyonel olarak açıklama zorunluluğu ortaya çıkmıştır. Zira ancak bu durumda epistemolojik töz olarak özne metafiziksel bir ontolojik tözün belirleyiciliğinden azade olabilecektir. İşte bu noktadan itibaren, yani 17. Yüzyılın başlarından itibaren epistemoloji – ister rasyonalizm olarak ister ampirizm olarak gelişsin – bir temellendirme problemi ile karşı karşıya kalmıştır. Söz konusu problem Descartes'da solipsizm olarak net bir biçimde kendini gösterirken Kant felsefesine kadar hep filozofların sistemlerinde belli krizlerin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Genellikle filozoflar söz konusu epistemolojik temeli, rasyonel bir hipotetik kavram, varlık ya da ilişki olarak belirlemeye çalışmışlardır. Ancak hangi kılıkta ortaya çıkarsa çıksın, filozoflar kendi epistemolojik sistemlerine temel olacak bu unsurun rasyonel açıdan mükemmel bir biçimde açıklanabilir olmasına dikkat etmişlerdir.



İşte D. Hume bu bağlamda söz konusu temellendirme çabalarının başarısız olmaya mahkûm olduğuna ilişkin görüşü ortaya atan ilk filozof olarak dikkat çekmektedir. Kant bu nedenle D. Hume'un kendisini dogmatik uykusundan uyandırdığını ifade eder. D. Hume'la birlikte epistemolojik rasyonel tözün rasyonel bir temeli olamayacağı düşüncesi ön plana çıkmış ve temellendirme problemi Aydınlanma projesinin en büyük krizi haline gelmiştir. İşte Kant bu nedenle söz konusu problemi aklın sonsuz otoritesine duyulan dogmatik güvene bir sınır getirilmeden çözemeyeceğini kabul etmiş ve Kritik Felsefesi ile ontolojik tözleri (Tanrı, insan ruhu ve maddi töz olarak evren) epistemolojik alanın dışına çıkarmıştır. Jacobi'nin temellendirme problemi açısından önemi ise hem Kant'ın çözüm denemesinin başarısızlığını açıkça dile getiren ilk filozof olması hem epistemoloji temelli bir ontoloji kurma çabalarının özü gereği her zaman başarısız olacağı iddiasını oldukça radikal bir biçimde ortaya koyması ve belki de hepsinden önemli ve öncelikli olarak epistemolojik tözün temeli olarak Batı felsefesinin yaklaşık 250 yıldır kendisinden kurtulmaya çalıştığı metafiziksel iman kavramını geçirmeye çalışması ya da en azından böyle bir algı uyandırmasıdır.

Jacobi'nin eleştirileri işte bu yüzden oldukça büyük ses getirmiş ve bu eleştirilere cevap verebilmek Aydınlanma projesi için bir ölüm – kalım meselesi haline gelmiştir. Jacobi'nin eleştirilerinin tümünü çürütmek dönemin Aydınlanmacıları için mümkün görünmemiştir. Bu yüzden Kant felsefesinin temellendirme projesinin başarısız olduğuna ilişkin yargıyı belli oranda kabul etmek durumunda kalmışlardır. Ancak Aydınlanma ülküsünün devamı için bu başarısızlığın, epistemoloji temelli bir ontoloji kurma çabasının özüne yazgılı bir başarısızlık olduğunu reddetmişler ve Kant'ın felsefesinin yanlış değil ama eksik bir girişim olduğu yönünde bir ara pozisyon belirlemişlerdir.

Özellikle Jacobi'nin eleştirilerini en fazla ciddiye alan Fichte ve diğer Alman İdealistleri Kant felsefesinin başarısızlığının nedeninin epistemolojik töz olarak bilen öznenin, ontolojik tözü kapsayacak kadar geniş kapsamlı bir biçimde tasarlanmaması olduğu kanısına varmışlardır. Gerçekten de Kant'ın öznesi her ne kadar apriori ve evrensel zihin içeriklerine sahip olsa da hala ampirik bir öznedir. Dolayısıyla düşünmek, yani bilgi elde etmek, kısaca epistemolojik töz haline gelebilmek için ontolojik varlığa ihtiyaç duymaktadır. O halde Alman İdealistlerine göre yapılması gereken epistemolojik özneyi olabildiğince geniş kapsamlı hale getirmek ve böylece ontolojik tözü onun içinden çıkarmayı mümkün kılmaktır.

Fichte bunun yolunu yine Jacobi felsefesini izleyerek bulur. Fichte'ye göre yapılması gereken hem bilen özne olarak Ben'i hem de bilinen nesne olarak *Ben Olmayan*'i kendi içinden çıkararak bir epistemolojik töz kavrayışına ulaşmaktır. Zira Jacobi Ben'in kendini Ben olarak konumlandırması için *Ben Olmayan*'a ihtiyaç duyduğu noktasında haklıdır. Zaten Jacobi öncesi tüm epistemoloji temelli ontoloji kurma denemelerinin başarısız olmasının nedeni bu *Ben Olmayan*'ın yani ontolojik nesnenin epistemolojik özneye olan indirgemez dışsallığı ya da aşkınlığıdır. O halde *Ben Olmayan*'ı Ben'in içinden çıkaracak bir felsefi sistem temellendirme problemini çözebilir. Bu felsefi sistem de elbette İdealist bir sistem olacaktır. Bilindiği üzere söz konusu sisten Schelling ve Hegel ile devam etmekte ve Hegel'de epistemolojik özne en mutlak halini alıp mutlak töze evrilmiştir.

İşte Alman İdealizminin ve aslında 17. Yüzyılla birlikte başlayan Aydınlanma projesinin Kant sonrası seyirinin belirlenmesinde Jacobi'nin eleştirileri bu nedenle doğrudan belirleyici bir rol oynamaktadır. Jacobi temellendirme probleminin tüm metafiziksel rasyonalist felsefelerin özüne ait bir problem olduğunu söyleyip,

ontolojik bir töze imanın zorunluluğunu hatırlatır. Bu ontolojik töz de tam olarak Kant'ın epistemolojik öznesinin zihninden atmaya çalıştığı Tanrı, dış dünya ve ölümsüz ruhtur.

Hegel sonrası, kendilerini kısmen ya da bütünüyle Hegel eleştirisi yoluyla karakterize eden tüm felsefi pozisyonların bir biçimde Jacobi'nin eleştirilerini devam ettirdiğine dair izlenimi oluşturan da aslında bu felsefi geleneğin çok büyük oranda Jacobi'nin radikal eleştirilerine cevap verme kaygısı tarafından motive edilmesidir.

### Kaynakça

- Beiser, Frederick C. *The Fate of Reason: German Philosophy from Kant to Fichte*. London: Harvard University Press, 1987.
- Berlin, Isaiah. *Against the Current: Essay in the History of Ideas*, ed. Henry Hardy. Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2013.
- Di Gioavanni, George. "The New Spinozism". In *The Edinburgh Critical History of Nineteenth-Century Philosophy*, ed. Alison Stone, 13-28. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2011.
- Gillespie, Michael. "Nihilism in the Nineteenth Century: From Absolute Subjectivity to Superhumanity". In *The Edinburgh Critical History of Nineteenth-Century Philosophy*, ed. Alison Stone, 278-293. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2011.
- Hammer, Espen. *German Idealism: Contemporary Perspectives*. New York: Routledge Publishing, 2007.
- Jacobi, Friedrich Heinrich. "Concerning the Doctrine of Spinoza in Letters to Herr Mendelssohn (1785)". In *The Main Philosophical Writings and the Novel Alwill: Friedrich Heinrich Jacobi*, ed. George di Giovanni, 339-378. Montreal&Kingston, London, Buffalo: McGill University Press, 1994.
- Jacobi, Friedrich Heinrich. "Jacobi to Fichte". In *The Main Philosophical Writings and the Novel Alwill: Friedrich Heinrich Jacobi*, ed. George di Giovanni, 497-536. Montreal&Kingston, London, Buffalo: McGill University Press, 1994.
- Jacobi, Friedrich Heinrich. "David Hume on Faith or Idealism and Realism, A Dialouge". In *The Main Philosophical Writings and the Novel Alwill: Friedrich Heinrich Jacobi*, ed. George di Giovanni, 253-338. Montreal&Kingston, London, Buffalo: McGill University Press, 1994.
- Kant, Immanuel. "The Only Possible Argument in Support of a Demonstration of Existence of God, by M. Immanuel Kant". In *I. Kant: Theoretical Philosophy 1755-1770*, ed. David Walford, 107-194. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
- Kant, Immanuel. "What is Orientation In Thinking". In *Kant: Political Writings*, ed. Hans S. Reiss, 237-250. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- Kılıçarslan, Eyüp Ali. "Jacobi'nin Kant Eleştirisi". *Anakara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Felsefe Bölümü Dergisi* 18 (2007): 107-116.
- Larkin, Edward T. "Friedrich Heinrich Jacobi: The End of Reason and the Void". *Historical Reflection* 26, 3 (2000): 387-403.
- Lord, Beth. *Kant and Spinozism: Trancendental Idealism and Immanence from Jacobi to Deleuze*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- Pinkard, Tery. *German Philosophy 1760 -1860: The Legacy of Idealism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

**Başvuru:** 18.11.2019

**Kabul:** 04.12.2019

**Atıf:** Rutli, Nüket Ünal. "Raskolnikov'un Ahlaki İkilemi: Nietzscheci Bir Bakış". *Temaşa Felsefe Dergisi* 12 (2020): 73-91

# Raskolnikov'un Ahlaki İkilemi: Nietzscheci Bir Bakış<sup>1</sup>

Nüket Ünal Rutli<sup>2</sup>

ORCID: 0000-0002-5846-3759

## Öz

F.M. Dostoyevski ve F. Nietzsche 19. Yüzyıl'ın kültürel yaşamına damga vurmuş iki önemli entelektüeldir. Farklı kültürel atmosferlerde ve farklı düşünsel ortamlarda yetişmiş olsalar da oldukça benzer problemlere kafa yormuşlardır. Her iki düşünür için de temel problem yaşamın anlamı ve değeri problemidir. İçinde yaşadıkları çağda, bireyin kendi yaşamının anlamını ve değerini belirlemekten bütünüyle uzak bir konumda olduğu tespitinde bulunurlar. Bu problem bağlamında her iki düşünür de içinde yaşadığı çağın temel karakterini nihilizm olarak adlandırır. Üstelik hem Nietzsche hem de Dostoyevski bu nihilist yapının insan yaşamında varoluşsal bir sıçrama ile ortadan kaldırılabilceği fikrini savunurlar. Ancak tüm bu ortak noktalara rağmen söz konusu varoluşsal sıçramanın içeriği ve biçimi açısından farklı görüşlere sahiptirler. Bu makalede söz konusu paralellik ve farklılıklardan yola çıkarak Dostoyevski'nin "Suç ve Ceza" adlı eserinin baş karakteri olan Raskolnikov'un Nietzsche felsefesi açısından bir analizi yapılmaya çalışılacaktır. Böylece Nietzsche'nin insanın kendini gerçekleştirme sürecinde ortaya koyduğu aşamalara ilişkin yeni bir perspektif sunmak amaçlanmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Nietzsche, Dostoyevski, Nihilizm, Güç İstenci, Suç ve Ceza

## Raskolnikov's Moral Dilemma: A Nietzschecian View

### Abstract

F.M. Dostoyevsky and F. Nietzsche are two important intellectuals that marked the 19th century's cultural life. Even though they were raised in different cultural atmospheres and intellectual settings, they pondered similar problems. For both thinkers, the fundamental problem is the meaning and value of human life. They determine that in the age in which they live, the individual is completely distant from determining the meaning and value of his or her life. In the context of this problem, both thinkers call the basic character of the era in which they live nihilism. Moreover, both Nietzsche and Dostoyevsky claim that this nihilist structure can be eliminated with an existential leap in human life. However, despite these common points, they have different views in terms of the content and form of this existential leap. In this article, Raskolnikov, the main character of Dostoyevsky's "Crime and Punishment", will be tried to analyze in terms of Nietzsche's philosophy, on the basis of these parallelisms and differences. Thus, it is aimed to present a new perspective on the stages Nietzsche puts in the process of self-realization.

**Key Words:** Nietzsche, Dostoyevsky, Nihilism, Will to Power, Crime and Punishment

<sup>1</sup> Bu makale yazarın "F. Dostoyevski'nin Suç ve Ceza İsimli Eserindeki Raskolnikov Karakteri Üzerine Nietzsche Felsefesi Açısından Etik Bir İnceleme" başlıklı yayınlanmamış Yüksek Lisans tezinden türetilmiştir.

<sup>2</sup> Öğretim Görevlisi, Nuh Naci Yazgan Üniversitesi, nuketunal@gmail.com

## Giriş

19. Yüzyıl Avrupa'sını kültürel açıdan en iyi tanımlayacak sözcükler belki de boşluk, arayış ve yaratıcılıktır. Bu bakımdan 19. Yüzyıl insanlık tarihinde ayrı bir yere sahiptir. Sosyal, ekonomik, siyasi ve askeri kargaşa ve kaos ortamının yarattığı boşluk hissi beraberinde özellikle entelektüel açıdan olağanüstü yaratıcı bir dönemin yaşanmasını sağlayan büyük dehaların ortaya çıkmasına yol açmıştır.

Söz konusu dehaların en büyüklerinden ikisi de kuşkusuz F. Nietzsche ile F. Dostoyevski'dir. Her iki entelektüel de kendi çağının özelliklerini büyük ölçüde yansıtır. Her ikisi de 19. Yüzyıl insanının içine düştüğü ruhsal boşluğu müthiş bir yaratıcılıkla tasvir edip, bu derin boşluk duygusunu ortadan kaldıracak yaşam biçimleri ortaya koymaya çalışırlar. Başka bir deyişle her iki entelektüel için de çağın insanının yaşamındaki boşluk ve hiçlik duygusu ancak yeni bir yaşam biçimiyle, bir varoluşsal atılım ya da sıçramayla ortadan kaldırılabilir.

Ancak bu varoluşsal sıçramanın içeriği konusunda Nietzsche ve Dostoyevski tamamen farklı kanıdadırlar. Nietzsche bu varoluşsal atılımın insanın geçmişten kendisine miras kalan ve sorgulamadan kabul ettiği tüm değerleri reddetmesi yoluyla gerçekleştirebileceğini düşünmektedir. Bu bağlamda filozof bize tüm dini, ahlaki, siyasi, geleneksel değerlerden kesin bir kopuşu önerir. Bu yolla her bireyin içinde ona özgü olarak bulunan yaşam gücünün açığa çıkacağını ve insanı kendisi yapan değerleri, bu yaşam gücünden yine kendisinin çıkaracağını iddia eder. Dostoyevski için ise varoluşsal atılım, insanın modern zamanlarda unutmuş olduğu dinsel özüne geri dönüşle gerçekleşir. Dostoyevski'nin Rus toplumuna özgü olarak belirlediği bu kurtuluş reçetesine göre Rus halkı yozlaşmış Batı kültürüne kendini kaptırmış ve özünü unutmuştur. Bu öz de Rus toplumunun Tanrı ile olan benzersiz kutsal bağıdır. Bu nedenle yaşanan çöküşten kurtulmanın yolu Dostoyevski'ye göre Tanrı'ya geri dönmektir.

Nietzsche ve Dostoyevski'nin aynı olumsuz tespitten yola çıkarak farklı çözümlerine ulaşmalarının nedeni büyük olasılıkla aynı yüzyılda farklı kültürel ve coğrafi atmosferlerden beslenmiş olmalarıdır. 19. Yüzyıl'da Batı Avrupa ile Rusya arasında kültürel açıdan ciddi bir farklılık söz konusudur. Bununla birlikte her iki kültürel yapı da bir kriz deneyimi ile yüzleşmekte ve farklı nedenlerden ötürü olsa da söz konusu kriz bir kimlik krizi karakteri arz etmektedir. Belki de bu nedenle her iki düşünür de kendi toplumunun içine düştüğü bu kriz ve boşluk duygusunu nihilizm olarak tanımlar. Ancak Dostoyevski'ye göre nihilizm kendi toplumunun yenilikçi olduğunu iddia eden Batıcı anarşist grupların ayartmasıyla Hıristiyanlığın özünden kopmasının bir neticesi iken Nietzsche'ye göre ise Avrupa'ya kimliğini veren başta din ve ahlak olmak üzere tüm değerlerin iflasının bir sonucudur.

Hem Dostoyevski'nin hem de Nietzsche'nin nihilizmi yorumlamalarında dinin belirleyiciliğine vurgu yapmaları ilgi çekicidir. Bu bağlamda her ikisinin de nihilizm ile ateizm arasında nedensel bir ilişki kurduğunu söyleyebiliriz. Bu aynı zamanda 19. Yüzyılın sosyal ve kültürel hareketliliğini anlamak açısından da kullanışlı bir veridir. Bu çağın insanı belki de ilk defa Tanrı ile gerçek anlamda kişisel bir hesaplaşma içine girmiş, bu da tüm dini kurum ve teorilerin sorgulanmasına yol açmıştır. Nietzsche ve Dostoyevski bu hesap-

laşmayı hem bireysel olarak kendi yaşamlarında hem de teorik olarak kendi düşün yönelimlerinde bütünüyle yansıtmış ve kendi çağlarının sesi olmuşlardır.

Tıpkı içinde yaşadıkları toplumsal düzende tespit ettikleri nihilizmi aşma önerilerinde olduğu gibi, düşünürlerin ateizm ile nihilizm arasında kurdukları ilişki biçimlerinde de tam bir zıtlık göze çarpar. Nietzsche'ye göre nihilizm, ateizmin bir sonucu olarak ve aşılması gereken bir aşama olarak, kısmen olumlu bir biçimde değerlendirilirken; Dostoyevski için nihilizm ve ateizm arasında pek bir fark yoktur ve her ikisi de tamamen olumsuz durumlardır. Bu olumsuz durumlar toplumdaki çöküşün, ahlak yoksunluğunun ve insanların yalnızlıklarının temel nedenidir.

Nihilizmi tanımlamaları ve ateizmle bağlantılarını tespit etmedeki farklı bakış açılarına rağmen, aslında her iki entelektüel de nihilizmi aşılması mümkün olan ve aşılması gereken durumlar olarak nitelerler. Bu bakımdan da hem Nietzsche'nin hem de Dostoyevski'nin nihilizmi aşmak bakımından insan doğasına çok büyük bir güven duydukları ifade edilmelidir. Her iki düşünür için de insan doğası olağanüstü bir potansiyele, muazzam bir yaratıcı enerjiye sahiptir. Dolayısıyla her ikisinin de temel amacı insanın bu olağanüstü potansiyelini açığa çıkarmaktır. Bu potansiyelin kullanılmaması ya da görmezden gelinmesi ise Nietzsche ve Dostoyevski için insan ve topluma yapılacak en büyük kötülüktür. Bu bakımdan Nietzsche de Dostoyevski de insanın bu üstün potansiyelini örten, gizleyen toplumsal pratikleri ortadan kaldırmayı amaçlarlar. Elbette yukarıda da ifade edildiği üzere bu yıkıcı toplumsal pratiklerin ne olduğu konusunda farklı görüşlere sahiptirler.

İnsan doğasının olağanüstü yaratıcı potansiyeline yaptıkları vurgu temelinde işaret edilmesi gereken bir önemli nokta da söz konusu yaratıcı gücün tamamen olumlu ya da her durumda doğal bir biçimde iyiye dönük bir güç olmadığıdır. Her yaratıcı güç gibi insanın sahip olduğu bu büyük kudretin de yıkıcı ve tehlikeli bir yönü vardır.<sup>3</sup> Her iki düşünür de eserlerinde bu yıkıcı gücü bütün çıplaklığı ile gözler önüne sermeye çok fazla dikkat ederler. Bu karanlık yön örneğin Dostoyevski'nin en önemli romanlarında mutlaka anti kahramanların aracılığıyla işlenir. "Suç ve Ceza" da Raskolnikov karakteri her kriz ya da düş kırıklığı durumunda insanın yaratıcı ve karanlık gücünün nasıl açığa çıktığını görmek açısından önemli bir örnektir.<sup>4</sup> Dostoyevski bu karanlık ve yaratıcı gücün bastırılmasını ya da en azından iyiye yönlendirilmesini salık verirken Nietzsche bu gücün açığa çıkarılması gerektiğini savunur. Nietzsche'ye göre doğal olan, insanın sahip olduğu bu yıkıcı gücü herhangi bir vicdan azabı duymaksızın özgürce kullanmasıdır. Nietzsche felsefesinin ideali olarak değerlendirebileceğimiz üst insanın temel karakteri gerçekleştirdiği eylemleri sonuçları bakımından iyi ve kötünün ötesinde değerlendirmesidir. Dolayısıyla üst insan bu gücü kullanmaktan korkmayan ve kendi gücünü de bu doğallık ve doğrudan olmaktan alan kişidir.

Hem Nietzsche'de hem de Dostoyevski'de insanın olağanüstü potansiyelini örten ve onu atıl bir güç haline getiren en önemli unsur gündelik yaşamın sıradanlığıdır. Her iki filozof için de gündelik yaşamın sıradanlığı hakikatten uzaklaşmak olarak yorumlanır.<sup>5</sup> Dolayısıyla ikisi de bu vasatlıktan sıyrılmanın yollarını ararlar. Nietzsche'ye göre bu yol insanın kendisini sahip olduğu yaratıcı güçten yola çıkarak yeniden yaratması iken Dostoyevski'de gündelik yaşamı aşmanın yolu bu dünyaya aşkın bir varlık olarak Tanrı'ya kendini ad-

<sup>3</sup> Henry Strakosch, "Nietzsche And Dostoevsky", *Archiv Für Rechts- Und Sozialphilosophie*, 49 (1963): 552.

<sup>4</sup> Alan Woolfolk, "The Two Switchmen of Nihilism: Dostoevsky and Nietzsche", *Mosaic: An Interdisciplinary Critical Journal* 22, 1 (1989): 74.

<sup>5</sup> Robert Louis Jackson, "Nietzsche And Dostoevsky: Counterpoint", *The Comparatist* 6 (1982): 25.

amanın biricik eşsiz tecrübesidir. Başka bir deyişle Nietzsche’de sıradanlığı yenme ateist ve geleneksel ahlakı reddetmeyi gerektiren bir karakterdeyken Dostoyevski’de dinsel ve ahlaki bir yönelim olarak belirlenir.

Karakterleri ne kadar farklı olursa olsun, kendini aşma deneyiminin dışavurumu için her iki düşünürün seçtiği araç aynıdır: Sanat. Sanat bu bakımdan her iki entelektüel için de oldukça önemli bir işleve sahiptir. Sanatsal yaratı insanın kendi yaşamına anlam katmanın yolu olarak Dostoyevski için de Nietzsche için de özel bir anlam ve öneme sahiptir. Nietzsche için sanat insanın yaşama estetik bir form vermesi olarak kişinin kendi yaşamının kontrolünü eline almasının yolu iken<sup>6</sup> Dostoyevski için sanat yaşamın hakikatinin ifadesini bulduğu alandır. İnsan sanat yoluyla girdiği aşkın deneyim alanında kendi varoluşuna Tanrısal bir anlam yükler.<sup>7</sup>

Her ne kadar her iki düşünür için de kendini aşma ve yeniden yaratma süreci estetik bir tavırla başlasa da sonunda gelinen nokta etik bir karakter arz eder. Dostoyevski’ye göre insanı sanata yönelten motivasyon nihayetinde yaşamı anlamlı kılacak bir form arama çabasıdır ve bu çaba dinsel ve etik bir arınma ile sonuca ulaşabilir. Nietzsche’de ise insanın kendini aşması ancak Dostoyevski’nin bulmaya çabaladığı geleneksel dinsel ve etik yaşam tarzından varoluşsal bir sıçrama ile kurtulması ile gerçekleşebilir.

Aslına bakılırsa Nietzsche’nin ve Dostoyevski’nin düşüncelerine temel karakterini veren unsur, yaşadıkları dünyaya karşı uzlaşmaz bir tavır takınmalarıdır. İnsan yaşamına dışarıdan ve yapay olarak dayatılan her şeye karşı takınılan bu uzlaşmaz tavır her iki düşünürün en önemli ortak noktasını oluşturur. Nietzsche ve Dostoyevski, başka bağlam ve yollarla da olsa, insanın 19. Yüzyıl toplumsal yapısı içinde yaşamakta olduğundan çok daha iyi bir yaşama layık olduğunu düşünürler ve bu yaşamın arayışı içindedirler. Ancak bu arayışta tamamen farklı yollara varırlar. Sonuç olarak Dostoyevski ve Nietzsche’yi aynı başlangıç noktasından aynı kaygılarla hareket eden ancak tamamen farklı yönlere varan düşünürler olarak nitelendirebiliriz.

Bu ilginç duruma ilişkin tespit, bu makalenin temel çıkış noktasını oluşturmaktadır. Bu noktadan hareketle, makalemizin amacını bu iki düşünür arasında özgün bir ilişki kurmak suretiyle 19. Yüzyılın entelektüel atmosferini farklı bir perspektiften yeniden değerlendirmek olarak belirledik. Bu amaç doğrultusunda özellikle Dostoyevski’nin “Suç ve Ceza” adlı romanının başat karakteri olan Raskolnikov’un Nietzsche’nin ahlak anlayışı açısından incelenmesi oldukça kullanışlı bir yöntem olabilir. Zira Dostoyevski’nin Raskolnikov’a söz konusu eser boyunca yaşattığı ahlaki ikilem ve buhranlar hem 19. Yüzyıl felsefesinin ve genel olarak kültürünün içinde bulunduğu durumu olağanüstü bir isabetle yansıtmaktadır hem de Nietzsche’nin ahlak felsefesinde ortaya koyduğu varoluşsal aşamalar ve atılımlara ilişkin yeni bir bakış açısı oluşturmak için uygun bir zemin sağlamaktadır. Özetle, bu makaledeki temel amaç, Dostoyevski’nin Raskolnikov karakterinin Nietzsche’ci incelenmesi yoluyla hem bu iki düşünürün entelektüel yönelimlerine hem de 19. Yüzyılın genel kültürel yapısına yeni bir perspektiften yaklaşmaktır.

Bu amaç doğrultusunda ilk olarak Nietzsche’nin ahlak felsefesine ilişkin giriş niteliğinde birtakım belirlemeler yapılacak daha sonra bu belirlemeler doğrultusunda Raskolnikov karakteri etik açıdan değerlendirilecektir.

<sup>6</sup> Friedrich Nietzsche, *Tragedyanın Doğuşu*, çev. Mustafa Tüzel (Türkiye İş Bankası Yayınları: İstanbul, 2010), 10.

<sup>7</sup> Robert Louis Jackson, “Dostoevsky’s Concept of Reality and Its Representation in Art”, In *Close Encounters: Essays on Russian Literature*, ed. R.L. Jackson (Brighton, MA: Academic Studies Press, 2010), 242.

rilecektir. Makalemizin sonuç bölümünde ise bu değerlendirmenin özellikle Nietzsche felsefesinin yeniden değerlendirilmesi açısından sağladığı yönelimler ortaya konmaya çalışılacaktır.

## 1. Nietzsche'nin Ahlak Felsefesi

Nietzsche'nin felsefesi içinde etik yönelimin yoğun bir biçimde belirleyici olduğu kuşkusuzdur.<sup>8</sup> Bu bakımdan onu bir ahlak filozofu olarak nitelendirmek de yanlış olmaz. Bununla birlikte bu tanımlama, Nietzsche'nin kendi çağına hakim olan geleneksel ahlak anlayışına tamamen karşıt bir pozisyonda konumlandığı gerçeğinin görmezden gelinmesine de yol açmamalıdır. Nietzsche geliştirdiği bütüncül kültür eleştirisinde en büyük önemi geleneksel ahlak eleştirisine verir ancak bu eleştiri yine ahlaki bir kaygı tarafından motive edilmektedir. Yani Nietzsche geleneksel ahlak eleştirisini, bu geleneğin yapaylığından kurtulup gerçek bir ahlaki yapı ya da değerler sistemi kurma çabası içinde gerçekleştirir. O halde Nietzsche'nin geleneksel ahlak eleştirisi daha üst bir varoluşa sıçramanın gerekliliği olarak ortaya çıkmaktadır.

Bu ahlak eleştirisinin birinci muhatabı da kuşkusuz Batı kültürünün tüm ahlaki yapısının kaynağı olarak kabul edilen Hıristiyan ahlak anlayışıdır. Nietzsche'ye göre dogmatik bir Tanrı inancı – daha doğrusu korkusu – temelinde yükselen bu ahlak anlayışı, etik açıdan tüm değerleri ve özellikle iyi ve kötü gibi belirleyici değerleri sorgulama imkanını ortadan kaldırarak belirleyip dayatmakta ve bu nedenle insanı kendi yaşamını belirleme noktasında edilgen bir pozisyonda bırakmaktadır. Oysa Nietzsche için neyin iyi, neyin kötü olduğuna karar vermeden önce iyi ve kötü kavramlarının insan yaşamı için ne anlama geldiği sorusu cevaplanmalıdır. Ancak bu sayede iyi ve kötü kavramları insan yaşamını belirleyen değerler olarak işlev kazanırlar. İşte Hıristiyanlığın dayattığı ahlaki yapı, iyi ve kötüyü önceden belirleyip bu belirlenimden bir tahakküm üretmekte ve bu sayede iyi ile kötünün insan yaşamı açısından anlamına ilişkin belirleyici soruyu ortadan kalkmakta ya da görmezden gelinmektedir. Böylece insan, yaşamının temeline koyduğu bu tip değerlerin kendisi için anlamını bilmeksizin onlara uymak durumunda kalmaktadır. Elbette bu durum da bireyin kendi yaşamının kontrolünü başka bir güce teslim etmesi demektir. Nietzsche'nin geleneksel Hıristiyan ahlak anlayışında problemleri bulduğu esas mesele budur.

Bu nedenle Nietzsche'nin eleştirdiği ahlak anlayışını “*iyi – kötü ahlaki*” olarak adlandırmak yanlış olmasa gerektir. Teorisini temellendirdiği “*Ahlakın Soykütüğü*” adlı eserinde Nietzsche bu kavramların gökten zembille inen kutsal değerler olmadığını, insanın tarihsel süreç içerisinde birtakım iktidar ya da güç ilişkileri çerçevesinde yarattığı seküler kavramlar oldukları tespitinde bulunur. Bu bağlamda, Nietzsche'nin geleneksel ahlak eleştirisini ve etik görüşünü anlamak için onun söz konusu güç ilişkilerinin kendisine göre işlediği yasa olarak belirlediği “*güç istenci*” kavramı anahtar bir önem kazanmaktadır.

Nietzsche'ye göre güç istenci insan yaşamının yönetici ilkesidir. Bu bakımdan dünya baştan aşağı güç istencinden ibarettir. Çünkü güç istenci sadece insan için değil tüm organik yaşam için belirleyici bir ilkedir. Her canlı varlık doğal olarak gücü ister ve bu isteme tüm eylemlerin açık ya da örtük olarak temel motivasyonudur. Nietzsche'ye göre tüm canlı varlıklar birtakım güdülerden meydana gelir. Söz konusu güdüler belli amaçları insana dayatarak kendilerini görünür kılarlar. Başka bir deyişle her güdü insanı güdülediği bir amaçla birlikte ortaya çıkar. Bu nedenle her canlı organizma bu güdüler arasındaki karmaşık ve çoğu zaman

<sup>8</sup> Paul J. M. Van Tongeren, “Nietzsche and Ethics”, In *A Companion to Nietzsche*, ed. Keith Ansell Pearson (Victoria: Blackwell Publishing, 2006.), 389.

çatışmalı ilişki tarafından belirlenir. Her canlı, bu güdüleri tatmin etmek için kendinde belli bir enerji duyumsar. İşte güç istenci insanın sahip olduğu bu yaşamsal enerji türü olarak tanımlanabilir. Bu noktada insan, çoğu zaman diğer canlılarla aynı amaca güdülenir ama her canlının bu güdüyü tatmin etmek, dolayısıyla amacını gerçekleştirmek için sahip olduğu enerji yani güç istenci aynı değildir. Bu noktada güç istenci yüksek olanlar diğer insanları kendi güdülerini tatmin etme yolunda bir engel olarak görüp doğal olarak onları ortadan kaldırmak isterler. Nietzsche için evreni yöneten doğal ilke işte bu güç istencidir. Dolayısıyla güç istenci evrendeki canlılığı yöneten ilişkisel bir ilke olarak karşımıza çıkar.<sup>9</sup> Bu istencin sonunda oluşan rekabet ve savaş da evrenin doğal süreci olarak ortaya çıkmaktadır. Nietzsche'ye göre bu bakımdan güç istenci evrenin her yerinde her canlı süreçte kendini gösterir.<sup>10</sup> Yaşamı belirleyen ilke güç istenci olduğuna göre yaşam da Nietzsche'ye göre bir tahakküm mücadelesinden ibarettir. İki canlı arasında gerçek olarak kurulabilecek tek ilişki biçimi bir tahakküm ilişkisi ya da güç ilişkisi olabilir. İşte iyi ve kötü kavramları da bu güç ilişkisinin yönetimi sırasında, tarihsel süreç içerisinde insan tarafından yaratılan kavramlardır.

Nietzsche'ye göre iyi ve kötü kavramları kaynağı bakımından güç istencinin doğal ve doğrudan oluşunun bir sonucu olarak ortaya çıksa da tarihsel süreç içerisinde özellikle dinsel ahlak tarafından sabitlenmiş, donuklaştırılmış ve yaşamdan kopuk hale getirilmiştir. Zira başlangıçta doğal olarak güçlü olan ile doğal olarak güçsüz olanı, yani Nietzsche'nin deyimiyle soylu olanla soysuz olanı ayırmak için üretilen kavramlar iken<sup>11</sup> bu geleneğin elinde tam olarak tepetaklak edilmiş ve doğallıklarından uzaklaştırılarak yaşamdan kopuk hale getirilmişlerdir. Başlangıçta soyluyu tanımlamak için icat edilen iyi kavramı artık güçsüzü tanımlamak için, soysuzu işaret eden kötü kavramı da artık güçlü ve soyluyu tanımlamak için kullanılır olmuştur. Nietzsche'ye göre bu durum insan yaşamının doğal akışına aykırı bir sistem doğurmuş ve bu sistemin hakimiyetinde insan kendi özüne yabancı bir varlığa dönüşmüştür. Aslına bakılırsa insanın yabancılaştığı şey kendi özünde yer alan yaşama gücü; başka bir deyişle güç istencidir.

Nietzsche'ye göre geleneksel ahlakın kınadığı soylu ve güçlü insan aslında yaşamın güç istenci olduğunu bilen insandır.<sup>12</sup> Bu nedenle de güç istencinin verdiği doğal yetki ile iyi ve kötüyü belirleme hakkına sahip olmuştur. Aslına bakılırsa güçlü insan kendi davranışlarını güçsüzdən ayırmak ve onunla arasına mesafe koymak için kendi davranışlarını iyi, diğerini de kötü olarak nitelendirmiş, iyi ve kötü kavramları buradan ortaya çıkmıştır. Bu bakımdan iyi kökensel olarak aslında geleneksel ahlakın inandığının aksine, doğal bir biçimde yaşama gücünü uygulayan varlığın bencil davranışlarını tanımlamak için ortaya atılan bir kavramdır.<sup>13</sup>

Nietzsche'ye göre ideal, doğal ve doğru olan yaşamın yönetici ilkesine uygun hareket etmektir. O halde soylunun yani güçlünün kendi gücünü daha az güçlü olan üzerinde uygulamasından sakınmasına ya da bu gücü uygulamaktan utanç duymasına gerek yoktur. Ancak güçlü sınıfın toplumda her zaman azınlıkta kalmak zorunda olduğunu ifade eden Nietzsche'ye göre bu durum insanlık tarihi sürecinde güçsüz çoğunluğu hep rahatsız etmiştir. Bu rahatsızlık giderek büyümüş ve en sonunda güçlüye karşı bir nefrete ve hınç duygusuna dönüşmüştür. Nietzsche'ye göre geleneksel ahlak anlayışının kaynağı işte bu hınç ve nefret duygusudur. Bu duygunun doğrultusunda hareket eden güçsüzler iyi – kötü hiyerarşisini ters yüz ederek soylu için tanımla-

<sup>9</sup> Gilles Deleuze, *Nietzsche ve Felsefe*, çev. Sertaç Canbolat (İstanbul: Norunk Yayınları, 2010), 71.

<sup>10</sup> Friedrich Nietzsche, *Böyle Buyurdu Zerdüş*, çev. Murat Batmankaya (İstanbul: Say Yayınları, 2009), 111.

<sup>11</sup> Friedrich Nietzsche, *Ahlakın Soykütüğü Üzerine*, çev. Ahmet İnam (İstanbul: Say Yayınları, 2011), 41.

<sup>12</sup> Friedrich Nietzsche, *İyinin ve Kötünün Ötesinde*, çev. Ahmet İnam (İstanbul: Say Yayınları, 2011), 191.

<sup>13</sup> Nietzsche, *Ahlakım Soykütüğü*, 42.



nan ne varsa kötü, güçsüzü tanımlamak için kullanılan tüm sıfatların tümünü de iyi olarak değerlendirmeye başlamışlardır. Bu şekilde oluşan değerlendirme biçimi toplumsal düzlemde hakimiyetini sağladığında ise korkuya dayalı, yaşamı değil ölümü, güçlüyü değil vasatı yücelten, insan yaşamına tamamen aykırı bir ahlaki düzen tesis edilmiş olur. İşte Nietzsche'ye göre kendi çağının tanık olduğu çöküşün baş sorumlusu insan yaşamına aykırı olan bu ahlaki yapıdır.

Nietzsche'ye göre insan yaşamına yıkıcı etkileri olan değerlerin bu tersyüz edilmesinin tek tanrılı dinlerin ortaya çıkmasıyla gerçekleştiğini ifade eder. Bu yüzden de tek tanrılı dinlerin tarih sahnesine çıkışı Nietzsche açısından kölelerin ve güçsüzlerin zaferi olarak değerlendirilebilir.<sup>14</sup> Nietzsche kölelerin zaferi ile tesis edilen bu ahlaki yapıyı şu sözlerle ifade eder:

“Yalnızca sefiller iyidir, yoksullar, güçsüzler, yoksunlar, hastalar, acı çekenler dindardır yalnız, yalnızca onlar Tanrının övgüsüne layıktır – bunları dışındakiler, soylular, güçlüler ebediyen zalim, iç karartıcı, hırslı, doyumsuz, Tanrısız, ebediyen uğursuzdunuz, lanetlenmiş ve beddua almış!...”<sup>15</sup>

Demek ki Nietzsche'ye göre insanlık tarihi içinde neyin iyi neyin kötü olduğuna ilişkin iki farklı bakış açısı ortaya çıkmıştır. Bunlardan biri doğal ve insan yaşamına uygun diğeri ise yapay ve insan yaşamına aykırıdır. İşte bu iki değerlendirme tarzı Nietzsche felsefesine iki farklı ahlaki sisteme tekabül eder: Sürü ahlakı ve efendi ahlakı. Elbette efendi ahlaki soylu ve güçlülerin, sürü ahlakı ise soysuz ve güçsüzlerin değerlendirme biçimlerinden türer.

Sürü ahlakı yaşama evet diyemeyenlerin, yaşamın özüne uygun bir biçimde yaşamaya cesaret edemeyenlerin ahlakıdır. Sürü ahlakına sahip olan insan, kendi güçsüzlüğünün farkında olduğu için, hayatta kalabilmesinin tek yolunun diğer güçsüzlerle bir arada yaşamak olduğunu bilir. Üstelik bu bir arada yaşayan insanların birbirlerine karşı hınç duymamalarını sağlayan tek şey onların aynı vasat standartta eşitlenmesidir. Eşitlik bu bakımdan bu sürüyü ayakta tutan şeydir. Onlar herkesin eşit olmasını, bu eşitliği belirleyen standardının ne kadar düşük olduğuna bakmaksızın yüceltirler. Nietzsche'ye göre sürü insanın en iyi yaptığı şey boyun eğmedir.<sup>16</sup> Toplumsal otoriteye ne kadar çok boyun eğerse kendini o kadar güçlü sayar. Bu nedenle sürü ahlakı toplumsal bir ahlaktır. Sürü ahlakının toplumsal karakteri, bu ahlaka ait insanın bireysellikten nefret etmesi sonucunu doğurur.

Sürü ahlakının bireysellikten nefret etmesi, onu yasaklamak için çeşitli ahlaki pratiklere kutsiyet atfetmesine neden olur. Bu sözde ahlaki pratiklerden en öne çıkanı özgeciliktir. Nietzsche'ye göre sürü ahlakında toplum karşısında bireyin bir anlamı olmadığı için, kişinin kendini diğerleri uğruna feda etmesi en yüce değer olarak ortaya çıkmaktadır. Bu anlamda sürü insanı için en ideal ahlaki model Sokrates iken, en ideal dini model de Hz. İsa'dır. Her ikisinin de temel özelliği kendilerini diğer insanlar için feda etmeleridir.

Nietzsche'ye göre sürü ahlakının bir diğer özelliği de korkaklıktır. Toplumsal dengeyi korumak sürü için en önemli amaç olduğundan her türlü yenilik, atılım, değişim ve gelişim sürü insanı tarafından tehlikeli bulunur. Bu nedenle sürü insanı asla değişmez. Nietzsche'ye göre gerçek karakteri sürekli akan, değişen ve dinamik bir süreç olan yaşam, bu anlamda sürü ahlakının çok yabancı olduğu bir şeydir. Değişimden korkması ve eşitliğe duyduğu tutku nedeniyle sürü ahlakının insanların her biri bir diğerine benzer. Diğerlerinin de

<sup>14</sup> Nietzsche, *Ahlakım Soykütüğü*, 48.

<sup>15</sup> Nietzsche, *Ahlakım Soykütüğü*, 48.

<sup>16</sup> Nietzsche, *İyinin ve Kötünün Ötesinde*, 110.

kendisi gibi olduğunu göreyerek rahatlar, böylece bu aynı olma durumunu kutsar ve bu vasat standardın üstüne çıkan güçlü ve soylu insanı ahlaksız, marjinal ya da tehlikeli olarak suçlayıp dışlar.<sup>17</sup>

Nietzsche'ye göre 19 yüzyıl Batı Avrupa'sının ahlaki yapısı tam bir sürü ahlaki karakteri gösterir. Üstelik bu 19. Yüzyılın Avrupa kültürünün çok daha eski dönemlerinden miras aldığı bir karakterdir. Batı Avrupa'nın din temelli ahlak geleneğinin tüm erdemleri güçsüzün güçlüden intikam alması amacı üzerine temellenir. Nietzsche'ye göre Sokrates'ten bu yana tüm ahlak kuramları temelde sürü ahlakının farklı versiyonlarından ibarettir.<sup>18</sup>

Efendi ahlakı ise sürü ahlakının tersine, yaşama evet diyebilenlerin ahlakıdır. Efendi ahlakı güç istencinin özelliklerini taşır; doğaldır, plansızdır, doğrudandır. Çünkü efendi ahlakına sahip olan insanın plan yapmaya ihtiyacı yoktur. O kendi başına var olabilen, var olmak için başka birine ihtiyaç duymayan güçlü varlıktır. Bu nedenle efendi ahlakının insanın topluma ve toplumsallaşmaya da ihtiyacı yoktur. Sürüye dahil olmaya itibar etmediği için sürü insanı tarafından sürekli kötülenir.

Efendi ahlakının insanı, eylemlerini kendi özsel doğasında bulunan güçten türettiği için kendine güvenir. Bu nedenle de kendine karşı dürüst ve yapmacıksızdır.<sup>19</sup> Onu yöneten tek ilke güç istenci olduğu için, yani doğal olarak gücü istediği için, efendi ahlakına sahip insanın doğasında boyun eğdirmek ve hükmetmek vardır. Ancak bu onun ahlaksız ya da kötü bir insan olduğu anlamına gelmez. Efendi ahlakına sahip insanın tahakküm etmek isteyen doğasının kötü olduğuna dair bir yargı ancak sürü ahlakının yaşamdan kopuk standartları ölçüsünde savunulabilir. Oysa efendi ahlakının insanı kendi eylemlerini iyi ve kötü kavramlarının ötesinde değerlendirir. O iyi olduğu için değil, doğal olduğu için, öyle istediği için eyler.

Nietzsche'ye göre Efendi ahlakını belirleyen temel özellik cesarettir. O yeni olanı denemeye büyük bir istek duyanların ahlakıdır. Efendi, sürünün içinde güvende olmayı korkaklık olarak görüp aşağılayan kimse değildir. O sürekli tehlikede olmanın, savaşmanın, yeni deneyimlere doğru atılım göstermenin kendisini geliştirecek tek şey olduğunu bilir. Bu nedenle kendi yaşam atılımını engelleyen tüm ahlak kuramlarına, tüm dışsal değer sistemlerine karşı tam bir kayıtsızlık içinde yaşar. Bu, aynı zamanda onun özgür bir insan olmasına gelir.

Aslına bakılırsa efendinin tüm değerlerden bağımsız bir yaşamı tercih etmesi, bir çeşit nihilizmi benimsediği anlamına gelmektedir. Ancak buradaki nihilizm, hiçliği olumlama olarak değil, bireyin kendini yaratma sürecinde dışsal olarak dayatılan tüm değerlerin değersizliğini fark ettiği bir aşama olarak ele alınmalıdır. Başka bir deyişle efendi ahlakına sahip insan kendisine zorla dayatılan değerlerle savaşarak onları yıkar ve kendi değerlerini bu yıkıntıların oluşturduğu hiçlikten türetir.

Şüphesiz Nietzsche efendi ve sürü ahlakını tanımlarken efendi ahlakının tarafında pozisyon almaktadır. Ancak daha önce ifade edildiği gibi çağın hâkim kültürü, Nietzsche'nin istediğinin aksine, tam bir sürü ahlaki karakteri göstermektedir. Üstelik sürü ahlakının bu tahakkümünü o kadar yoğun ve sağlam bir biçimde tesis etmiştir ki efendi ahlakına dair bir bilincin ortaya çıkmasına imkân verecek tüm unsurlar silinmiş ve ortadan kaybolmuştur. Dolayısıyla Nietzsche, bu olumsuz tabloda efendi ahlakının yeniden güçlü bir biçimde ortaya

<sup>17</sup> Nietzsche, *İyinin ve Kötünün Ötesinde*, 112.

<sup>18</sup> Nietzsche, *İyinin ve Kötünün Ötesinde*, 148.

<sup>19</sup> Nietzsche, *Ahlakın Soykütüğü*, 63.

çıkıp kültürel açıdan belirleyici bir güç kazanmasının çok zor olduğunu düşünür. Mevcut toplumsal koşullarda birey sürü ahlakının dayattığı değerlerin ne kadar boş, yapay ve anlamsız olduğunu fark etse bile, onlardan tamamen kurtulup kendi özsel yapısından hareketle gerçek değerlerini oluşturabilecek gücü bulamayacaktır. Çünkü kendisi de artık bir sürü insanı olarak yaşamaktadır. Özetle Nietzsche'ye göre yaşanan çağda sürü ahlakının hakimiyeti öyle bir noktaya ulaşmıştır ki, insan zaten bu köhnemiş ahlakın içine doğmakta ve onun dayattığı değerler dışında bir alternatifin varlığını fark edecek bir çıkış noktası bulamamaktadır.

Bu noktada Nietzsche'ye göre yapılması gereken şey, bir tadilattan ziyade yepyeni bir başlangıçtır. Gelin-en noktada çağın insanının önünde kaçınılması imkânsız bir görev durmaktadır. 19. Yüzyılın insanı, efendi ahlakının da ötesine çıkacak, sürü ahlakına ait her şeyi önce tümüyle yıkacak daha sonra da en baştan kendi doğasına uygun bir biçimde tekrar inşa edecektir. Bu efendi ahlakının ötesinde bir varoluş seviyesine çıkmayı gerektirmektedir. İşte efendi ahlakının da ötesindeki bu varoluş seviyesi Nietzsche tarafından üst insan olarak tanımlanır.

Nietzsche'nin üst insan kavramını doğru anlamak için onun "*Böyle Buyurdu Zerdüşt*" adlı eserinde geliştirdiği bir metaforu izlemek en uygun yöntem olacaktır. Burada Nietzsche insanın içine doğduğu ahlaki çöküntüden kurtulmak ve kendi değerlerini yaratmak için gerçekleştirmesi gereken varoluşsal atılımı üç aşamalı bir süreç olarak tasvir eder. Ve bu üç aşamayı üç ayrı sembolle ifade eder. İlk aşama deve, ikinci aşama aslan, üçüncü aşama da bebek figürü ise sembolize edilir. Nietzsche bu üç aşamalı yolculuğu ruhun üç dönüşümü olarak adlandırır.<sup>20</sup>

Deve aşaması çağın insanının kendini içinde bulduğu durumu niteler. Daha önce de ifade edildiği gibi insan artık doğduğu andan itibaren kendini sürünün içinde, sürü ahlakının bir üyesi olarak bulmaktadır. Deve aşamasında insan, özünde bulunan bireysel ve biricik yaratıcı gücün farkında olmayan, başkalarının ona yüklediği maddi ve manevi yükleri sorgulamaksızın taşıyan, üstelik bu boyun eğme ve sömürülme durumundan mutlu olan, ya da en azından haz alan varlıktır. Bu nedenle, bu aşamadaki bireyin durumu dayanıklı, söz dinleyen, ağır başlı deve figürü ile resmedilir. Bu aşamada sürü insanı olarak birey ona yüklenen ahlaki ve dini ödev ve yükümlülükleri hiç sorgulamadan yerine getirmeye çalışır. Bu çalışmasının verdiği yorgunluğu kutsal kabul eder ve bu yorgunluktan gurur duyar.

Nietzsche'ye göre sürü insanının bir devenin yaşamına benzetilen yaşamı kolaydır ama doğal değildir. Dolayısıyla sürünün içinden bazıları, bu doğal olmayan durumdan içten içe bir rahatsızlık hissederek. Bu rahatsızlık zamanla taşıdıkları yüklerin anlamı, değeri ve nedenine ilişkin bir sorgulamaya dönüşür. Bu sorgulama ile birlikte taşıdıkları yüklerin kendi yükleri olmadığını fark edip onlardan kurtulmak isterler. Bu istenç aslında güç istencinin ilk ve belki de henüz belirsiz olan uyanışıdır. İşte bu istenç, sürü insanından özgür insana giden yolu açan bir tavrı doğurur. Burada birey artık kendisine dayatılan tüm yüklerle savaşmaya başlar. Bu nedenle bu aşama Nietzsche tarafından aslan ile sembolize edilir.<sup>21</sup> Birinci aşamanın buyruğu "*yapmalısın!*" iken, ikinci aşamanın buyruğu "*istiyorum!*" olarak ortaya çıkar. Burada birey kendi olmak için savaşmaya başlar. Bu savaş açıkça içinde yaşadığı topluma karşı başlatılan bir savaştır. Zira kurtulmak istediği yükleri kendisine yükleyen içinde yaşadığı toplum, yani sürünün kendisidir. Dolayısıyla bu aşamada insan doğal olarak toplumdan kopar ve toplumsallaşmaktan uzaklaşır. Toplumsal değerlerin aslında ne kadar boş ve

<sup>20</sup> Friedrich Nietzsche, *Böyle Söyledi Zerdüşt*, çev. Mustafa Tüzel (İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 2011), 49.

<sup>21</sup> Nietzsche, *Böyle Söyledi Zerdüşt*, 50.

anlamsız olduğunu fark eden birey için bu aşamanın zorunlu sonucu nihilizmdir. İşte bu noktada Nietzsche iki farklı nihilizm türünü birbirinden ayırır: Pasif nihilizm ve aktif nihilizm. Zira ona dayatılan değerlerle savaşmaya başlayan birey varoluşsal yolculuğunun bu aşamasında bir yol ayrımının eşiğinde durmaktadır. Ya kendisine dayatılan tüm değerlerin değersizliğini mutlak bir durum olarak algılayacak ve yaşamın özü gereği anlamsız ve boş bir uğraş olduğu fikrine kapılacaktır ya da içine düştüğü bu boşluk durumunu bir fırsat olarak görüp, kendi değerlerini oluşturmak için harekete geçecektir. Nietzsche felsefesi uyarınca birinci durum pasif nihilizm ikinci durum ise aktif nihilizm olarak adlandırılır.

Nietzsche'ye göre pasif nihilizm tam bir atıl olma halidir. Pasif nihilist için hiçbir şeyin anlamı yoktur, dolayısıyla bir seçim yapmak ya da bir atılım gerçekleştirmek de anlamsız ve gereksizdir. Pasif nihilist bakış açısından yaşamın kendinde bir değeri olmadığı için bir eylem ile diğeri arasında özsel bir farktan da bahsedilemez. Nietzsche kendi çağında özellikle entelektüel çevrede kendini yoğun bir biçimde hissettiren ve giderek toplumsal düzleme de yayılan nihilizmin tam olarak pasif nihilizm olduğu teşhisinde bulunur.

Aktif nihilizm ise atılığa değil bir eylem isteğine yol açar. Birey tüm değerlerin değersizleştiği bu ruhsal durumdan ancak kendi değerlerini, özsel yapısında bulunan güç yoluyla yaratabileceğini fark eder. Böylece evreni anlamsız ve boş bir yer olarak değil müthiş bir zenginlik, canlılık ve farklılıklar sahnesi olarak deneyimler. İnsanı son varoluşsal sıçramaya hazır hale getiren ruh hali işte bu aktif nihilist tavırla karakterize edilir.

Nietzsche'ye göre son aşamada birey artık kendisi olmak için ya da kendini yaratmak için gerekli varoluşsal yapıya kavuşmuştur. Başka bir deyişle son aşamada birey, kendini aşip yeniden doğmuştur. Bu nedenle de Nietzsche tarafından bebek figürü ile sembolize edilir. Aslan "hayır" dediği için savaşmakta, deve ise kendisine dayatılan yüklerle "pek iyi" diyerek katlanmaktadır. Oysa bebek Nietzsche'ye göre yeni ve tamamen kendisine ait bir yaşama "evet" diyen varlıktır. Bebek aşaması kısaca üst insana geçiş için hazırlığın son noktasıdır. Bu, aynı zamanda bebek aşamasının üst insanı sembolize etmediği anlamına da gelir. Nietzsche'ye göre burada birey henüz üst insanın yaşamsal seviyesine geçmiş değildir, yani kendi değerlerini bütünüyle oluşturmuş değildir ama bu oluşuma hazır hale gelmiştir. Bu noktadan sonra kendini nasıl belirleyeceği, önünde açılan sonsuz potansiyelden hangi imkanları gerçeğe çevirip üst insana nasıl ulaşacağı kişisel olarak bireyin karar vermesi gereken bir süreçtir. Bu nedenle Nietzsche'de üst insanın tam olarak hangi karakterlerle belirlendiğine ilişkin bir rehber ya da yol gösterici bulmak imkansızdır.

Buraya kadar genel hatlarıyla özetlemeye çalıştığımız ahlak anlayışı ile Nietzsche kuşkusuz, çağının insanına yaşamın değerine ilişkin bir sorgulama yapmanın gerekliliği hatta zorunluluğu konusunda bir uyarı yapmaktadır. İşte makalemizin ikinci bölümünde ele alacağımız Dostoyevski'nin Raskolnikov karakteri sanki aynı çağ içinde Nietzsche'nin bu uyarısına doğrudan bir cevap vermektedir. Raskolnikov'un "Suç ve Ceza" da kendi yaşamına yönelik yaptığı soruşturma modern topluma ilişkin detaylı bir eleştiriye dönüşür. Bu nedenle Raskolnikov karakterinin Nietzsche'nin ahlak felsefesi açısından incelenmesi özellikle Nietzsche felsefesine ilişkin yeni bir perspektif kazanmamızı sağlaması açısından oldukça kullanışlıdır.

## 2. Raskolnikov'un İkilemi: Raskolnikov Karakterinin Nietzsche Ahlakı Açısından Değerlendirilmesi

"Suç ve Ceza" eserinin bütününe bakıldığında Raskolnikov karakterinin, Nietzsche'nin sürü ahlakı ve efendi ahlakı olarak nitelendirdiği etik yapılar arasında gidip geldiği ifade edilebilir. Ancak özellikle romanın

başında yazar bize Raskolnikov karakterini tanıtırken tam bir nihilist portresi ortaya koymaktadır: Raskolnikov yoksudur, evinin kirasını ödeyememektedir ve ev sahibi ile karşılaşmaktan kaçınmaktadır. Ancak bu kaçınmanın nedeni borcunu ödeyememenin verdiği ahlaki ya da toplumsal mahcubiyet değil, gündelik işlerin ve toplumsal yükümlülüklerin sıradanlığına ve monotonluğuna duyduğu tepki ve bu yapının anlamsızlığının onda yarattığı bunaltıya katlanamamasıdır.<sup>22</sup> Eserin başında çizilen portre uyarınca, Raskolnikov için sıradan yaşamın ona dayattığı değerlerin tümü anlamsızdır. O, sürü insanı olmayı bir ölçüde reddetmektedir. Bununla birlikte sürü insanı olmamayı tercih ederken, sürüden ayrılmak yerine, sürüyü yok saymayı, kaçmayı ve onunla yüzleşmemeyi tercih etmektedir. Yani değerlerin değersizliğinin farkında olsa bile dolaysız ve doğal bir eylemi başlatacak gücü henüz kendinde bulamamakta, bu yüzden de bir kendisini özgürleştirecek güçlü bir atılım gerçekleştirememektedir. Görüldüğü üzere eserin başlarında Dostoyevski'nin Raskolnikov portresi tam olarak bir pasif nihilist karakter arz eder.

Ancak eserin ilerleyen bölümlerinde bu durumun Raskolnikov'u rahatsız ettiğini ve yaşamın boşluğu ve anlamsızlığı karşısında bir şeyler yapmak istediğini görürüz. Aslında bu bağlamda, Raskolnikov'un, gücünün yettiği ölçüde sürü ahlakı ile savaşmaya çalıştığı da ifade edilebilir. Raskolnikov, her şeyin insanın elinde olduğunu ifade eder ama yine de bu özgürlüğü kullanmaya cesaret edemez.<sup>23</sup> Bu bağlamda pasif nihilizmden aktif nihilizme, yaşamın kontrolünü ellerine almasına yol açacak bir eylemle yani güçlü bir varoluşsal atılımla geçilebileceğinin farkındadır. Ancak bu eylemi gerçekleştirecek güce sahip olup olmadığından emin değildir. O halde Raskolnikov'un eserin başında tanımlanan kaygısı pasif nihilizm ile aktif nihilizm arasındaki gittigellerin tezahürü olarak yorumlanabilir.

Bilindiği gibi Raskolnikov'u pasif nihilizmden aktif nihilizme geçirecek büyük proje, daha önceden tanıdığı yaşlı bir tefeci kadını öldürme girişimi olarak karşımıza çıkar. Raskolnikov'u bu eylemi gerçekleştirme kararı sırasında ikilemde bırakan unsur eylemin hukuken suç, ahlaken kötü ya da dinen günah olup olmaması değildir. Raskolnikov kendisinin bu eylemi yapabilecek kudrete sahip olup olmadığından emin değildir. Burada güçten kasıt elbette sadece fiziki yeterlilik değildir. Raskolnikov kendisinin bu büyük eylemi gerçekleştirebilecek biri olup olmadığına kaygısını yaşamaktadır. Dolayısıyla bu eylemi gerçekleştirip gerçekleştirmemesi onun kim olduğunu belirleyen varoluşsal bir önem kazanır. Burada alacağı karara göre ya başka biri olarak yeniden doğacak ya da sıradan yaşamına, başka bir deyişle sürünün arasına geri dönecektir.

Raskolnikov eyleminin ona getireceği sonuçtan çok, tasarısının büyüklüğünden endişe duymaktadır. Bu nedenle eylemini önceden prova etmek için bir bahane ile tefeci kadının evine gittiğinde, sayesinde yeniden doğacak olduğu büyük atılımın ağırlığını, bütün yoğunluğu ve gerçekliği ile hisseder ve bu histen oldukça korkar. Nietzsche'ci bağlamda değerlendirildiğinde, korktuğu aslında kendi potansiyelidir. Raskolnikov'un yaşadığı korkunun onda tekrar sürüye, kalabalıkların içine dönme arzusu uyandırması da bu bakımdan şaşırtıcı değildir. Bu noktada Raskolnikov'un bu korkuyla birlikte yeniden sürüye dönme isteği, kalabalıktan biri olduğunu hissederek, kendinde bulunan olağanüstü potansiyeli göz ardı etme çabası olarak değerlendirilebilir:

<sup>22</sup> Fyodor Mihayloviç Dostoyevski, *Suç ve Ceza*, çev. Mazlum Beyhan (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yay., 2007), 1.

<sup>23</sup> Dostoyevski, *Suç ve Ceza*, 2.

“Raskolnikov kalabalıklara alışık değildi ve daha önce de söylediğimiz gibi, özellikle de şu son zamanlarda her tür topluluktan kaçır olmuştur. Ama şu anda birdenbire bir şey onu insanlara doğru itmeye başlamıştı. İçinde yeni bir şeyler gelişiyor, insanlara karşı susuzluk duyuyordu.”<sup>24</sup>

Nietzsche felsefesi uyarınca düşündüğümüzde Raskolnikov'u insanların içine karışmaya iten güdü, tasarladığı eylemin geri dönüşü imkânsız bir varoluşsal sıçramaya neden olacağına farkına varmasıdır. İçine düştüğü Nihilizm artık sadece bir his olarak sezmemekte, bütünüyle kavramaktadır. Böylece söz konusu nihilizmin beraberinde getirdiği tehlikenin de farkına varan Raskolnikov bu yüzden sürünün içine kaçmayı tercih etmiştir. Raskolnikov'un sürüye geri dönmek için tercih ettiği yer de Nietzsche'ci bir okuma açısından oldukça ilgi çekicidir. Zira Raskolnikov'un adeta sığınırçasına içine girdiği meyhane tam olarak Nietzsche'nin sürü insanlarının özelliklerine ait karakterle doludur.<sup>25</sup> Yine de Raskolnikov burada kalmak ister, zira burası güvenilir ve tanıdaktır. Sonuç olarak, sürü insanın temel özelliği olan herkes gibi olma ve yenilikten korkma Raskolnikov'u burada belirleyen temel karakterler olarak ortaya çıkar.

Raskolnikov'un meyhanede karşılaştığı Marmeladov karakteri de sürü insanının tipik özelliklerini göstermesi bakımından ilgiye değer bir yapıdadır. Raskolnikov'a “*her insanın çalabileceği hiç değilse bir kapı olmalıdır. İnsanın ne yapıp edip başvuracak bir yerinin bulunması gereken zamanlar oluyor.*”<sup>26</sup> derken bir arada yaşama, var olmak için başkasına ihtiyaç duyma gibi güçsüz insana özgü özellikleri yansıtır. Marmeladov karakteri Raskolnikov'a kimsenin kendisine acımadığından yakınırken de tipik sürü insanı gibi davranır. Zira Nietzsche'ye göre sürü insanının en büyük silahı kendine acınmasını sağlamasıdır. Bu sayede güçlü olanın ona tahakkümünün önüne geçmiş olur. Çünkü güçlü insan boyun eğdirdiği güçsüze acırsa kendi doğal ve yapmacıksız eyleminden dolayı vicdan azabı duyacak ve kendini suçlayacaktır. Bu, sürü insanın efendi ahlakı karşısında kazandığı bir zafer olarak değerlendirilebilir. Zaten Marmeladov da kendisine acımayanları gaddarlıkla suçlamaktadır.

Raskolnikov'un kendini sürüden kurtaracak eylemi gerçekleştirmeden önce yaşadığı başka bazı durumlar da onun sürü ahlakı ile efendi ahlakı arasında gidip geldiğine ilişkin önemli göstergeler olarak değerlendirilebilir. Bunlardan biri annesinden gelen mektubu okurken hissettikleridir. Annesi mektupta Raskolnikov'a yaşadıkları ekonomik sıkıntıdan kurtulmak ve özellikle Raskolnikov'un eğitiminin devam edebilmesi için, kız kardeşinin zengin biriyle evlenmeye karar verdiğini bildirir. Raskolnikov annesi ve kız kardeşinin yapmayı planladığı şeyden tam anlamıyla bir tiksinti duyar. Raskolnikov'un bu denli rahatsız olduğu şey, annesi ve kız kardeşinin yaptıklarının birçok açıdan sürü ahlakının özelliklerini yansıtmasıdır. Her şeyden önce kardeşi Raskolnikov ve ailesi için kendini feda etmektedir. Raskolnikov bu tavrın genel olarak tüm insanların içi boş bir erdeme anlamsızca bağlanmasından kaynaklandığını ifade eder.<sup>27</sup> Daha önce ifade edildiği gibi Nietzsche'ye göre de özgecilik erdemi içi boş ve bayağı bir değerden ibarettir. Bu noktada Raskolnikov bir kez daha sürü ahlakını yermekte, ondan iğrenmekte ve kendisi ile sürü ahlakı arasına mesafe koymaktadır. Ancak mektuba verdiği başka bir tepki bu sefer onun sürü ahlakı karakterine özgü bir tavır gösterdiği şeklinde yorumlanabilir. Raskolnikov mektupta yazılanları kendi cinayetini rasyonalize etmek için bir gerekçe olarak kullanır. Cinayeti işlerse ailesini de maddi açıdan rahat ettirebileceğini düşünerek, cinayet için ihtiyacı olan gücü kendinde bulabilmeyi umar. Bu tavır açıkça efendi ahlakı ile çelişmektedir. Zira daha önce de ifade

<sup>24</sup> Dostoyevski, *Suç ve Ceza*, 11.

<sup>25</sup> Dostoyevski, *Suç ve Ceza*, 11.

<sup>26</sup> Dostoyevski, *Suç ve Ceza*, 11.

<sup>27</sup> Dostoyevski, *Suç ve Ceza*, 53.

edildiği gibi efendi ahlakının insanının eylemleri doğal ve doğrudandır. Efendi, kendi eylemlerine Raskolnikov yaptığı gibi bir rasyonel gerekçeler aramaz. Aynı olaya verdiği bu iki farklı tepki Raskolnikov'un sürü ahlakı ile efendi ahlakı arasında salınan ruh halinin en güzel örneklerinden biridir.

Raskolnikov'un sürü ahlakı ile efendi ahlakı arasında yaşıadığı tereddüt sadece bilişsel düzeyde gerçekteşen bir salınım değildir. O bunu tüm benliğinde derin bir kriz olarak hissetmektedir. Bu nedenle yaşanan salınımın yarattığı kriz, bilinç altı düzlemde de kendini gösterir: Raskolnikov bir gündüz düşünde, bir grup insanın zayıf ve çelimsiz bir ata işkence yaptığını görür. Atın sahibi, bu zayıf hayvanın hiçbir işe yaramadığını, kendisine yük olduğunu dolayısıyla öldürülmesinin herkes için daha iyi olacağını söyler. Bu yüzden de hayvanı çeşitli işkencelerle ve kendisine katılan büyük bir kalabalığın desteği eşliğinde öldürür. Bu düşteki imgelerin anlamı Nietzsche felsefesi açısından yorumlanmaya oldukça elverişlidir. Öncelikle sahibinin ata bakışı Raskolnikov'un muhtemel kurbanına bakışı ile neredeyse tıpatıp aynıdır. Raskolnikov da tefeci kadını topluma bir faydası olmayan, zayıf ve güçsüz bir varlık olarak görür. Bu gibi kişilerin topluma yük olmasındansa ölmesini yeğ tutar. Bu bakımdan düşte atın sahibinin etrafında toplanan ve ona katılan kalabalık da sanki toplumu imlemektedir. Raskolnikov'un tefeci kadını daha sonra, şimdi rüyasında atın öldürüldüğü gibi baltayla öldürmesi de bu yorumlamanın doğruluğuna ilişkin bir başka gerekçe sunmaktadır. Raskolnikov'un düşünde bizim okumamız açısından belki de en önemli imge, aslında kalabalıktan yükselen bir seste karılığını bulur. Bu ses atın sahibinin eylemini protesto eder: "*Sen Hıristiyan değil misin be mendebur!*"<sup>28</sup> Bu açıkça toplumun, yani sürünün sesidir. Bu ses elbette kendini Hıristiyanlık tonunda belli eder. Zira sürünün temel özelliği ve en güçlü olduğu yan dini kudretidir. Yükselen sesin kınaması burada öldürülenin sadece işe yaramaz bir varlık değil, kutsal bir yasa olduğunu hatırlatır gibidir. Bu oldukça caydırıcı bir tehdit olarak algılanabilir.

Raskolnikov da bu yüzden gördüğü düşten uyanır uyanmaz tefeciyi öldürmekten vazgeçer. Gördüğü düş sayesinde planladığı eylemi gerçekteşirebilecek bir insan olmadığını dehşetle fark etmiş gibidir. Böylece artık kendini daha rahat hisseder. Bu rahatlık sürü insanının tanıdık olanın, kendisi gibi olanın yanında hissettiği rahatlık olsa gerektir. Bu noktada Raskolnikov'un içine düştüğü dehşetten kurtulması için Tanrı'dan yardım dilemesi de bizim okumamızı gerekçelendiren bir unsur olarak değerlendirilebilir.<sup>29</sup> Raskolnikov'un eylemden vazgeçişinin sürü insanının psikolojisini yansıttığı onun rüyanın etkisinden kurtulur kurtulmaz tasarısının büyüüne tekrar kapılmasından da anlaşılabilir.

Eserin buraya kadarki bölümünde Raskolnikov ne tam bir sürü insanı ne de bütünüyle bir efendi ahlakı insanı olarak karılıımıza çıkar. Sanki ikisinin arasında gidip gelmekte, bir sınırdadır ya da eşikte durmaktadır. Sürü ahlakına özgü değerleri küçümsemekte, onlara baş kaldırmakta ve onların esaretinden kurtulmayı ummaktadır ama diğer yandan kendisini bu tahakkümden kurtaracak atılımı yapıp yapamayacağını da kestirememektedir. İşte tam da bu nedenle söz konusu eylem Raskolnikov için sıradan bir suç ya da günahtan ziyade varoluşsal bir atılım olarak anlaşılmalıdır.

Bilindiği gibi bu gitgellerin içinde Raskolnikov tefeci kadını öldürür. Ancak bu, onda bir rahatlıktan ziyade çok daha büyük sıkıntılar doğurur. Zira eyleminin onu sürü insanının vasat standardının ötesine taşıması

<sup>28</sup> Dostoyevski, *Suç ve Ceza*, 69.

<sup>29</sup> Dostoyevski, *Suç ve Ceza*, 74.

için Raskolnikov'un bu eylemin getirdiği sonuçlarla yüzleşmesi ve bu yüzleşmeden güçlü bir biçimde çıkması gerekmektedir. Bizim okumamız açısından eserin geri kalanı bütünüyle bu yüzleşmeyi yansıtmaktadır.

Raskolnikov, cinayeti işledikten sonra önce uzun bir bilinçsizlik hali içinde kalır. Kendine geldiğinde ise kendini başka bir dünyada duyumsadığını fark eder. Artık aynı kişi olmadığını farkına varır. Bu ruh hali içinde cinayet öncesi içten içe yaşadığı ikilem iyice açığa çıkmıştır. Sürü insanı Raskolnikov ile efendi Raskolnikov arasındaki savaş görünür hale gelir. Bir yandan eyleminin olası sonuçlarından endişelenir, yakalanmaktan korkar, diğer yandan çevresinde olup bitenler karşısında tam bir kayıtsızlık içindedir. Hatta çaldığı parayı suya atıp ondan kurtulmayı istemektedir. Bunun nedeni yakalanma korkusu değildir. Zira Raskolnikov cinayeti işledikten sonra çaldığı şeylerin ne olduğuna hiç bakmamıştır, bununla hiç ilgilenmiyor gibi görünmektedir.<sup>30</sup>

Raskolnikov'un sürü ahlakı ile arasında yaşadığı çelişkili durum, davranışlarına yansıkça toplum tarafından da yadırganmaya başlar. Bir yandan sürüden tiksintmekte ve ona karşı tamamen kayıtsız kalmakta diğer yandan sürüye ihtiyacı olduğunu hissetmektedir. Örneğin, nedenini tam bilmeden bir arkadaşının evine gider ancak daha kapıdan içeri dahi girmeden orada bulunmaktan bir tiksinti duyarak evi terk eder.<sup>31</sup>

Raskolnikov'un yaşadığı bu derin kriz Nietzsche felsefesi açısından şöyle yorumlanabilir: O artık sürüden biri değildir çünkü sürü ahlakını ve dolayısıyla dini emirleri çiğnemiştir. Artık başka biri olmuştur. Bu yüzden de kendini toplum karşısında belli bir uzaklık duygusu içinde hisseder. Ancak sürü dışında nasıl yaşanacağını da bilmediği için tam bir yabancılaşma ve kimsesizlik duygusu içinde kalmıştır. Bu Nietzsche felsefesinde karşımıza çıkmayan bir ara durum gibidir. Raskolnikov ne sürü ahlakına ne efendi ahlakına bağlıdır. Tam bir boşluk içindedir.

Raskolnikov iki karakter arasında gidip geldikçe toplumun ona yaklaşımındaki denge de bozulur. Efendi ahlakına bağlı karakter ortaya çıktığında toplum tarafından deli, hastalıklı ve tehlikeli olarak değerlendirilir ve yaptıklarına bir anlam verilemez. Sürü insanı karakteri ortaya çıkınca ise kendisine acınır ve tuhaf bit duygudaşlıkla yaklaşılır. Raskolnikov bu acımayla karışık duygudaşlığa her muhatap olduğunda, bu durumdan ve kendisinden nefret eder. Bu nefret ve tiksinti duyma, bir kez daha efendi ahlakına bağlı karakteri ortaya çıkarır.

Aslına bakılırsa Raskolnikov'un cinayeti işledikten sonra toplumla yaşadığı bu uyumsuzluk, sürü ahlakının efendi ahlakı karşısında duyduğu alerjinin bir sonucu olarak da yorumlanabilir. Raskolnikov tefeci kadın ve kardeşini öldürmüş ve böylece sürü ahlakına başkaldırmış, geçilmemesi gereken bir sınırı geçmiştir. Ancak tam olarak kendini sürüden de kurtaramamıştır. İşte bu nedenle sürünün kendi eylemine gösterdiği tepkilere maruz kalmak zorundadır. Bu tepkileri gösterirken sürü ahlakının en büyük araçları yardım teklifi, acıma ve merhamettir. Çoğu kez Raskolnikov'u deli ya da tuhaf bularak onun kendisinden utanmasını sağlamaya çalışırlar. Raskolnikov işte bu durumdan tiksintmektedir. Dolayısıyla içinde bulunduğu durum bir bakıma onun sürü ile savaşı olarak tanımlanabilir. Bu savaşta ya sürünün tepkilerine boyun eğip tekrardan onlardan biri olacak ya da tüm bu bayağılıklarla ilişkisini kesip yalnız ama özgür biri olacaktır.

<sup>30</sup> Dostoyevski, *Suç ve Ceza*, 201.

<sup>31</sup> Dostoyevski, *Suç ve Ceza*, 134-137.



Eserde olaylar geliştikçe Raskolnikov'un efendi ahlakına ait karakteri daha fazla ön plana çıkar. Bu da onun toplum karşısında yaşadığı uyumsuzluğun keskinleşmesine neden olur. Artık sürü insanı gibi davrandığında, kendisine bile yabancılaşır. Sürü ile ilişkisinde daha önceden ezberlediği bir takım davranış biçimlerini bilinçsizce uyguladığını fark eder. Adeta bir oyun oynamaktadır. Yaşadığı ikilem iyice görünür olmuş ve artık en yakınları tarafından net bir biçimde fark edilmeye başlamıştır. Arkadaşının onun hakkında yaptığı şu tespitler bunun en güzel örneğidir:

"Gönlü yücedir, iyi yüreklidir, düşüncelerini dile getirmeyi sevmez, yüreğindeki açığa vurmaktansa şiddete başvurmayı yeğler. Ama bazen hiç de kuruntulu değildir, sadece soğuk ve acımasız denebilecek derecede duygusuzdur. Doğrusunu isterseniz, birbirine ters iki ayrı karakter yer değiştirir gibidir onda."<sup>32</sup>

Burada bahsedilen birbirine ters iki karakter sürü ahlakı ile efendi ahlakına ait karakterler olarak yorumlanabilir.

Romanın ilerleyen sayfalarında bir vesile ile Raskolnikov'un önceden yayınladığı, ancak daha sonra kendisinin de unuttuğu bir makalenin varlığı ortaya çıkar. Makalede Raskolnikov'un insanın doğasına ilişkin görüşleri ile Nietzsche'nin güç istenci kavramını ele alma tarzı arasındaki paralellikler dikkat çekicidir.<sup>33</sup> Raskolnikov makalede doğaları gereği güçlü olan, bu nedenle de her türlü suç ve cinayeti işlemeye hakkı olan bir ayrıcalıklı bir gruptan bahseder ve bu grubun her türlü ahlaki, siyasi ve dini kısıtlamalardan muaf olması gerektiğini ifade eder. Raskolnikov'a göre insanlar olağanüstüler ve sıradanlar olarak ikiye ayrılmaktadırlar. Sıradan insanlar uysal ve söz dinleyen varlıklardır. Onların yasayı çiğneme hakları yoktur. Oysa olağanüstü insanlar kendi amaçlarını gerçekleştirmek için ne gerekiyorsa onu yaparlar. Zira onlar zaten her zaman doğru eylem ve kararlar alan güçlü insanlardır.<sup>34</sup> Buradaki sınıflandırma ve tanımlamalar açıkça Nietzsche'nin sürü insanı ve efendi insan ayırımına ve tanımına benzemektedir.

Buradaki benzerlik o kadar ileri seviyededir ki Raskolnikov neredeyse Nietzsche'nin öncülü gibi konuşmaktadır. O da insanları doğal olarak güçlüler ve doğal olarak güçsüzler olarak ikiye ayırmakta ve doğal olarak güçlülere tam bir özgürlük verip doğal olarak güçsüzleri çeşitli yasalarla sınırlandırmaktadır. Bu noktada sorulması gereken asıl soru Raskolnikov'un hangisi olduğu ya da kendisini hangisi olarak hissettiğidir. Raskolnikov tüm bu çatışmalardan sonra kendisinin sıradan bir olduğunu itiraf eder:

"Hayır, o adamların yapıldıkları malzeme başka... Kendisi için hiçbir yasak olmayan gerçek hükmedici, Toulın'u topa tutar, Paris'de kırımlar düzenletir, Mısır'da ordularını unuttur, Moskova'ya sefer düzenler, yarım milyon insanı harcar, Vilna'da bir kelime oyunuyla yakayı sıyrır, ölünce de heykelleri dikilir... Demek ki onun istediği her şeyi yapmasına izin var. Hayır böyleleri etten kemikten yapılmış olamazlar, tunçtan yapılmış bunlar."<sup>35</sup>

Raskolnikov olağanüstülerden farklı olarak kendisinin etten kemikten bir insan olduğunu, bu nedenle olağanüstü amaçlara sahip olamayacağını düşünmektedir. Olağanüstü olmak için bir eylem gerçekleştirmiş ama sonuçlarına katlanamamış ve başarısız olmuştur. Onun eylemi böylece sadece sıradan bir cinayet olarak kalmıştır.

"Kocakarı meselesi çok saçma! Evet, belki bir hataydı bu, ama sorun kocakarı sorunu değil! Kocakarı yalnızca bir hastalıktı... Ben onu aşım gelmek istedim. Ben bir insan öldürmedim, bir ilkeyi öldürdüm! Evet bir ilkeyi

<sup>32</sup> Dostoyevski, *Suç ve Ceza*, 265.

<sup>33</sup> Lev Şestov, *Dostoyevski ve Nietzsche: Trajedinin Felsefesi*, çev. Kayhan Yükseler (İstanbul: Notos Kitap, 2015), 102-103.

<sup>34</sup> Şestov, *Dostoyevski ve Nietzsche*, 322.

<sup>35</sup> Dostoyevski, *Suç ve Ceza*, 341-342.

öldürdüm, ama üstünden aşip ötesine geçemedim, bu yanda kaldım... Yalnızca adam öldürmeyi beceremedim. Hatta, anlaşılan bunu bile beceremedim...”<sup>36</sup>

Raskolnikov artık eyleminin değersizliğinin ayırımına varır. İşlediği Cinayet, onu sadece adi bir suçlu yapmıştır. Bu noktada Raskolnikov’un bu farkındalığa nasıl ulaştığına yakından bakmak makalemizi oluşturan teorik yapı açısından önemli bir açılım sağlar. Zira Raskolnikov’u sürüye geri döndüren, yine sürünün kendisidir. Üstelik sürü bunu en büyük silahı ile yani dinin gücü ile gerçekleştirmiştir.

Romanın sonlarına doğru birden anahtar bir karaktere dönen Sonya karakteri “*Suç ve Ceza*” da Hıristiyan inancını temsil etmektedir. Aslına bakılırsa karaktere üstten ve titiz olmayan bir bakışla yaklaştığımızda bu tespit isabetli değilmiş gibi görünebilir. Zira Sonya bir hayat kadınıdır. Ancak yakından incelediğimizde ve Dostoyevski ile içinde yaşadığı çağın genel özelliklerine hesaba kattığımızda Sonya’nın Hıristiyanlığı temsil ettiği açıkça ortaya çıkacaktır. Her şeyden önce Sonya dinine bağlı bir Hıristiyan’dır. Yaşadığı hayat ile karakteri o kadar zıttır ki bu zıtlık Raskolnikov’a çok çekici gelmektedir. Sonya’nın hayat kadını olması, ancak buna rağmen özünün hala temiz kalması sanki dönemin Rusya’sındaki Hıristiyanlığı temsil etmektedir. Sonya gibi Hıristiyanlık da modern dünyada kutsallığını yitirmiş, değeri alçaltılmıştır ancak dikkatli bakan biri ondaki güzelliği, temizliği ve kutsiyeti görecektir.

Roman boyunca kendi kendisiyle savaş içinde olan, huzursuz bir ruh haline sahip olan Raskolnikov bir tek Sonya’nın yanında huzur bulur. Raskolnikov Sonya’nın yanında kendi özüne döndüğünü duyumsar. Sonya’nın Raskolnikov’a sunduğu ve onu rahatlatan şey sanki Tanrı’nın sonsuz merhametidir. Sonya karakteri Raskolnikov’un tüm iç çatışmalarının Hıristiyanlığa iman yoluyla sona ereceğini ima eder.

Sonunda Raskolnikov Sonya’ya cinayeti itiraf eder. Bu itiraf etme hem biçimsel olarak hem de içerik olarak bir günah çıkarma gibidir. Sonya Raskolnikov’a eyleminin bir suç olduğunu ve cezasını çekmesi, dolayısıyla teslim olması gerektiğini söyler. Raskolnikov bunu kabul eder. Ancak hem mahkemede yargılanırken hem de cezasını çektiği sırada ruhu hala tam olarak huzur bulmamıştır. Ta ki Sonya’nın ona verdiği İncil’i eline alana dek. Raskolnikov’un iyileşmesi tam bir yeniden doğuş olarak sunulur:

“Nasıl olduğunu kendi de anlamadan Raskolnikov birden kendisini Sonya’nın ayakları dibinde buldu; ağlıyor, kızın dizlerine sarılıyordu. Sonya önce çok korktu, yüzü bembeyaz, yerinden fırladı ve titreyerek ona baktı. Ama bir anda her şeyi anladı ve gözleri sonsuz bir mutlulukla parladı. Onun da kendisini sevdiğini, hem de sonsuz bir aşkla sevdiğini anlamıştı; hiç kuşkusu yoktu bundan... Demek o mutlu an gelmişti...”<sup>37</sup>

Raskolnikov’un macerası bir biçimde sürüye geri dönmekle noktalanır. Bu dönüş de Hıristiyan imanı yoluyla gerçekleşir. Nietzsche’ci bakış açısıyla bu son bir başarısızlıktır. Raskolnikov kendi olmak yolunda gereken güç istencini ve atılımı gösterememiş ve herkes gibi olmayı seçmiştir. Dostoyevski’ye göre ise Raskolnikov işte şimdi gerçek özünü bulmuş ve huzura ermiştir.

### Sonuç ve Değerlendirme

Bilindiği gibi Nietzsche bir filozof, Dostoyevski ise felsefi ağırlığı çok güçlü bir edebiyatçı olsa da filozof değildir. Dolayısıyla eserlerinde aynı varoluşsal kaygıyı farklı şekillerde ifade etmişleri gayet normaldir.

<sup>36</sup> Dostoyevski, *Suç ve Ceza*, 342.

<sup>37</sup> Dostoyevski, *Suç ve Ceza*, 685.

Nietzsche eserlerinde bu varoluşsal süreçlerin teorik bir tasvirini dile getirirken Dostoyevski aynı süreçlerin ruhsal sıkıntısını okuruna doğrudan hissettirmek kaygısı taşımaktadır. Bu bakımdan Nietzsche felsefesinde teorik olarak ele alınan sürü insanından özgür insana doğru gidişin yarattığı ruh halinin “Suç ve Ceza” da Dostoyevski tarafından bütün yoğunluğu ve krizleri ile gözler önüne serildiğini ifade etmek yanlış olmasa gerektir.

Raskolnikov'un hikayesinin başından sonuna kadar izlenmesi sürü insanından özgür insana geçişte ne gibi engellerle karşılaşabileceğini gözler önüne sermektedir. Raskolnikov tefeci kadını öldürdüğünde toplumsal ve hukuksal olana karşı çıkmıştır. Bunun neticesinde sürü insanına ait toplumsal gelenekler ve hukuki otorite karşısına çıkmış ve bu engel mücadele etmek zorunda kalmıştır. Ne var ki Raskolnikov bu mücadeleden başarı ile çıkmıştır. Zira tefeci kadını öldürmek onda ne hukuki ne de ahlaki bir vicdan azabı yaratmıştır.

Raskolnikov'un karşılaştığı ikinci engel, ya da sürü insanının onu engellemek için kullandığı ikinci yaptırım toplumsal dışlamadır. Kendini her güçlü hissettiğinde ve eylemlerini özgürce yani efendi ahlakı uyarınca gerçekleştirmeye her kalkıştığında toplum tarafından delilikle, tuhaflıkla ya da ahlak dışı olmakla suçlanmıştır. Gücü istemenin normal bir şey olmadığına dair imalar içeren normalleştirmelerle karşılaşmıştır. Ancak Raskolnikov toplumsal dışlama karşısındaki savaştan da başarıyla çıkmış gibi görünmektedir. Zira eserde Raskolnikov'un toplumdan uzaklaşması onun şikâyet ettiği değil istediği bir şey olarak sunulmaktadır.

Raskolnikov'un sürü ile mücadelesinde karşılaştığı üçüncü engel ise kan bağı olarak karşısına çıkar. Raskolnikov'un annesi ve kız kardeşi sürekli olarak kendi varlıklarını Raskolnikov üzerine bir yük olarak dayatmaktadırlar. Ancak Raskolnikov kan bağıının getirdiği sorumluluğun da üstesinden gelir. Kendindeki gücü duyumsadığı anlarda akrabalarının yanında olmasına, akrabalarının ona acımasına, iyilik göstermesine katlanamaz ve buna tepki gösterir.

Raskolnikov tüm bu engelleri aşsa da sonunda karşısına sürü ahlakının en güçlü silahı olan dinsel figür çıktığında serüveni başarısızlıkla sonuçlanır. Dini figürün diğer engellerden farkı ceza ya da yaptırımla değil bağışlayıcı olma ve merhamet etme yoluyla tahakküm uygulamasıdır. Bu kandırmaca karşısında Raskolnikov gerçekten ne için acı çektiğini unuttur. Acısının nedeninin sürünün tahakkümü değil de sürüden- buradaki örnek açısından Tanrı'dan - uzaklaşmak olduğunu düşünmeye başlar. Bu illüzyonun nedeni Sonya'nın akıl yürütmesinin basitliğidir. Sonya özetle şunu iddia etmektedir. Eğer Raskolnikov Tanrı'ya iman etseydi kendi yaşamının, bir başkasının ölümünü isteyecek kadar değerli olmadığını bilirdi. Bu durumda böyle bir eylem artık Raskolnikov için bir mesele olmaktan da çıkmış olacaktı.

Bütün bunların ışığında şu soruya cevap vermek gerekir: Raskolnikov Nietzsche'nin betimlediği varoluşsal aşamalardan hangisine girmektedir? Onun sıradan bir sürü insanı olmadığı açıktır. Ancak efendi ahlakına sahip bir özgür insan ya da üst insan olmadığı daha da açıktır. Raskolnikov bazen sürü insanı gibi davranmakta ve hissetmekte bazen de özgür bir efendi ahlakı uyarınca hareket etmektedir. Üstelik bu iki karakter aynı kişinin içinde düzensiz bir biçimde gidip gelmekte, yer değiştirmektedir. Bu değişim o kadar sık ve düzensiz olur ki hangisinin gerçek Raskolnikov olduğunu belirlemek imkansızdır.

Ancak bu durumun Nietzsche felsefesi açısından bir karşılığı var mıdır? Başka bir deyişle hem özel olarak Nietzsche felsefesinde hem de genel olarak insan yaşamında aynı anda hem sürü ahlakı hem de efendi ahlakına ait olunabilir mi? Görünüşe göre Raskolnikov karakteri Nietzsche felsefesinin teorik varoluşsal aşamalarının arasına sıkışmıştır. Bir ara tür olarak kendini göstermektedir. Ancak Nietzsche felsefesinde böylesi bir ara tip ya da pozisyona yer yoktur. Zira efendi ahlakının birinci koşulu sürü insanı ile istikrarlı bir uzaklık içinde olması ve kendi eylemlerini bu uzaklıktan türetmesidir. Bu durumda Nietzsche felsefesi uyarınca tek ihtimal Raskolnikov'un başından beri sürü insanı olması gibi görünmektedir. Ancak bu olasılık da başka problemleri doğuracaktır. Zira sürü insanından da efendi ahlakına özgü bir atılım beklenemez. Üstelik Raskolnikov sürekli sürü insanına özgü ahlaki yapıdan şikâyet etmektedir. Bu rahatsızlığı hissetmesi için kendini bir nebze de olsa sürü insanına karşı belli bir mesafede konumlandırmalıdır. Başka bir deyişle sürü insanı içinde bulunduğu sürünün sürü olduğunu bilmez, sürünün karakterini bile bile hala orada kalmaz. Zira bu farkındalık için onun sürü ile arasına mesafe koymuş olması gerekir.

Bu bakış açısı altında Raskolnikov'un arada kalmış karakteri Nietzsche felsefesi açısından bir meydan okumaya dönüşür. Burada temel problem kanımızca Nietzsche'nin varoluşsal aşamaları arasındaki geçişlilik üzerine pek bir şey söylememesinden kaynaklanmaktadır. Örneğin sürüden kopan insanın bu kopuş sürecine hangi vesileyle gireceği yani bu sürecin nasıl başlayacağı karanlıkta kalmaktadır.

Nietzsche bu aşamaları birbirinden tamamen ayrı, hatta izole edilmiş bir biçimde ele alır. Ancak insan yaşamında bu aşamalar arasındaki geçiş bu şekilde sert ve birden gerçekleşmez. Çoğu zaman sadece bir aşamadan diğerine geçiş bile bir insan ömrü boyunca sürebilir. Nietzsche'nin de söylediği gibi yaşam dinamik bir süreçtir ve sürekli akmaktadır; ancak bu akış her zaman aynı yöne, ileriye doğru gerçekleşmez. Bu aşamalar arasında yükselip alçalmalar da mümkün olmak zorundadır. Ayrıca yine insan çoğu zaman bu aşamalar arasında ara bir türe tekabül eden bir varoluş düzeyini tecrübe edebilir.

Dostoyevski'nin "Suç ve Ceza" adlı romanındaki Raskolnikov karakteri bize bu ara türler ve geçişlilikler açısından olağanüstü bir örnek gösterir. Bu bakımdan Raskolnikov karakteri varoluşsal aşamalar arasında harcanan bir ömrün portesini sunar. Toplumsal yaşama bakıldığında Nietzsche'nin ifade ettiği sürü ahlakı ve efendi ahlakı arasındaki ayrımın örneklerini birçok farklı biçimde tespit etmek mümkündür. Ancak bireysel insan yaşamında, hayatının sonuna kadar bir varoluş alanı ya da aşamasında istikrarlı bir biçimde kalan bir insanı göstermekte zorlanırsınız. Zira hepimiz Raskolnikov gibi özgür insanla sürü insanı arasında salınıp durmakta olduğumuzu çeşitli örneklerle gösterebiliriz. Aslına bakılırsa Nietzsche'nin kendi yaşamı da bize bu aşamalar arasında salınıp durmanın acılarını derinden hisseden bir insanın belki de en mükemmel örneğini sunmaktadır.

### Kaynakça

- Deleuze, Gilles. *Nietzsche ve Felsefe*, çev. Sertaç Canbolat. İstanbul: Norgunk Yayınları, 2010.
- Dostoyevski, Fyodor Mihayloviç. *Suç ve Ceza*, çev. Mazlum Beyhan. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yay. 2007.
- Jackson, R.L. "Nietzsche And Dostoevsky: Counterpoint". *The Comparatist* 6, 24-34.(1982): 24-34.
- Jackson, R.L. "Dostoevsky's Concept of Reality and Its Representation in Art." In *Close Encounters: Essays on Russian Literature*, ed. R.L. Jackson, 239-260. Brighton, MA: Academic Studies Press, 2010.
- Nietzsche, Friedrich. *Böyle Söyledi Zerdüşt*, çev. Mustafa Tüzel. İstanbul, Türkiye İş Bankası Kültür Yay. 2011.
- Nietzsche, Friedrich. *İyinin ve Kötünün Ötesinde* çev. Ahmet İnam. İstanbul: Say Yayınları, 2011.

Nietzsche, Friedrich. *Ahlakın Soykütüğü Üzerine*, çev. Ahmet İnam. İstanbul: Say Yayınları, 2011.

Strakosch, H. "Nietzsche And Dostoevsky". *Archiv Für Rechts- Und Sozialphilosophie* 49 (1963): 551-564.

Şestov, Lev. *Dostoyevski ve Nietzsche: Trajedinin Felsefesi*, çev. Kayhan Yükseler. İstanbul: Notos Kitap, 2015.

Van Tongeren, Paul J. M. "Nietzsche and Ethics". In *A Companion to Nietzsche*, ed. Keith Ansell Pearson, 389-403. Victoria: Blackwell Publishing, 2006.

Woolfolk, Alan. "The Two Switchmen of Nihilism: Dostoevsky and Nietzsche". *Mosaic: An Interdisciplinary Critical Journal* 22, 1 (1989): 71-86.

## *Da-sein and Truth in Heidegger's Being and Time*

Mustafa Polat<sup>1</sup>

ORCID: 0000-0002-8745-3576

### Abstract

In his groundbreaking work *Being and Time*, Heidegger meticulously presents a variety of interpretations of truth to construct a satisfying epistemological framework suitable for *phenomenology as fundamental ontology*. He thus proposes the derivative (e.g. *truth-as-agreement/correctness*) and primordial (e.g. *truth-as-Aletheia/disclosure*, *truth-as-openness*, *truth-as-Dasein's disclosedness*) conceptions of truth so that he could account for how his theory of knowledge accommodates with his theory of beings. In this paper, I will provide a comprehensive analysis of how Heidegger construes the notion of truth with respect to his fundamental ontology in which he reconstructs the study of beings. In doing so, I will follow three strands (namely, linguistic, ontological, and epistemological) to analyze Heidegger's notion of truth considering the features of his fundamental ontology. All these strands of analysis, on the one hand, show what conceptions of truth Heidegger discusses and endorses; on the other hand, they characterize Heidegger's theory of knowledge in its connection with his fundamental ontology. Hence, I first visit the question of how Heidegger reconstructs his philosophical language to accommodate with his understanding of the question of being. This explanatory section purports to ground Heidegger's reasons behind his re-reading the traditional understanding of ontology. Then, I will elucidate how Heidegger re-reads the traditional ontology and how he reconstructs it in accordance with his central notion *Da-sein*. Finally, I will specify what conceptions or conception of truth Heidegger promotes with respect to *Da-sein*.

**Keywords:** *Aletheia*, *Da-sein*, Correspondence Theories of Truth, Logos as Discourse, Truth as *Da-sein's* Disclosedness, Truth-as-Disclosure, Truth-as-the Connectedness of *Da-sein* and the World, Truth-as-Openness

### Heidegger'in Varlık ve Zaman'ında Doğruluk ve *Da-sein*

#### Öz

Çığır açan eseri *Varlık ve Zaman*'da, Heidegger temel (fundamental) ontoloji olarak fenomenolojiye uygun epistemolojik bir çerçeveye oluşturmak için doğruluk kavramının çeşitli yorumlarını titizlikle sunmaktadır. Bu bağlamda, türevsel (ör. mütakabiliyet olarak doğruluk) ve ilksel (ör. *Aletheia* / ifşa olarak doğruluk, açıklık olarak doğruluk, *Dasein*'in ifşaatı olarak doğruluk) doğruluk kavramlarını sunarken kendi bilgi teorisinin varlık teorisine nasıl denk düştüğünü açıklar. Bu makalede Heidegger'in, doğruluk kavramını nasıl yorumladığının kapsamlı bir tahlilini, onun varlık çalışmasını yeniden yapılandığı temel ontolojisi ile ilişkilendirerek sunacağım. Bunu yaparken, Heidegger'in doğruluk nosyonunu üç çizgiden (yani; dilsel, ontolojik ve epistemolojik olarak) takip edip Heidegger temel ontolojisinin özelliklerini de hesaba katarak tahlil edeceğim. Bu tahlil çizgilerinin tümü, bir yandan, Heidegger'in hangi doğruluk kavramlarını tartışıp onayladığını göstermekte iken öte yandan ise Heidegger'in bilgi teorisinin temel ontolojisi ile olan ilişkisini betimler. Bu yüzden; Heidegger'in felsefe dilini, varlık sorusu kavrayışına uygun olarak nasıl yeniden yapılandığı sorusu en başta yanıtlanacaktır. Bu açıklayıcı bölüm, Heidegger'in geleneksel ontoloji anlayışını yeniden okuma girişiminin arkasındaki nedenleri ortaya koymaktadır. Sonrasında ise Heidegger'in geleneksel ontolojiyi nasıl yeniden okuduğunu ve bunu esas kavramı *Da-sein*'e göre nasıl yeniden yapılandığına açıklamaya çalışacağım. Son bölümde ise, Heidegger'in yeniden yapılandırılmış ontolojisi için ne gibi bir doğruluk tasarımı ya da tasarımları öne sürdüğünü açıklayacağım. Bu bağlamda; Heidegger'in, *mütakabiliyet doğruluk teorilerinde* örneklendiği üzere türevsel doğruluk anlayışını neden ve nasıl reddettiğini gösterir iken Heidegger'in *ifşa-etme-olarak-doğruluk* kavramını bunun *Da-sein'in ifşaatı* ile ilişkisi içinde neden savunduğunu tartışacağım.

**Anahtar kelimeler:** *Aletheia*, *Da-sein*, *Da-sein'in ifşaatı*, Söylev Olarak Logos, Mütakabiliyet Doğruluk Teorileri, Ulaşmak-Olarak-Doğruluk, Açıklık-Olarak-Doğruluk, Ifşa-Etme-Olarak-Doğruluk, Dünyanın-ve-*Da-sein'in* Bağlılığı-Olarak-Doğruluk

<sup>1</sup> Araştırma Görevlisi, Gaziantep Üniversitesi Felsefe Bölümü, Gaziantep/Türkiye. mpmustafapolat@gmail.com

## Introduction

As much of what Heidegger says, he enigmatically quotes “[Truth] the actual factual discoveredness is, so to speak, always a kind of robbery”.<sup>2</sup> Although the analogy between an act of robbery and an act of obtaining a truth might stand for a particular sense of the notion, there seems to be ambiguity as to in what respects these two acts are alike. In other words, it seems obscure how they are alike considering the questions such as “Who is robbing?”, “What is robbed away?”, “How does the robbery happen?” and “Where does the robbery take place?”. If the act of robbery is to be defined as an agent’s intentional act of taking away something-by force or threat-from a domain then Heidegger’s analogy might be construed as follows:

An epistemic/intentional agent  $E$  in the world  $W$  obtains a truth  $T$  from a domain of truths  $D$  which  $W$  simply includes or exclusively coincides with if and only if  $E$  in  $W$  takes  $T$  away from  $D$  in  $W$ .

The puzzle here mainly relies on what sorts of conceptions Heidegger sets out for epistemic agency, truth, the world and the “taking-away” relation which holds amongst them. For instance, if the world is nothing other than a domain of facts excluding epistemic agents’ particular cognitive and intentional relations with these facts (i.e. propositional attitudes/intensional contexts) then an agent’s obtaining a truth becomes nothing more than revealing extensional content in this domain irrespective of influencing the domain in one way or another such as taking a member away. In such a case, the epistemic agent has a very restricted role in the discovery of truth, which is simply to point out what is already there. Additionally, if we adopt a contemporary theory of propositional truth such as truth-making theory then the questions about this conception of truth, in the face of given analogy, arise in great number.<sup>3</sup> To illustrate, some questions go as follows: Does it mean that truth-makers are no longer stationary or external to the agent at least for a given truth/falsehood? Does it mean that agents internalize each truth-maker and/or truth-bearer from the point of their own agency?

Heidegger’s notion of truth in this analogy reaches farther and goes deeper than it initially looks. For one thing, Heidegger does not endorse the traditional representation of an epistemic act which holds between an epistemic agent and an object of knowledge. For another thing, Heidegger posits an intensional notion of truth where an agent’s intentional attitudes toward facts are also members of this domain which no way exhausts the world or the totality of truths. When an agent obtains a truth from the domain of facts, his very act of obtaining it ubiquitously attaches himself and the act itself onto the very fact which the agent discovers. In other words, epistemic agents cannot simply point out what is already there; nonetheless, they are, in the first place, required to relate themselves with the facts under intensional contexts in order to obtain a truth. In this regard, the analogy of robbery might also appear to be a direct opposition to the realist conviction that there are mind-independent facts irrespective of agents’ intensional relations with them. Thus, I think Heidegger’s analogy on one notion of truth in its primordial sense, i.e. truth as *Aletheia*, must implicate further that propositional truths characteristically involve agents’ perspectival internalizations of facts/states of affairs depending on their own agency.

<sup>2</sup> Martin Heidegger, *Being and Time*, trans. J. Stambaugh (State University of New York Press, 1996), 204.

<sup>3</sup> In his 2004 book *Truth and Truthmakers*, David Armstrong introduces this contemporary variant of the correspondence theory of truth. According to this, what makes a proposition true is nothing other than a state of affairs (a portion of reality) that the proposition in question represents. In this way, propositions are truth-bearers while facts are truth-makers. According to this theory, truth-making process or a relation is directly between the judgment and the judged regardless of thinking its circum-spective context or who makes this relation between a proposition and a fact. As we will see while discussing Heidegger’s view on propositional truth, he devalues these features which also occur in the traditional view on truth.

Still, it is worth noticing that this interpretation of truth does not exhaust the entire notions of truth in Heidegger's philosophy. In this respect, the primary objective of this paper is to elaborate and to discuss the aforementioned analogy by comprehensively surveying Heidegger's conception(s) of truth in his seminal work *Being and Time*. Nevertheless, approaching to Heidegger's philosophy with such an objective requires plenty of precautions about his language. After all, providing an analysis of his notions of truth cannot be plainly glossed over typical theories of truth such as the correspondence theories due to his inventive and contentious prose which allows him to reconstruct the language in the discipline of ontology. In what follows, I will firstly explain how Heidegger re-reads and reconstructs the language in terms of his criticisms against the ordinary understanding of ontology. That section will present a ground to grasp what Heidegger understands by the terms such as the world or a domain of facts in which truths reside. Next, I will turn my attention towards how he applies his linguistic reconstruct to the ordinary understanding of ontology. Hereby, I have an opportunity to lay out Heidegger's depiction of the world in terms of his key terms and distinctions. Subsequently, I will explore the notion of *Aletheia* to show how Heidegger theorizes it and why he becomes reluctant to endorse it as the genuine notion of truth. In this regard, I will later relate it with his notion of *Logos*, and I will finally question the primordial notion of truth which Heidegger holds to be the genuine conception of truth amongst the others.

### 1. Re-asking the Question of Being: The Roots of Heideggerian Language

Capturing the essential tenets of Heidegger's philosophy requires us to visit his profoundly constructed glossary which is abundantly laden with neologisms. In this respect, it is misleading to explicate Heidegger's philosophy by appealing to the pre-established terms in the Western Metaphysics. His attempt for reconstructing the antecedent philosophical jargon follows from his critical interpretations of the pre-established conceptions and categories- so to speak, *particulars and universals; matter and form; sameness and difference; truth and falsity*.<sup>4</sup> At this point, Heidegger acknowledges the worry that conducting such a critical re-reading might re-iterate the shortsightedness of the earlier philosophical attempts to make sense of the essential questions such as the question of being. Such attempts are to melt down into the same unfruitful controversies (such as the ones between realism and idealism on the existence of the external world) unless we abandon the received language of doing philosophy. It does not suggest that Heidegger concocts strange and non-sensical terms regardless of converging them with some rudimentary uses of common philosophical terms. Hence, he traces these terms back to their rudimentary forms and senses with respect to their lexical occurrences and transformations during their historical uses in human history, particularly in the history of philosophy.<sup>5</sup>

Ironically, Heidegger's philosophy is criticized for obfuscating the import of philosophical discussions by obscure and implausible uses of the terms within unwarrantedly non-conventional grammatical configurations. Such criticisms appeal to certain notions of meaning in a certain conception of natural language to the effect that Heideggerian language in use becomes an instance of pseudo-philosophy.<sup>6</sup> Regarding the early

<sup>4</sup> Herman Philipse, *Heidegger's Philosophy of Being: A Critical Interpretation* (New Jersey: Princeton University Press, 1998)

<sup>5</sup> H. L. Dreyfus & M.A. Wrathall (eds.), *A companion to Heidegger* (New Jersey: John Wiley & Sons, 2008).

<sup>6</sup> This discussion roots back to Rudolf Carnap's critical analysis which first appears in his 1932 article "The Elimination of Metaphysics Through Logical Analysis". Carnap there takes issue with the famous statement "The Nothing itself noths..." which Heidegger posits in his book "What is Metaphysics". Focusing on this statement, Carnap explains why and how metaphysical statements inherit non-sense.



period of analytical philosophy, it is quite common to meet with such criticisms. Holding the verificationist criterion of meaning, Heideggerian language does not seem to entail meaningful claims in any comprehensible object-language or meta-language. Thereby, the criterion simply puts forward:

Any statement/sentence *S* in a language *L* (natural/formal; object-level/meta-level) is meaningful iff either it is (nomologically/metaphysically/logically) possible for *S* in *L* to be empirically verifiable (in principle/in practice) or it is an analytic statement in *L*.

Even though the Heideggerian language does not seem to satisfy any interpretation of this criterion of meaning, it does not guarantee that the criterion itself has no problem at all. The criterion inherits one important flaw that it does not explain the nature of meaning itself even if it functions as the criterion of meaning. This flaw could also enable Heidegger to construct his own theory of meaning so that he constructs his own language corresponding to his understanding of beings and their states of affairs. In this respect, one can even further defend that Heidegger's language by which he describes his contemplation of the world-as-it-is coheres with the above criteria of meaning by virtue of the Heideggerian notions of the world and meaning. As Gadamer points out, philosophy always bears some degree of rhetoric since it cannot be fleshed out in a completely formal language.<sup>7</sup>

This point also illuminates the contrast between logical empiricism and Heidegger's notion of philosophy based on the fact that logical empiricists like Carnap attempt to approximate natural languages to formally constructed languages such as a system of standard deductive logic through modeling everyday language after such model-theoretic systems. Nonetheless, this model-theoretical understanding of natural languages eliminates all rhetoric force of natural language without providing any sensible ground to show that the formalization of language is the most feasible way to explain away certain metaphysical ambiguities and perennial questions in the world. Thus, such attempts to trivialize Heidegger's philosophy fail to appreciate Heidegger's very own reasons for adopting such perplexing ways of philosophizing in the face of pre-established notions in some commonsensical way of doing philosophy. In this vein, Heideggerian language in *Being and Time* becomes indispensable for what he seeks out to achieve with respect to his overall project. At this point, the critical questions could be delivered for the sake of internal coherence and cogency. In other words, it can be questioned if Heidegger's primary philosophical concerns and goals about the question of being are plausible or achievable in the first place. In that case, it can also be assessed whether Heideggerian language most cogently explains these philosophical concerns. Hence, it is not trivial at all that Heidegger re-asks the question of being by means of a unique language consistent with his philosophical end.

The construction of a new philosophical language not only makes Heidegger's critical philosophy possible; but also, it renders Heidegger's philosophy holistic in terms of his overall objections and goals. In this respect, he traces these terms back to their rudimentary forms and senses with respect to their lexical occurrences and transformations during their historical uses. However, it is worth noting that he does not derive these terms from purely etymological studies on the lexical forms and senses of the philosophical terms in question. He takes the rudimentary senses of the terms (i.e. *Aletheia*) and their changes in their historical context to uncover the senses (*disclosing/disclosure* or *unconcealment*) which are contextually relevant to the current state of philosophy. By doing so, he does not invent a new set of terms nor does he re-construct the metaphysical

<sup>7</sup> Richard Kearney, *Debates in Continental Philosophy: Conversations with Contemporary Thinkers* (Fordham University Press, 2004), 167-168.

conceptions of Western Metaphysics by ignoring historicity. His own terms (e.g. *Being*, *Da-sein*, *being-at-hand*, *being ready-to-hand*, *average everydayness* and so forth) represent Heidegger's attempts for *uncovering* the rudimentary senses of the relevant philosophical conceptions within contextual approximations. His notion of truth as *disclosure* or *unconcealment* indicates -in a reflexive and internally coherent manner- that Heidegger's entire philosophical project is the manifestation and demonstration of his theory of truth. However, it does not mean that Heidegger's philosophy entails a naïve definition of philosophy in which seeking out truths is identical to philosophizing. As we will see later, he does not consider the relation between *concealment* and *unconcealment* to be synonymous with the traditional dichotomy between truth and falsity. That is the reason why Heidegger's philosophy has nothing to do with finding or seeking true assertions (truth in their *ontical* sense) which universally and timelessly hold.

Still, his philosophy further concerns with discovering the truth in its fundamental ontological sense with respect to the distinct degrees of *concealment* and *unconcealment* about entities, and about ourselves. In this regard, the traditionally defended *correspondence theory of truth* and *the principle of bivalence* -by which assertions are deemed to have only one value of truth-theoretical significance, i.e. true or false- lose their canonical powers that totally spring from the misconceptions of the Western Metaphysics which undermine the ontological difference between *Being* and beings. For Heidegger holds that even *un-truth* has truth-theoretical significance depending on to what extent it is *unconcealed*. Thus, Heidegger's philosophy offers a holistic account in which his constructed terms function both as projections and essential tools of his entire philosophical enterprise.<sup>8</sup>

In addition to his inquiry-oriented language set-up, I can make a few remarks about how his overall strategy, in his inquiry of truth, solidifies his entire philosophical enterprise. Such a rough presentation might be useful to capture how Heidegger discusses the conception of truth. As a first step, Heidegger takes a philosophical concept (truth as *Aletheia*) and then he introduces how it has been traditionally perceived or discussed (*truth as agreement*). As a second step, he criticizes the traditional interpretations of this conception by analyzing the rudimentary/primordial senses of the term in question (*truth as disclosure/unconcealment*). As a last step, he re-interprets these senses following his philosophical project (*phenomenology as fundamental ontology* or *history of unconcealment of beings*), and he presents the most rudimentary/primordial sense of the conception (*Da-sein's disclosedness*). Hereby, Heidegger simply reduces distinct levels of truth from distinct levels of the study of beings.

## 2. Heidegger's Path onto 'Truth': The Status of beings and *Da-sein*

What is inseparably integral to Heidegger's early philosophy appears to be "the question of the meaning of being".<sup>9</sup> In this regard, his seminal work *Being and Time*, which constitutes the backbone of his philosophy, primarily concerns with the phenomenological interpretation of the above question with respect to its traditional treatments from Aristotle to Kant. So, Heidegger investigates the question of what being-ness of is being

<sup>8</sup> This claim on Heidegger's philosophy may be read as a consequence of the *hermeneutic circle* which contends the circularity behind the whole-part relation in interpreting a part of the whole by reference to the whole. Hereby, it can be discussed if it is a vicious circle disparaging Heidegger's philosophical project. I have no intention to engage my paper with this contention; nevertheless, I regard it as an indispensable token of theoretical coherency in his holistic philosophy.

<sup>9</sup> Heidegger, *Being and Time*, 1.  
temaşa #12 ● Ocak 2020

by inquiring about the very conditions underpinning the possibility of beings<sup>10</sup>. Heidegger particularly centralizes his inquiry around the conditions behind the possibility of the relations between human beings (*Da-sein*) and other beings-as-such<sup>11</sup>. In this fashion, according to Heidegger, our existence relates to entities through activities and structures operative within ourselves. At this point, Heidegger makes a distinction between the experience of entities and the conditions of possibility of experience which are structured in us.

From this aspect, many interpreters take Heidegger's *Being and Time* is in the tradition of Kant's transcendental metaphysics in terms of his *Copernican revolution* in basic human categories which schematically constituting the conditions of experience such as perception, reflection, and so on.<sup>12</sup> However, it is important to notice that Heidegger differs from the transcendental tradition by virtue of the question of what activities and conditions shape our relationship with entities. In this vein, Heidegger holds on the correlative notion of categorical constitution behind the perception of the world where the very existence of perceivers which are equipped with relative constitutive categories of the perception ubiquitously and jointly interact with the being-ness of the rest of beings. Thus, he does not merely reframe the perceivable world in virtue of pre-established categories in our presence in ontical sense. He posits a further layer of meaning about such categories to the effect that our existence *in a primordial sense* becomes a prior category to the Kantian categories. In this respect, Heidegger's project, i.e. *phenomenology as fundamental ontology*, turns out to be existential instead.

For locking the key on how Heidegger's stance differs from the transcendental philosophy, it is worth mentioning what he means by *fundamental ontology*. In this sense, he posits,

All ontology, no matter how rich and tightly knit a system of categories it has at its disposal, remains fundamentally blind and perverts its innermost intent if it has not previously clarified the meaning of being sufficiently and grasped this clarification as its fundamental task.<sup>13</sup>

Thus, fundamental ontology, from which alone all other ontologies originate, must be sought in the existential analysis of *Da-sein*.<sup>14</sup>

<sup>10</sup> For the sake of brevity, we can understand "the essence of a being" by being-ness. However, Heidegger coins this 'Being' which can correspond to 'the essence' in a very loose sense once it is ignored 'Being' is primordial/ontological sense of 'being'. For Heidegger, "Being" is what makes beings intelligible as beings in our experiences. However, it is rather '-ness' or 'beingness' of a being. Thus, it is not an entity nor is it a metaphysical form above the all other beings. "Being is always the being of a being" (*Being and Time*,7) and thus it is a relational category which supplies the conditions underlying behind the very possibility of our experiencing beings-as-such.

<sup>11</sup> *Da-sein* is one of the most central though the most contentious term in Heidegger's works. *Da-sein* (there-being) has a few interpretations. In its most generic sense, *Da-sein* is a distinctive mode of 'Being' for human beings. In this context, some interpreters of Heidegger's philosophy think that *Da-sein* corresponds to an individual human existence in his own way of living and some of them think that it denotes to an individual domain in term of shared manner of living. In this regard, we can talk about two interpretations of *Da-sein* (there-being) in literature. Firstly, it can be held to be an individual and subjective way of being-in-the-world, to which the subject himself cannot be reducible. Secondly, it can be held to be an individual domain of modes of living which the members of some community shares. *Da-sein* might stand for the project of phenomenologically reductive individuation in Heidegger's fundamental ontology. According to some Post-modernist philosophers, *Da-sein* is a movement against the modernity's philosophy of universals. Here, I sometimes take *Da-sein* as being-ness of an individual human being and sometimes take as 'we'. Nevertheless, *Da-sein* as a term reveals itself in the context of Heidegger's debates and the reason why it is central to his philosophy relies on its being prior to experiences of being-ness of other beings since it is being-ness of what encounters with being-ness of beings-as-such. It has an explanatory and ontological priority over 'Being' of beings-as-such.

<sup>12</sup> Dreyfus & Wrathall, *A Companion to Heidegger*, 22-34

<sup>13</sup> Heidegger, *Being and Time*, 9.

<sup>14</sup> Heidegger, *Being and Time*, 11.

In this vein, the fundamental task of an ontology is to clarify the most basic conditions relying upon behind the possibility of the experience of beings. The fundamental ontology starts out with the question of *Being* of beings with reference to the status of *Da- Sein* in its possibility. In this sense, ontological analysis in its fundamental sense is primordial to other questions about beings. Considering the status of fundamental ontology and the status of related questions, Heidegger isolates it from *regional ontologies* which indirectly involve with entities such as economical, biological or logical facts which are “average and vague understanding” of entities.<sup>15</sup> These ontologies, which inescapably rely on the fundamental ontology, take beings in their *ontical* sense while their ontological senses are indispensably vital for discovering *Being* of beings. Therefore, those which are ontical concern with the facts about beings while what is ontological concerns with the meaning of *Being*.

Furthermore, the notion of *Da-sein* is the key which enables Heidegger to make the distinction between regional ontologies exploiting beings in their ontical sense and the fundamental ontology focusing on beings in their ontological sense. For Heidegger, *Da-sein* in its primordial relation with things has a priority in accounting for *Being* of beings.

However, it can be asked why human beings (*Da-sein* in this sense) have a primary status in the task of “interpretation of the meaning of being”.<sup>16</sup> For one thing, the question of the meaning of being can be answered only if one primarily asks the question of who interprets the question of being. Nonetheless, the reason why *Da-sein* has such a status does not simply lie within the implication that *Da-sein* has a theoretical primacy in the project of *phenomenology as fundamental ontology*. Since *Da-sein* (the existence of human beings in this sense) is ontologically primordial to the conditions behind the possibility of other entities. On the one hand, only human beings (*Da-sein*), face the question of the meaning of being through their inward realization. On the other hand, only human beings have a pre-reflective openness to beings by their outward realizations. Consequently, the conditions behind the experiences of beings are grounded in the conditions of our being in the first place. In this respect, *Da-sein* is the most basic notion “to be interrogated” and it means that “... the question of being is nothing else than the radicalization of an essential tendency of being that belongs to *Da-sein* itself, namely, of the pre-ontological understanding of being”.<sup>17</sup> Since *ontology* corresponds to a theoretical inquiry on being, Heidegger holds *Da-sein* to be ‘pre-ontological’ in the sense that it has a pre-reflective understanding of being.

In this manner, understanding *Da-sein* (ourselves) might seem to be more accessible and occurrent to us in our average *everydayness*. It is traditionally agreed that one’s own existence (as in Descartes’ *cogito* argument) must be self-evident or transparent to herself. However, Heidegger believes that the transparency of *Da-sein* would be the case only if we took the question of being in its ontical sense. This means that *Da-sein* does not simply entail self-consciousness; however, it is fundamentally conscious of itself as *being-in-the-world*. As he puts it, “*Da-sein* is ontically not only what is near or even nearest—we ourselves are it, each of us...it is ontologically what is farthest removed”.<sup>18</sup> *Da-sein* fleets from us in our average everydayness, and thereby we fail to recognize how primordially it comes to be amongst other beings with respect to its relations with them.

<sup>15</sup> Heidegger, *Being and Time*, 4.

<sup>16</sup> Heidegger, *Being and Time*, 12.

<sup>17</sup> Heidegger, *Being and Time*, 12.

<sup>18</sup> Heidegger, *Being and Time*, 13.

Considering the significant role which *Da-sein* plays in the interpretation of the question of being, there seems to leave no fundamental interpretation of other questions related with beings. Consequently, the question of truth also relies back on the existential analysis of *Da-sein* since every ontological interpretation primarily bears on it. Thus, it can be further claimed that there cannot be any interpretation of truth or falsehood without the interpretation of *Da-sein*. As we will see in the next section, the pre-ontological status of *Da-sein* implicates that there can be no truth or falsity irrespective of *Da-sein*. Therefore, the conception of *Da-sein* is inescapable for Heidegger's conception of truth. For this reason, he lays out his inquiry about the question of truth in accordance with *Being of Da-sein*. In what follows, I will try to elucidate what he means by "truth" and what roles it plays in his overall project.

### 3. Derivative and Primordial Conceptions of Truth

#### 3.1. Truth as disclosure/unconcealment

In section 44 of *Being and Time*, Heidegger constructs his conceptions of truth based on their locus in his fundamental ontology, and he thereby explains them in virtue of *Dasein* in its ontical, ontological and existential-ontological senses. Although he gives some preceding insights on the notion of truth while discussing *phenomenon* and *logos as discourse*, he later explicates the notion of truth along with its all primordial and derivative senses in section 44. Broadly speaking, Heidegger takes truth as *Aletheia* by underlining its Greek connotations *uncovering*, *unconcealment*, *disclosing* and *dis-covering*.<sup>19</sup> In this respect, he considers that the term *Aletheia* means "to unlock", "to take out off hiddenness" and "to disclose" whereas he thinks it has no connotation with "obtaining something indirectly by inference" unlike the traditional theories of truth often hold.<sup>20</sup> According to Heidegger, all these interpretations of *Aletheia* implicate an act of revealing or uncovering; nonetheless, they neither stand for syllogistic inferences nor an act of revealing which has a derivative relation to beings in their ontological senses. Nevertheless, what does Heidegger *disclose* by his conception of *truth as disclosure* and what does *truth as disclosure* exactly mean for beings, *Da-sein* and the world? Without appealing to Heideggerian terms, it can be asked what kind of theory of truth Heidegger wishes to postulate by the conception of *truth as disclosure*. Heidegger manifests it in his critique of the traditional theory of truth in which *truth as disclosure* is simply employed in its most derivative sense, namely truth as agreement/correspondence (between a proposition and its object).

After explaining *truth as a disclosure* in terms of propositional truths, he further mentions two consecutively primordial senses of truth, to wit, *truth as the disclosedness of Da-sein* and *truth as the connectedness of Da-sein and the world*. In doing so, Heidegger follows three main paths: (a) he seeks to figure out this traditional conception of truth and to interpret it in such a way that he can find the primordial sense of this conception; (ii) he seeks to reveal this primordial sense which is grounded in *Dasein's disclosedness* and he further attempts to show how the traditional conception is derived from this primordial sense; (iii) seeks to show how *Da-sein as beings-in-the-world* is connected with the world. In this vein, Heidegger firstly takes issue *with truth*

<sup>19</sup> Although Heidegger's coinages on "truth as *Aletheia*" can be used interchangeably, he mostly prefers to use "disclosing" or "disclosure" in *Being and Time*. However, he later prefers to use the coinage "unconcealment" in his equally seminal work *The Origin of the Work of Art*. Here, I use the term interchangeably. If primordial and derivative senses of *truth as Aletheia* are exhibited clearly, I think my relatively sloppy use of the term will not be problematic for the reader.

<sup>20</sup> Heidegger, *Being and Time*, 70.

*as agreement* which has been traditionally taken into consideration to be the only sense of truth. According to him, *truth as agreement* displays three significant tenets:

- (1) The locus of truth is assertion/ proposition/judgment;
- (2) The essence of truth lies in the “agreement” of the judgment with its object;
- (3) Aristotle attributed truth to judgment as its primordial locus, he also started the definition of truth as agreement.<sup>21</sup>

The last tenet has a relevance to the discussion considering the historical significance of how the traditional concept occurred; however, the first two tenets compose the argumentative structure of the traditional notion of truth which is often known as *the correspondence theory of truth*. Considering (1) and (2), assertions are subjected to be true or false depending on whether they correspond to what they are to represent in the external world. In other words, confirming/disconfirming an assertion requires a comparison holding between a representation and the world. Furthermore, such a notion of truth implicates further that assertions have an ideal content in two senses: (I) different assertions can ubiquitously express the very same content/representation (e.g. ‘Snow is white.’, ‘Snow has the same color as milk.’, ‘Kar beyazdır.’); (ii) they hold their content without assuming any circumspensive interpretation of it (e.g. the assertion ‘Snow is white’ is held to be true without regarding any particular context or circumspection in which it is not white).

Heidegger finds this notion of truth is insufficient to ground the question of being. In this vein, he firstly presents *truth as agreement* to the effect that he can reach back to its primordial ground. In this regard, Heidegger’s notion of *logos* could be a good start to understand how he lays out his existential analysis of propositional truth. *Logos*, for him, has a pivotal role to exhibit that assertions, along with other forms of discourse, are inadequate to provide an (existential) interpretation of beings and the primordial senses of truth.

### 3.2. *Logos as Discourse and The Critique of Truth as Agreement*

*Logos* is often taken to be a (conversational) discourse that corresponds to a communicational domain which consists of communicatively exchangeable linguistic components and context-laden functions. Appealing to *Logos*, Heidegger attempts to uncover the characteristics of *truth as disclosure*. In this respect, he contends that *logos as discourse* means making “manifest ‘what is being talked about’ in speech”.<sup>22</sup> With respect to his notion of *truth as disclosure*, *Logos* might first appear to be the primary locus of truth.

Intuitively speaking, that which making manifest what is talking about seems to have a role in disclosing what is talking about. Nevertheless, Heidegger thinks that it would be the case only if the interpretation of beings was taken in ontical sense. For one reason, *logos as discourse* constitutes a regional or particular mode of letting something be seen. To illustrate, a conversation enables interlocutors to receive what is said in the sense that a conversation could be conveyed as strings of phonemes, forms of symbols and all communicative beings-as-such (e.g. gestures, mumblings, and so on) in their ontical sense. Thus, a conversation in this ontical sense passes *beings-as-such* onto others by the very nature of discourse which makes *beings-as-such* salient. For another reason, *logos as discourse* cannot explain what the passed-on conversation actually says of by sheer

<sup>21</sup> Heidegger, *Being and Time*, 198.

<sup>22</sup> Heidegger, *Being and Time*, 28.

means of what is passed on its ontical sense. In other words, it does not manifest *Being of what is conveyed*. Nor it does not say of the pre-ontological nature of the relationship amongst human beings, linguistic structures, and their meanings. In one sense, we could relate it to Heidegger's ideas about *equipmentality* or *environmentality* which describes the relation between tools and *Da-sein* in an activity of using a tool. Thus, *logos as discourse* require a more primordial ground that provides conditions for a conversation to be intelligible.

In this respect, assertions, which are embedded in *logos as discourse*, also bears an ontical mode of *making manifest* even though they have a more specific mode of *making manifest* something. Firstly, assertions, according to Heidegger, are traditionally depicted as *connecting two things/taking a position* either by endorsing or refusing it; furthermore, the assertion is also deemed to have a truth-value in virtue of *appropriateness or correspondence* of the putative connection/position. In this regard, Heidegger thinks that assertion differs from other communicative means in discourse depending on the idea that assertions in their mode of making manifest are linear and direct whereas other modes (i.e. exclamations such as "Fire!") let things be seen in a circumspective manner. As Heidegger puts it, assertions in their mode of making manifest let something be seen "by indicating it" whereas "not every speech suits this mode of making manifest".<sup>23</sup> Putting an emphasis on the *indication*, it can be said that assertions point out what is said off by an assertion through stripping what is asserted from an environmental context of utterance. To illustrate, the sentence "The hanger looks grimy" perfunctorily points out a certain portion of reality as a mere signifier regardless of pointing out any circumspective condition behind its content such as why I make this claim in the first place or under what occasion I come to make it. Hence, assertions, in their mode of making beings manifest, isolate the circumspective conditions of their occurrences from the totality of their involvements with beings. Just as in the other forms of discourse, assertions in their ontical sense merely say of *connected beings* without disclosing what these connected beings are about and what they consist in. In other words, the assertions, which are linguistic tools in their ontical sense, require a primordial ground to manifest the conditions of intelligibility of truth. Thus, the assertion is at best a derivative mode of interpretation. Thereby, any theory of truth, which holds assertions to be ultimate truth-bearers, forms a derivative notion of epistemology.

### 3.3. Truth as *Dasein's Disclosedness*

As we see in the last section, Heidegger's analysis of assertion leads him to refuse the truth as agreement. As he argues, the truth cannot (primordially) be propositional since assertions, which compose a specific mode of making something manifest, depict beings in seclusion from its environmental and contextual involvements in virtue of *Being of beings-as-such, Da-sein, and their connectedness*. In *the Origin of the Work of Art*, Heidegger similarly says that truth is "a property neither of the facts, in the sense of beings, nor of statements".<sup>24</sup> Simply, assertions which are alleged locus of truth have nothing to do with how the state of being-asserted and the act of asserting stand in their ontological sense; nevertheless, they just have to do with the constituents of a relevant correspondence (*beings-as-such*) within the isolation from the context of practices in which they occur. Following this point, Heidegger criticizes the traditional notion of truth based on this first inquiry. Heidegger starts out by offering a phenomenological analysis of the confirmation of the truth. In this vein, he begins by

<sup>23</sup> Heidegger, *Being and Time*, 29.

<sup>24</sup> Martin Heidegger, *The Origin of the Work of Art* (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), 30-31.

a vivid example and asks questions weighing the primacy of *truth as an agreement* for the sake of the question of *Being*:

... ‘The picture on the wall is hanging crookedly.’ This statement demonstrates itself when the speaker turns around and perceives the picture hanging crookedly on the wall. What is proved in this demonstration? What is the meaning of confirming this statement? Do we perhaps ascertain an agreement between ‘knowledge’ or ‘what is known’ with the thing on the wall? Yes and no, depending on whether our interpretation of the expression ‘what is known’ is phenomenally adequate. To what is the speaker-related when he judges without perceiving the picture, but ‘only representing’? Possibly to ‘representations’? Certainly not, if representation is supposed to mean here representing as a physical event. Nor is he related to representations in the sense of what is represented, if we mean by that a ‘picture’ of the real thing on the wall. Rather, the statement that is ‘only representing’ is in accordance with its own most meaning related to the real picture on the wall. What one has in mind is the real picture, and nothing else...<sup>25</sup>

Considering this critical summary of the traditional view, he counter-poses:

What is to be confirmed is that it discovers the being toward which it is. What is demonstrated is the discovering being of the assertion. Here knowing remains related solely to the being itself in the act of demonstration. It is in this being, so to speak, that the confirmation takes place. The being that one has in mind shows itself as it is in itself, that is, it shows that it, in its selfsameness, is just as it is discovered or pointed out in the assertion. Representations are never compared, neither among themselves nor in relation to the real thing.

....

What is to be demonstrated is not an agreement of knowing with its object, still less something physical with something physical, but neither is it an agreement between the “contents of consciousness” among themselves. What is to be demonstrated is solely the being discovered of the being itself, that being in the how of its being discovered. Confirmation means the being’s showing itself in its self-sameness.<sup>26</sup>

By using the example in the first passage, Heidegger starts out an analysis of how an assertion is confirmed in virtue of the appropriateness between its content and its representation. According to the process of truth-making/confirmation, the truth of an assertion is manifested in the moment of confirmation where we encounter the object as in the way this assertion claims it to be. Nonetheless, how is this manifestation to be interpreted? Regarding our earlier analysis of the assertion, a confirmation appears to be related to representations in the sense that if there are no such and such representations as in the way they are represented then there will be nothing to confirm. In this picture, our perceptual experience or recognition of the entity gets almost trivialized. It is a very static and passive way of making something manifest and thereby what we confirm is nothing other than what is already given by a proposition. At this point, the traditional view presupposes that confirmation concerns with the conformity between representations and entities without admitting subject’s active role in confirming.

As he critically discusses in the last quoted passage, Heidegger initially rejects that truth needs to be grounded in representations of the world in virtue of their appropriateness. He contends that we, by asserting a proposition, are related to the entity that is thereby represented. As we discuss in the earlier section, an assertion allows an entity to manifest itself to the effect that it also lets us encounter with an entity even though it is only at a propositional level. Hereby, Heidegger means that what is demonstrated in the confirmation of the assertion never goes beyond eliciting a direct or linear manifestation of the entity. Thus, even if the person in

<sup>25</sup> Heidegger, *Being and Time*, 200-201.

<sup>26</sup> Heidegger, *Being and Time*, 201.



the above example never turns around himself to have the perceptual experience which confirms the assertion, the assertion nonetheless relates him to the picture itself, not a 'representation' of the picture.

In the second passage, he underlines this point by holding that *representations are never compared, neither among themselves nor in relation to the real thing*. Thus, Heidegger objects to the presupposition of the correspondence theory of truth that there are beings, such as representations, which intervene between us and the world during the process of confirmation. According to Heidegger, we do not notice nor address these representations in the determination of the truth of an assertion. By contrast, Heidegger contends that confirmation can be steered to the being itself, which is allegedly confirmed by our perceptions or reasoning, in its mode of *un-coveredness*. In this context, Heidegger claims that "confirmation means this showing-itself of the being in the same way in which it is intended in the proposition".<sup>27</sup> Hereby, Heidegger does not completely reject the traditional view; however, he modifies it in a way that it occurs to be a derivative sense of some other primordial senses of truth in his fundamental ontology. In this regard, he explains why the *truth as an agreement* becomes an inadequate ground for interpreting the question of *Being*.

Firstly, Heidegger considers that one must see the truth as it is before one can make any judgment to be true. Hence, the truth of a judgment must already be grounded in *un-coveredness* in more primordial sense and thereby the truth of a judgment must be derivative. Heidegger also provides an alternative line of argument to make his claim about its being a derivative mode of truth. In this respect, he underlines that "to say that a statement is true means that it discovers the beings in themselves".<sup>28</sup> Hereby, it implicates that true assertions uncover things in those beings' ontical sense. Yet, assertions by no means make things manifest out of this isolated ontic domain. They only perfunctorily manifest entities in their own un-coveredness by indicating the presence of beings regardless of discovering what these beings in question definitively consist of. Appealing to Heidegger's notion of *environmentality*, it can further be claimed that assertions as tools do not reveal the totality of all kinds of involvements in epistemic acts in which these occurrent and available tools involve. By contrast, the very possibility of their beings-as-tools yet arises from a more primordial ground. Hence, Heidegger seeks out a more adequate conception of truth which does not attach to propositionality or assertability. Heidegger, in this vein, discusses the inadequacy of this conception as follows:

The statement is not the primary "locus" of truth, but the other way around, the statement as a mode of appropriation of discoveredness and as a way of being-in-the-world is based in discovering, or in the disclosedness of Da-sein. The most primordial 'truth' is the locus of the statement and the ontological condition of the possibility that statements can be true or false (discovering or covering over).<sup>29</sup>

In other words, truth is not exhausted by an assertion which an epistemic agent could make whenever he states an assertion like 'such-and-such is true'. Instead, truth is a state of *Being* in its primordial sense. Consequently, he posits that truth must occur prior to knowledge about the ontical circumstances of confirmation. In other words, "truth is the disclosure of the way in which" entities are entertained. Hereby, he takes truth *as discovering or disclosing* itself which is primordial to the interpretation of truth as correctness. By *truth as disclosing*, he means that the activity and capacity of disclosing preserve a space for the very conditions which make intelligible the truth of beings in their ontical sense. In this sense, *truth as disclosing* becomes a primordi-

<sup>27</sup> Heidegger, *Being and Time*, 201.

<sup>28</sup> Heidegger, *Being and Time*, 202.

<sup>29</sup> Heidegger, *Being and Time*, 207.

al ground for *truth as agreement*. Thus, Heidegger does not offer *truth as disclosing* to be the most basic conception of truth although he regards it as indispensable for the very possibility of truth as agreement. As he puts it,

Being true as discovering is a manner of being of Da-Sein. What makes this discovering itself possible must necessarily be called 'true' in a still more primordial sense.<sup>30</sup>

As these lines suggest, the existential conditions of truth (of every being), including truth itself, roots back to *Da-sein*. In other words, truth in its existential-ontological sense does not refer to entities or nor to *disclosing* itself, but it only signifies *Da-sein's disclosedness*. After all, the practices or activities of disclosing truths primordially require a category of existential agency, which finds its locus in *Da-sein*. In this sense, disclosing must obviously be a characteristic of *Da-sein* itself. On the one hand, only *Da-sein* uncovers and discloses. On the other hand, *Da-sein* itself provides the most fundamental conditions or existential structure for the totality of involvements of truth. For these reasons, *Da-sein's disclosedness* is the most primordial level of truth. In this regard, Heidegger states:

The existential and ontological interpretation of the phenomenon of truth has shown: (1) Truth in the most primordial sense is the disclosedness of Da-sein to which belongs the discoveredness of inner-worldly beings, (2) Da-sein is equiprimordially in truth and untruth.<sup>31</sup>

More definitively, there is "truth only in so far as *Da-sein* is and so long as *Da-sein* is" and hereby beings-as-such are un-concealed "only when Dasein is; and only as long as Dasein is, are they disclosed".<sup>32</sup> In other words, that truth of entities in the sense their being uncovered is possible not only because *Da-sein* uncovers and conceals but also because *Da-sein* as being-in-the-world constitutes the very existential conditions of the possibility of truth. All truth becomes indispensably subordinate to the being of Dasein. Thus, there could be no "eternal truth" with respect to its constitutive and discovering nature.

Although *Da-sein* as *being-in-the-world* uncovers and discloses, it also conceals and covers. This should not be taken as the conflicting or contradictory activities once it is considered that truth primordially belongs to *Da-sein* in the sense that *Da-sein* constitutes the very conditions of the possibility of truths and truth-discovering activity itself. Regarding this pre-ontological status of *Da-sein*, it also demarcates the conditions of the possibility of concealment or hidden-ness. Hereby, Heidegger goes on to say:

Because it essentially falls prey to the world *Da-sein* is in untruth in accordance with its constitution of being.<sup>33</sup>

The existential and ontological condition for the fact that being-in-the-world is determined by "truth" and "untruth" lies in the constitution of being of *Da-sein* which we characterized as thrown project.<sup>34</sup>

In this regard, *Da-sein* also resides in "untruth" which corresponds to *Being of being hidden*. By no means, *untruth* is excluded by the notion of propositional falsity or *deceits* by themselves. Accordingly, *beings-as-such* can be true (un-concealed) or un-true (concealed) only because *Da-sein* in pre-ontological sense exists in the truth and in the untruth. Again, it does not implicate that human beings cannot make false claims, or their every claim is false. The claim that *Da-sein in untruth* does not indicate that *Da-sein* is prone to involve with any particular falsity. Instead, *Da-sein's* being a locus of un-truth brings out something about its existential

<sup>30</sup> Heidegger, *Being and Time*, 202.

<sup>31</sup> Heidegger, *Being and Time*, 204.

<sup>32</sup> Heidegger, *Being and Time*, 203.

<sup>33</sup> Heidegger, *Being and Time*, 204.

<sup>34</sup> Heidegger, *Being and Time*, 205.

structure. Hence, it makes possible an activity of concealment just as much as an activity of unconcealment. In this respect, it is feasible that human beings may fail to disclose entities including themselves and other primordial categories of being. When Heidegger claims that *Da-sein* is in untruth, he does not simply propose that it is possible for Dasein to err. On the other hand, he means that *Da-sein*, which is Being of human beings, constitutes the prior categories of the possibility of truth and untruth<sup>35</sup>. Following these primordial characteristics of *Da-sein*, Heidegger further defines *Da-sein's disclosedness* with reference to *untruth or hidden-ness*.

### Conclusion

Provided that there cannot be the act of disclosing and cognizably relevant facts without *Dasein*, the act of obtaining a truth becomes similar to an act of robbery in the sense that “truth (discoveredness) must always be wrested from beings [entities exclusively] and they are torn from concealment”.<sup>36</sup> After all, *Da-sein as disclosedness* enables primordial grounds for the conditions of discovering (an intentional act itself) and being discovered (an intended object of the act). Since the disclosed entities which are beings in themselves are always subjected to *Da-sein* in its existential-ontological sense. Still, it does not mean that the conditions of their existence necessarily rely on *Da-sein*, but the conditions of intelligibility of their existence grounds in *Da-sein*. In this respect, Heidegger's theory of knowledge seems to be Kantian in spirit considering the idea that the constitutive and pre-reflective conditions, which make epistemic acts possible in the first place, are embedded in epistemic agents by means of certain framework. Nonetheless, Heidegger interprets these constitutive conditions by providing an additional layer, namely the existential-ontological level of constitution. More importantly, Heideggerian epistemic framework conducts the existential import that becomes relevant to agents in terms of the connectedness between the world and *Da-sein*. Thus, the embedded framework in Heidegger's theory of knowledge which makes epistemic involvements possible seems to be existential rather than transcendental. Truth as disclosure is held to be the existential condition behind *Dasein's disclosedness*, and thus the most primordial understanding of truth becomes existential in character.

### Bibliography

- Armstrong, David. *Truth and Truthmakers*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- Carnap, Rudolf. “The Elimination of Metaphysics Through Logical Analysis of Language”. *Erkenntnis* 2 (1932): 60-81.
- Dreyfus, H. L., and Wrathall, M. A. (eds.). *A Companion to Heidegger*. New Jersey: John Wiley & Sons, 2008.
- Heidegger, Martin. *Being and Time*, trans. J. Stambaugh. New York: State University of New York Press, 1996.
- Heidegger, Martin. “The Origin of the Work of Art”. In *Off the beaten track*, 1-56. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- Kearney, Richard. *Debates in Continental Philosophy: Conversations with Contemporary Thinkers*. New York: Fordham University Press, 2004.
- Philipse, Herman. *Heidegger's Philosophy of Being: A Critical Interpretation*. New Jersey: Princeton University Press, 1998.

<sup>35</sup> Similar remarks on the relation between truth and un-truth occur in his later work *The Origin of the Work of Art*. He defines the truth as follows:

Truth is un-truth in that there belongs to it the originating region of the not-yet- (the un) disclosed in the sense of concealment. In un-concealment as truth is present, too, the other “un-” of the twofold refusal. Truth as such is present in the opposition between clearing and the twofold concealment...The openness of this open, i.e. truth, can only be what it is, namely this open, when and as long as it establishes itself in its open. In this open, therefore, there must be a being in which the openness takes its stand and achieves constancy... Heidegger, *The Origin of the Work of Art*, 36.

Although there are terminological shifts, he keeps the most primordial sense of truth to be *Da-sein's disclosedness*.

<sup>36</sup> Heidegger, *Being and Time*, 204.

## Yazarlara Notlar

1. Temâşâ, Erciyes Üniversitesi Felsefe Bölümü bünyesinde yayın hayatına başlayan, Ocak ve Temmuz aylarında olmak üzere altı ayda bir yayımlanan uluslararası hakemli bir dergidir.

2. Felsefe disiplinleri kapsamında yer alan özgün araştırma ürünlerine, metin neşirleri ve çevirileri ile kitap değerlendirmelerine yer verir. İnsan ve toplum bilimlerinin diğer alanlarıyla ilgili yazılar ise editoryal değerlendirmeye dikkate alınır.

3. Değerlendirilmesi maksadıyla gönderilen makalelerin kabul görebilmesi için daha önce hiçbir yerde yayımlanmamış olması şartı aranmaktadır.

4. Derginin yazı dilleri Türkçe ve İngilizce olup Almanca ve Fransızca eserlere editoryal değerlendirme sonucunda karar verilir.

5. Sunulan makaleler ilk olarak editörler ve yayın kurulu tarafından incelenmektedir.

6. Hakemlik sürecinde kör hakem sistemi uygulanır ve tüm makaleler iki hakem tarafından değerlendirilir. Hakem ihtilafı söz konusu olduğunda yazının yayımlanması kararı editoryal değerlendirmeye veya gerekli görüldüğü takdirde üçüncü bir hakeme bırakılır. Bir makalenin yayımlanması hakemlerin onayına bağlıdır ve yazarlar hakemler tarafından istenen gerekli düzeltmeleri yapmakla yükümlüdür.

7. Makaleler hazırlanırken ulusal ve uluslararası geçerli etik kurallara uyulmalıdır. Makaleler, başvurusu kabul edildikten sonra intihal tarama programından geçirilmektedir. Araştırma ve yayın etiğine uygun bulunmayan veya intihal riski tespit edilen makaleler değerlendirilmeye tabi tutulmamaktadır.

8. Biçim Özellikleri:

a. A4 boyutunda hazırlanması gereken çalışmalar, aşağıdaki gibi düzenlenmelidir:

b. Kâğıt Boyutu: A4 Dikey, Üst Kenar Boşluk: 2,5 cm, Alt Kenar Boşluk: 2,5 cm, Sol Kenar Boşluk: 2,5 cm, Sağ Kenar Boşluk: 2,5 cm.

c. Yazı Tipi: Times New Roman, Yazı Tipi Stili: Normal, İki yana yaslı.

9. Çalışmanın, aşağıda belirtilen bölümleri içermesi gerekmektedir:

a. **Başlık:** Bold, ortalı ve baş harfler büyük, 14 punto.

b. **Yazar Bilgisi:** Başlıktan bir satır boşluk ile ortalı, baş harfler büyük, 12 punto yazılır. İsmi dipnotuna unvan, çalışılan kurum, e-posta adresi bilgilerine yer verilmelidir.

c. **ORCID:** Yazar isminin altına (ORCID: 0000-0000-0000-0000 şeklinde) ortalı, 10 punto girilmelidir.

d. **Öz:** ORCID'den bir satır boşluk ile 150-250 kelime aralığında, 10 punto öz bulunmalıdır. Başlık bold, ortalı, yazı ise girintisiz, önce 0 nk-sonra 0 nk, satır aralığı 1.

e. **Anahtar Kelimeler:** Öz'den bir satır boşluk ile iki yana yaslı, başlık bold olacak şekilde 5-8 kelime arasında anahtar kelimelere yer verilmelidir.

f. **İkincil Başlık:** Anahtar kelimelerden bir satır boşluk ile bold, ortalı, 10 punto. [Çalışmanın ana dili Türkçe ise ikincil olanlar İngilizce, değilse Türkçe olmalıdır.]

g. **İkincil Öz:** Birincil öz ile aynı biçime sahip olmalıdır. [İkincil öz kısmında çeviri sorunları nedeniyle kelime sınırı değil, birincil Öz ile uyum şartı bulunmalıdır.]

h. **İkincil Anahtar Kelimeler:** Birincil anahtar kelimeler ile aynı biçime sahip olmalıdır.

İ. **Giriş:** Başlık numarasız, ana metinle aynı biçime sahip olmalıdır. Bu bölümde problem, literatür değerlendirmesi, amaç, yöntem ve sınırlılıklara yer vermelidir.

J. Ana **Metin:** Metin kısmı, ana ve alt başlıklar şeklinde ve birincil düzey 1., 2.; ikincil düzey 1.2, 1.2. vd. şeklinde numaralandırılmalıdır.

i. Metinde; 12 Punto, paragraf aralığı önce 6 nk – sonra 6 nk, ilk satır paragraf girintisi 0,5 cm, satır aralığı 1,50.

ii. Dipnotta; 10 Punto, paragraf aralığı önce 0 nk – sonra 0 nk, paragraf girintisi yok, satır aralığı 1.

iii. Uzun Alıntıda; 11 Punto, paragraf aralığı önce 6 nk – sonra 6 nk, paragraf girintisi tüm satırlar için 0,5, satır aralığı 1.

K. **Sonuç:** Başlık numarasız, ana metinle aynı biçime sahip olmalıdır. Sonuç bir özet mahiyetinde değil, temel argümanın çalışmadaki bulgulara dayalı bir izahını ve önerileri içermelidir.

L. **Kaynakça:** Başlık numarasız, bold, ortalı, 12 punto, önce 6 nk-sonra 6 nk, ikinci satırdan itibaren paragraf girintisi 0,5 cm, satır aralığı 1. ana metinle aynı biçime sahip olmalıdır. Sonuç bir özet mahiyetinde değil, temel argümanın çalışmadaki bulgulara dayalı bir izahını ve önerileri içermelidir.

10. Makalelerin imla ve noktalamasında Türk Dil Kurumu İmla Kılavuzu esas alınmalıdır.

11. Referans göstermede Chicago Manual of Style 16th Edition kullanılmalıdır. Türkçe uyarlamasının ayrıntıları için “Atıf ve Kaynakça” bölümüne bakınız. Orijinal kaynağa ait rehber için bkz. [https://www.chicagomanualofstyle.org/tools\\_citationguide/citation-guide-1.html](https://www.chicagomanualofstyle.org/tools_citationguide/citation-guide-1.html)

12. Yazarın bir sayıda birden fazla makalesi yayınlanamaz.

13. Yukarıda belirtilen ilkelere ve yazım kurallarına uygun olarak hazırlanmış yazılar, DergiPark üzerinden gönderilir. Yazarlarına raporlar doğrultusunda geliştirmek ve/veya düzeltilmek üzere gönderilen yazılar gerekli düzenlemeler yapıldıktan sonra en geç 15 gün içinde tekrar dergiye ulaştırılır.

14. 2018 Ulakbim (TR Dizin) kriterleri sebebiyle dergimizde makale yayınlamak isteyen araştırmacıların ORCID numarasına sahip olmaları gerekmektedir. Atıf sistemlerindeki isimden kaynaklanan karışıklığın önüne geçilebilmesi için kullanılacak olan numara, <http://www.orcid.org> sitesinden *ücretsiz* olarak edinilebilmektedir.

## Bilimsel Etik ve İntihal Politikası

1. Çalışmalar Turnitin veya iThenticate ile intihal denetiminden geçirilerek, rapordaki benzerlik oranı ve içeriğine bağlı olarak yazarlardan düzeltme istenebilir veya çalışma yazarlara iade edilebilir.

2. Çalışmaların etik ve hukuki sorumluluğu öncelikle yazarlara aittir.

3. Yukarıda bahsedilen kuralların makale başvurusunda bulunan tüm yazarlar tarafından kabul edilir.

## Atıf ve Kaynakça Gösterimi

### Kitap:

[Sayfa no için hiçbir yerde s. kullanılmamalıdır.]

### Dipnotta

Adı Soyadı, *Kitabın Adı* (Şehir: Yayınevi, Tarih), sayfa no.

Adı Soyadı ve Adı Soyadı, *Kitabın Adı* (Şehir: Yayınevi, Tarih), sayfa no.

Adı Soyadı, ed., *Kitabın Adı* (Şehir: Yayınevi, Tarih), sayfa no.

Adı Soyadı, *Kitabın Adı*, çev. Adı Soyadı (Şehir: Yayınevi, Tarih), sayfa no.

### Kaynakçada

Soyadı, Adı. *Kitabın Adı*. Şehir: Yayınevi, Tarih.

Soyadı, Adı ve Adı Soyadı. *Kitabın Adı*. Şehir: Yayınevi, Tarih.

Soyadı, Adı, ed. *Kitabın Adı*. Şehir: Yayınevi, Tarih.

Soyadı, Adı. *Kitabın Adı*, çev. Adı Soyadı. Şehir: Yayınevi, Tarih.

**Kitap Bölümü:**

**Dipnotta**

Adı Soyadı, “Kitap Bölümü Adı”, *Kitabın Adı* içinde, ed. Adı Soyadı (Şehir: Yayınevi, Tarih), sayfa no. [İngilizcede “içinde” yerine “in” ifadesi *Kitabın Adı*’ndan önce yazılmalıdır.]

**Kaynakçada**

Soyadı, Adı. “Kitap Bölümü Adı”. *Kitabın Adı* içinde, ed. Adı Soyadı, sayfa aralığı. Şehir: Yayınevi, Tarih. [İngilizcede “içinde” yerine “In” ifadesi *Kitabın Adı*’ndan önce yazılmalıdır.]

**Makale:**

**Dipnotta**

Adı Soyadı, “Makale Adı”, *Derginin Adı* cilt no, sayı no (Tarih): sayfa no.

Adı Soyadı, “Makale Adı”, *Derginin Adı* sayı no (Tarih): sayfa no.

Adı Soyadı, “Makale Adı”, çev. Adı Soyadı, *Derginin Adı* cilt no, sayı no (Tarih): sayfa no.

**Kaynakçada**

Soyadı, Adı. “Makale Adı”. *Derginin Adı* cilt no, sayı no (Tarih): sayfa aralığı.

Soyadı, Adı. “Makale Adı”. *Derginin Adı* sayı no (Tarih): sayfa aralığı.

Soyadı, Adı. “Makale Adı”, çev. Adı Soyadı. *Derginin Adı* cilt no, sayı no (Tarih): sayfa aralığı.

**Tez:**

**Dipnotta**

Adı Soyadı, “Tezin Adı” (Yüksek Lisans/Doktora tezi, Yazıldığı Üniversite, Tarih), sayfa no.

**Kaynakçada**

Soyadı, Adı. “Tezin Adı”. Yüksek Lisans/Doktora tezi, Yazıldığı Üniversite, Tarih.

**Bildiri:**

**Dipnotta**

Adı Soyadı, “Bildiri Adı” (Organizasyon Adı, Yapıldığı Kurum, Tarih), sayfa no.

**Kaynakçada**

Soyadı, Adı. “Bildiri Adı”. Organizasyon Adı, Yapıldığı Kurum, Tarih.

Not: Diğer kaynak türleri için dergimizdeki makale örnekleri veya Chicago Manuel of Style 16. edisyon Türkçe uyarlamaları incelenebilir. İhtiyaç halinde redaksiyon ekibimiz gerekli desteği verecektir. İlgili atıf sisteminin yalnızca atıf ve kaynakça özelliklerinin Türkçe bir uyarlaması kullanılmakta olup biçim özellikleri dergi bünyesinde belirlenmiştir. Dergimiz ilgili platformlarda yazarlara ilan etmek suretiyle yazım kurallarında güncellemeler yapılabilir.





[www.felsefe.erciyes.edu.tr](http://www.felsefe.erciyes.edu.tr)

Tel: 0352 437 9342 Fax: 0352 437 9343



ERCIYAN ÜNİVERSİTESİ FEN BİLİMLERİ FAKÜLTESİ İSTATİSTİK ANABİLİM DALI

İSTATİSTİK YÜZLÜKLERİNİN İNTERVAL YAKLAŞIMLARI ÜZERİNE BİR İNCELEME

Yazarlar: Dr. Öğr. Üyesi Mustafa Kemal KAYA, Dr. Öğr. Üyesi Mustafa Kemal KAYA

Yayın Tarihi: 2020

Yayın Yeri: Erciyan Üniversitesi

Yayın Türü: Akademik Makale

Yayın No: İSTAT-2020-01

Yayın Sayısı: 1

Yayın Sayfaları: 1-10

Yayın Durumu: Tamamlandı

Yayın Tarihi: 2020

Yayın Yeri: Erciyan Üniversitesi

Yayın Türü: Akademik Makale

Yayın No: İSTAT-2020-01

Yayın Sayısı: 1

Yayın Sayfaları: 1-10

Yayın Durumu: Tamamlandı