

FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)
FLSF (Journal of Philosophy and Social Sciences)

(*flsf*)

Sayı 13, Bahar 2012
Issue 13, Spring 2012

Bilgi için/For Information: <http://www.flsfdergisi.com>

Yazışma Adresi

Mailing Address

Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi

Felsefe Bölümü

Sıhhiye/ANKARA

Tel: (0 312) 310 32 80 / 1225 ya da 1234

flsfdergisi@hotmail.com

FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)

(*flsf*)

Sayı 13, Bahar 2012

Sahibi

ve

Sorumlu Yazı İşleri Müdürleri (Editörler)

Işıl Bayar Bravo

Hamdi Bravo

Bu Sayının Danışma Kurulu ve Hakemleri

- Prof.Dr. Cemal Bali AKAL (İstanbul Bilgi Üniversitesi)
Prof.Dr. Sabri BÜYÜKDÜVENCİ (Ankara Üniversitesi)
Prof.Dr. A. Kadir ÇÜÇEN (Uludağ Üniversitesi)
Prof.Dr. Sevinç GÜÇLÜ (Akdeniz Üniversitesi)
Prof.Dr. Abdullah KAYGI (Hacettepe Üniversitesi)
Prof.Dr. Hayrettin ÖKÇESİZ (Akdeniz Üniversitesi)
Prof.Dr. Ülker ÖKTEM (Ankara Üniversitesi)
Prof.Dr. Ömer Naci SOYKAN (Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi)
Prof.Dr. Veli URHAN (Gazi Üniversitesi)
Prof.Dr. Solmaz ZELYUT (Ege Üniversitesi)
Doç.Dr. Tansu AÇIK (Ankara Üniversitesi)
Doç.Dr. Kafiye Özlem ALP (Gazi Üniversitesi)
Doç.Dr. Metin BAL (Adnan Menderes Üniversitesi)
Doç.Dr. M. Ali BAYRAKTAROĞLU (Süleyman Demirel Üniversitesi)
Doç.Dr. Işıl BAYAR BRAVO (Ankara Üniversitesi)
Doç.Dr. Hamdi BRAVO (Ankara Üniversitesi)
Doç.Dr. Cihan CAMCI (Akdeniz Üniversitesi)
Doç.Dr. Aliye ÇINAR (Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi)
Doç.Dr. Hakan ÇÖREKÇIOĞLU (Adnan Menderes Üniversitesi)
Doç.Dr. Yücel DURSUN (Ankara Üniversitesi)
Doç.Dr. Haluk ERDEM (Ankara Üniversitesi)
Doç.Dr. Kamuran GÖDELEK (Çağ Üniversitesi)
Doç.Dr. Kasım KÜÇÜKALP (Uludağ Üniversitesi)
Doç.Dr. Erdinç SAYAN (ODTÜ)
Doç.Dr. Arslan TOPAKKAYA (Erciyes Üniversitesi)
Doç.Dr. Oğün ÜREK (Uludağ Üniversitesi)
Yrd.Doç.Dr. Hülya ALTUNYA (Süleyman Demirel Üniversitesi)
Yrd.Doç.Dr. Hasan AYDIN (Ondokuz Mayıs Üniversitesi)
Yrd.Doç.Dr. Gönül DEMEZ (Akdeniz Üniversitesi)
Yrd.Doç.Dr. Mustafa GÜNAY (Çukurova Üniversitesi)
Yrd.Doç.Dr. Ali UTKU (Atatürk Üniversitesi)
Dr. Atakan ALTINÖRS (Galatasaray Üniversitesi)

Yazışma Adresi

Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi
Felsefe Bölümü
Sıhhiye-ANKARA

FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi) yılda iki kez yayınlanan hakemli bir dergidir. *Philosopher's Index*, *International Bibliography of the Social Sciences (IBSS)* ve *TÜBİTAK ULAKBİM* tarafından listelenmekte; *EBSCOhost Publishing* ve *ASOS Index*'e ait veritabanları üzerinden tam metin olarak erişime sunulmaktadır.

ISSN 1306-9535

flsfdergisi@hotmail.com

http://www.flsfdergisi.com

Tel: (0 312) 310 32 80 / 1225 ya da 1234

Kapak Tasarım

Uğur SARAÇ-Z. Begüm BAYSAL

FLSF (Journal of Philosophy and Social Sciences)

(*flsf*)

Issue 13, Fall 2013

**Owners
and
Editors**

Işıl Bayar Bravo
Hamdi Bravo

Board of Consultants

Prof.Dr. Cemal Bali AKAL (İstanbul Bilgi Üniversitesi)
Prof.Dr. Sabri BÜYÜKDÜVENÇİ (Ankara Üniversitesi)
Prof.Dr. A. Kadir ÇÜÇEN (Uludağ Üniversitesi)
Prof.Dr. Sevinç GÜÇLÜ (Akdeniz Üniversitesi)
Prof.Dr. Abdullah KAYGI (Hacettepe Üniversitesi)
Prof.Dr. Hayrettin ÖKÇESİZ (Akdeniz Üniversitesi)
Prof.Dr. Ülker ÖKTEM (Ankara Üniversitesi)
Prof.Dr. Ömer Naci SOYKAN (Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi)
Prof.Dr. Veli URHAN (Gazi Üniversitesi)
Prof.Dr. Solmaz ZELYUT (Ege Üniversitesi)
Assoc.Prof.Dr. Tansu AÇIK (Ankara Üniversitesi)
Assoc.Prof.Dr. Kafiye Özlem ALP (Gazi Üniversitesi)
Assoc.Prof.Dr. Metin BAL (Adnan Menderes Üniversitesi)
Assoc.Prof.Dr. M. Ali BAYRAKTAROĞLU (Süleyman Demirel Üniversitesi)
Assoc.Prof.Dr. Işıl BAYAR BRAVO (Süleyman Demirel Üniversitesi)
Assoc.Prof.Dr. Hamdi BRAVO (Süleyman Demirel Üniversitesi)
Assoc.Prof.Dr. Cihan CAMCI (Akdeniz Üniversitesi)
Assoc.Prof.Dr. Aliye ÇINAR (Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi)
Assoc.Prof.Dr. Hakan ÇÖREKÇİOĞLU (Adnan Menderes Üniversitesi)
Assoc.Prof.Dr. Yücel DURSUN (Ankara Üniversitesi)
Assoc.Prof.Dr. Haluk ERDEM (Ankara Üniversitesi)
Assoc.Prof.Dr. Kamuran GÖDELEK (Çağ Üniversitesi)
Assoc.Prof.Dr. Kasım KÜÇÜKALP (Uludağ Üniversitesi)
Assoc.Prof.Dr. Erdiñ SAYAN (ODTÜ)
Assoc.Prof.Dr. Arslan TOPAKKAYA (Erciyes Üniversitesi)
Assoc.Prof.Dr. Ogün ÜREK (Uludağ Üniversitesi)
Assist.Prof.Dr. Hülya ALTUNYA (Süleyman Demirel Üniversitesi)
Assist.Prof.Dr. Hasan AYDIN (Ondokuz Mayıs Üniversitesi)
Assist.Prof.Dr. Gönül DEMEZ (Akdeniz Üniversitesi)
Assist.Prof.Dr. Mustafa GÜNAY (Çukurova Üniversitesi)
Assist.Prof.Dr. Ali UTKU (Atatürk Üniversitesi)
Dr. Atakan ALTINÖRS (Galatasaray Üniversitesi)

Mailing Address

Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi
Felsefe Bölümü
Sıhhiye-ANKARA

FLSF (Journal of Philosophy and Social Sciences) is a bi-annual academic journal listed in *Philosopher's Index*, *International Bibliography of the Social Sciences (IBSS)* and *TÜBİTAK ULAKBİM* and also served as full text by the *EBSCOhost Publishing* and *ASOS Index* in their database.

ISSN 1306-9535

flsfdergisi@hotmail.com

http://www.flsfdergisi.com

Tel: (0 312) 310 32 80 / 1225 or 1234

Cover Designer

Uğur SARAÇ-Z. Begüm BAYSAL

İçindekiler

MAKALELER

Kant ve Benjamin’de Şiddetin Tarihi ve Hatırlama	1
<i>Hakan ÇÖREKÇİOĞLU</i>	
Homeros ve Hesiodos’da Adalet Kavramının Kökenleri ve Platon’a Yansımaları	11
<i>Özgüç ORHAN</i>	
Eril Bedenselleşme: Erkek Bedeninin Hegemonik İnşası	39
<i>Akif ÖZTÜRK</i>	
Nietzsche’nin Tarihsel Akıl Eleştirisi	55
<i>Musa DUMAN</i>	
Edgar Morin’de İnsanlık Durumu ve “Geleceğin Eğitimi” Düşüncesi ..	75
<i>H. Haluk ERDEM</i>	
İbn Hazm’ın Güzellik Anlayışı	89
<i>Mustafa YILDIZ</i>	
Sanatın Yeni Evresi Olarak Bilgisayar Oyunları	107
<i>Deniz DENİZEL</i>	
Sokratik Diyaloglarda Mit ve İşlevleri	145
<i>Demet EVRENOSOĞLU</i>	
Çağdaş Dil Felsefesinin ve Erken Alman Romantizminin ‘Anti-Temelcilik’ Anlayışlarının Karşılaştırılması	165
<i>Ömer Faik ANLI</i>	
Descartes ve Searle’de Zihin Problemi	187
<i>Abdullah DURAKOĞLU-Volkan AY</i>	
“Bilginin Efendileri”: Epistemik Cemaat	201
<i>Ayhan DEVER</i>	
Zaman Kavramı Bağlamında Platon-Aristoteles Karşılaştırması	219

Arslan TOPAKKAYA

CEVİRİ METİN

Liderler için Dört Gerçek
.....233

Vincent LUZZI

Contents

ARTICLES

The History of Violence and Remembrance in Kant and Benjamin 1

Hakan ÇÖREKÇİOĞLU

The Roots of the Concept of Justice in Homer and Hesiod and Their
Reflections on Plato11

Özgüç ORHAN

Male Embodiment: The Construction of the Hegemonic Male Body ...39

Akif ÖZTÜRK

Nietzsche's Critique of Historical Reason55

Musa DUMAN

The Human Condition and İdea of "Education for the Future" in Edgar
Morin75

H. Haluk ERDEM

Ibn Hazm's Understanding on Beauty89

Mustafa YILDIZ

Video Games As Present Stage of Art
.....107

Deniz DENİZEL

An Analysis of Myth in Socratic Dialogues
.....145

Demet EVRENOSOĞLU

Comparison of Contemporary Philosophy of Language's and Early
German Romanticism's Understandings of Anti-foundationalism
.....165

Ömer Faik ANLI

The Problem of Mind in Descartes and Searle
.....187

Abdullah DURAKOĞLU-Volkan AY

Lords of the Knowledge: “Epistemic Community”201

Ayhan DEVER

A Comparison on the Concept of Time in the Context of Plato-Aristotle .219

Arslan TOPAKKAYA

TRANSLATED TEXT

Four Facts for Leaders

.....233

Vincent LUZZI

Yayın İlkeleri

1) FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi), temelde bir felsefe dergisidir. **Kuramsal olmak kaydıyla**, sosyal bilimlerin diğer alanlarındaki yazılara da yer verilir.

2) Hakemli olan bu dergi, yılda iki kez (Bahar/Güz dönemlerinde) yayınlanır.

3) Dergiye gönderilecek yazılar; makale, çeviri ve kitap tanıtımı türünde olmalıdır. Yazıların sorumluluğu yazarına aittir.

4) Yazılar, Türkçe veya batı dillerinde (İngilizce, Fransızca ve Almanca) olabilir. Yabancı dilde yazı yayınlamak isteyen yazarlar, yazılarının geniş (yazıda söylenmek isteneni açıklayan) bir Türkçe özetini de göndermek zorundadır.

5) **Başlık:** Makale başlığı, 16 punto olarak ve koyu harflerle yazılmalıdır.

Yazar Adı: Başlığın hemen altına, sağa yaslanmış olarak ve 11 puntoyla; soyadın tüm harfleri büyük olarak yazılmalıdır. Soyadınıza bağlı “*”’lı bir dipnotla ünvanınız ve çalıştığınız/öğrenci olduğunuz kurum belirtilmelidir.

6) Her makalede, yazar adının hemen altında hem Türkçe ve hem de bir batı dilinde olmak üzere, 200’er kelimeyi aşmayan **özet** ve **abstract** yer almalıdır. “Abstract”ın üzerinde, **makalenin o yabancı dildeki adı** da bulunmalıdır.

Ayrıca: özetin de abstractın da başlığı büyük harfle olmalı; bütün özet/abstract **10 punto ve italik** yazılmalıdır.

7) **Anahtar kelimeler/keywords** hemen özetin/abstractın altında verilmelidir. Bunların üçten az sekizden fazla olmaması gerekmektedir.

8) Yazılar 5000 kelimeyi geçmemeli, A4 kağıdının bir yüzüne çift aralıklı, **sol 4,5 cm., üst 5,5cm., alt 3 cm. ve sağ marjlar en az 5 cm.** bırakılarak yazılmalıdır. Yazıların **alt başlıkları, 11 punto ile koyu ve sol marjdan başlamak üzere** yazılmalıdır. Yayınlanması kabul edilen yazılar Word Programında Times New Roman 11 punto ile yazılmış olmalı ve **flsfdergisi@hotmail.com** adresine gönderilmelidir.

9) Dergi adresine ulaşan yazılar, öncelikle içerik, yazım kuralları vd. yönlerden yayın kurulu tarafından incelenir ve değerlendirilmek üzere isimsiz olarak konu ile ilgili iki hakeme gönderilir. Hakemlerden gelecek görüşler doğrultusunda yazının doğrudan veya

kısmen düzeltilerek yayınlanmasına veya aksine karar verilir ve sonuç yazar(lar)a bildirilir. Düzeltme istenen yazılar, en geç bir ay içinde yayın kuruluna gönderilmelidir.

10) Bahar sayısı için yazılar, en geç Şubat ayının son haftası; Güz sayısı için en geç Eylül ayının son haftasına kadar gönderilmelidir.

11) Yayınlanan yazılar için yazar(lar)a telif ücreti karşılığında her makale için 2 (iki) adet dergi gönderilir. Yayınlanmayan yazılar geri gönderilmez. Yazar(lar)a bilgi verilir.

12) Kaynaklara göndermeleri **dipnot biçiminde**, sayfa sonunda; *yazarın adı soyadı; alıntı yapılan metnin adı; (varsa çevirmeni); yayınlayan kurum, yayınlandığı şehir ve yıl; sayfa numarası* sırasıyla veriniz. **10 punto** olmalarına dikkat ediniz.

13) Metnin sonuna, **yazarların soyadlarının alfabetik sırasını** gözeterek -dipnotlarda toplanmış ve yararlandığınız kaynaklara dayanan- bir **kaynakça** koyunuz.

KANT VE BENJAMİN'DE ŞİDDETİN TARİHİ VE HATIRLAMA*

Hakan ÇÖREKÇİOĞLU**

ÖZET

Bu çalışma, Kant ve Walter Benjamin'in tarih ve tarih yazımı ile hatırlamanın politik işlevi arasında kurdukları ilişkiyi şiddet ve barış teması üzerinden ele almaktadır. Buna göre, Kant varsayımsal bir tarihsel ilerleme anlayışından, Benjamin ise ilerleme eleştirisinden hareketle bir tarih ve tarih yazımı anlayışı geliştirir. Kant ve Benjamin, tarih yazımı ile hatırlama yetisinin politik işlevi arasında karşılıklı bir ilişki olduğu konusunda uzlaşsalar da hatırlamanın metodolojik araçları konusunda farklı görüşlere sahiptirler. Ancak her iki filozof da, insanı, tarihsel konumundan doğan etik ve politik yükümlülüklerle sahip bir varlık olarak tasarlarlar.

Anahtar Kelimeler: Tarih, tarih yazımı, hatırlama, şiddet, savaş, barış.

(The History of Violence and Remembrance in Kant and Benjamin)

ABSTRACT

This study focuses on the connection between history, historiography and the political aspect of remembrance, as established by Kant and Walter Benjamin. Kantian history is hypothetical-progressive, whereas Benjamin's departure point is critique of progress. Even though both philosophers agree on the connection between historiography and the political aspect of the faculty of remembrance, they differ in the methodological instruments of remembrance. Yet, both philosophers envisage human as a being in his own historical situatedness with ethical and political responsibilities.

Keywords: History, historiography, violence, remembrance, war, peace.

* Bu çalışmanın ana teması, 2007 yılında Kocaeli Üniversitesi'nin düzenlediği Şiddet konulu sempozyumda sunulmuş olan "Benjamin ve Kant'ta Tarih ve Şiddet" başlıklı sözlü bildiriye dayanmaktadır.

** Adnan Menderes Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü öğretim üyesi
FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi), 2012 Bahar, sayı: 13, s. 1-9
ISSN 1306-9535, www.flsfdergisi.com

2

Kant ve Benjamin'de Şiddetin Tarihi ve Hatırlama

5 Nisan 1795'de, Basel'de, devrimci Fransa Cumhuriyeti ile monarşik Prusya Devleti arasında bir barış antlaşması imzalanır. Aynı yıl, Kant bu sözleşmenin ona verdiği umutla ünlü eseri *Ebedi Barış*'ı yayımlar. 23 Ağustos 1939'da ise, Moskova'da, bu kez Nazi Almanyası ile Sovyetler Birliği arasında bir Saldırmazlık Paktı imzalanır. Yaklaşık bir yıl sonra, Walter Benjamin bu birliğin onda yarattığı hayal kırıklığının da etkisiyle *Tarih Kavramı Üzerine*'yi kaleme alır. Söz konusu iki eserde, Kant'ın olumlu Benjamin'in ise olumsuz bir örnekten hareketle ortaya koyduğu düşünceler aslında aynı amaçta birleşir: Şiddete son verecek bir barışın imkânını göstermek.

Yukarıdaki saptamadan hareketle bu çalışmada, Kant ve Benjamin'in dünya barışı ve insanlığın kurtuluşu hakkındaki görüşleri karşılaştırmalı olarak ele alınacaktır. Dolayısıyla, bu çalışmanın birbirine kenetli iki temel amacı bulunmaktadır: Birincisi, Kant ve Benjamin'in fikirleri bağlamında düşünce tarihine içkin olan etkileşimlerden birine dikkat çekmek; ikincisi ise, eski filozofların görüşlerini hatırlayarak, günümüzdeki şiddet fenomenini anlamak ve değerlendirmek için felsefe tarihinden bir katalizör olarak yararlanmaktır. Bu doğrultuda aşağıda, öncelikle, Kant'ın ve Benjamin'in şiddet ve barış konusundaki düşüncelerine yön veren tarihsel olaylar, bu olaylarla ilgili deneyimleri bağlamında ele alınacak ve daha sonra her iki filozofun tarih tasarımı ve hatırlama yetisine yüklediği politik işlev karşılaştırmalı olarak incelenecektir.

*

Kant'ı dünya düzeyinde bir barış durumunun koşulları hakkında düşünmeye sevk eden Basel Barış Antlaşmasıdır. Bu antlaşma imzalandığı dönem açısından, sadece iki devlet arasında yapılan konjonktürel bir sözleşmeyi ifade etmez, aynı zamanda dünya kamuoyuna bir örnek teşkil eder. Bu sözleşmeyle birlikte dünya, eski büyük monarşilerden birinin devrimci bir cumhuriyeti tanıdığına, daha da önemlisi onun *özgürlük* ve *eşitlik* gibi ilkelerini hukuksal düzlemde kabul ettiğine tanıklık eder. Kant da söz konusu kamuoyunun bir üyesidir ve onun gözünde Basel Antlaşması, evrensel barışın tarihsel koşullarının gerçeklik kazanmaya başladığının göstergesidir. Nitekim dünya barışının koşullarını sıralayan *Ebedi Barış*, işte bu temel düşünceden hareketle, Devrim'in *özgürlük*, *eşitlik* ve *bağımsızlık* gibi ilkelerini uluslararası ilişkilerin de zeminine yerleştirmeye, bu ilkelerde somutlaşan “insan haklarını gelecekteki her politika tarafından kabul edilen temeller” haline getirmeye çalışır¹.

¹ Völker Gerhardt, “Eine kritische Theorie der Politik: Über Kants Entwurf Zum Ewigen Frieden”, *Kritische Jahrbuch der Philosophie*, C 1 ed. Klaus-M. Kodalle, Königshausen und Neumann, Würzburg, 1996, 54-20, s.7.

Kant, *Ebedi Barış*'ta, insan haklarına dayalı uluslararası bir barış durumunun imkânı üzerine düşünmekle, aynı zamanda geleneksel politika felsefesinin hedefini bir adım öteye taşır. Bilindiği üzere, Antik Çağdan itibaren politik düşünme geleneğinde, politikanın temel işlevinin, şiddete karşı sözü tesis etmek olduğu kabul edilmiş; barışın koşulları üzerinde düşünmek filozofun temel görevi ve sorumluluğu olarak görülmüştü. Antikler kadar modern filozofların da paylaştığı bu temel yönlendirici düşünce uyarınca, savaş ancak dış tehdide karşı iç barışı tesis etmek ve korumak adına meşru olabilirdi. Ama ilk kez Kant ile birlikte, sadece iç barışın imkânı üzerine değil, aynı zamanda devletler arasında, yani uluslararası düzlemde, barışı tesis etmenin imkânı üzerine düşünceler teorik bir dayanak bulur. Böylece, Kant, insan haklarını devletlerin “insan haklarına”² dönüştürerek uluslararası ilişkilerde de barış durumunun koşullarını temellendirmeye çalışır.

Benjamin'in de *Tarih Kavramı Üzerine*'de temel amacı, dünya çapında yaşanan şiddete son verecek koşulları ortaya koymaktır. Eserin yazılmasına vesile olan en önemli faktör, yukarıda değinmiş olduğumuz gibi, Naziler ile Sovyetler Birliği arasında imzalanan Saldırmazlık Paktı ve onun yarattığı sonuçlardır. Tarih, bu kez sistematik şiddet uygulayan faşist Nazi Almanyası ile kendini tüm insanlığın son amacı olarak takdim eden komünist Sovyetler Birliği arasındaki işbirliğine sahne olur. Bu işbirliği, Avrupa'da, özellikle sol kesimde, büyük bir şaşkınlık yaratır; Marksist çevrelerce komünist ideale yapılan büyük bir ihanet olarak değerlendirilir. Böylece Benjamin, tamamen olumsuz bir örnekten hareketle, *Tarih Kavramı Üzerine*'de tarihçinin (Benjamin'in terminolojisiyle tarihsel materyalistin) görevini yeniden formüle eder. Bu formülasyon dolayısıyla filozof, şiddete, bu defa tüm dünyayı tehdit eden *faşist şiddet*'e karşı çıkmamanın koşulları üzerinde bir kez daha düşünür.

O halde, açıktır ki, Kant ile Benjamin düşüncelerini tarihsel örneklerden hareketle geliştirmeleri ve bu yolla şiddete son verecek koşullar üzerine düşünceleri bakımından aynı çizgide buluşurlar. Ancak iki filozof arasındaki benzerlik sadece bundan ibaret değildir. Onlar, yaşadıkları deneyimlerini belli bir bağlam içine yerleştirebilmek ve deneyimledikleri tarihsel olguları etik ve politik bir takım ilkelerle ilişkilendirebilmek için belli bir tarih ve tarih yazımı anlayışı geliştirmeleri bakımından da aynı noktada yer alırlar.

*

² Otfried Höffe, (1997) “Kant als Theoretiker der internationalen Rechtsgemeinschaft”, *Kant in der Diskussion der Moderne*, Ed. G. Schönrich – Y. Kato, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2. Baskı, 1997, 489-505, s. 492.

Kant, *Ebedi Barış*'ın satır aralarına gizlediği, ama *Fakülteler Çatışması*'nın II. Bölümünde açıkça ifade ettiği bir tarih anlayışı geliştirir ve bu anlayış, Langthaler ve Honneth'in gösterdiği gibi, Benjamin'in *Tarih Kavramı Üzerine*'de formüle ettiği tarih tasarımı ile ciddi benzerlikler taşır³. *Fakülteler Çatışması*'na Kant, öncelikle kehanetçi tarih anlayışını eleştirmekle başlar. Ona göre, geçmişteki kötü olaylara bakarak, gelecekte daha şiddetli bir ahlaki çöküntünün, kültürel ve politik yozlaşmanın insanlığı beklediği yönündeki bütün iddialar kehanetçi bir yaklaşımın ürünüdür⁴. Kant, bu tür kehanetlerin kendini gerçekleştiren kehanetler olabileceğini düşünür ve onların aslında mevcut durumu korumak adına, ideolojik birer bastırma mekanizması olarak iş gördüklerini ima eder.

Bu tür tarih anlayışını ve ona eşlik eden tarih yazıcılığını eleştirirken Kant, Benjamin'in daha sonra *Tarih Kavramı Üzerine*'de iddia ettiği gibi, tarihte meydana gelen her şeyin “yorumcunun dehşete kapılmadan üzerinde düşünemeyeceği tek bir kaynağı”⁵ olduğunu ileri sürer. Bu tarih ezilenlerin tarihidir ve onu şekillendiren kaynak, Benjamin'in kelimesiyle söylersek, “galip” in uyguladığı şiddet ve ona içkin olan zulümdür. Elbette ki Kant, “galip” kelimesini kullanmaz, bunun yerine “efendiler” kelimesini tercih eder. Dolayısıyla, Kant, kendi “şimdisi”ne kadar devam eden tarihsel süreci, efendinin (galibin) amaçlarının gerçekleşmesi ve onun tarafından uygulanan şiddetin tarihi olarak görür. Tarihin enkaz üzerine enkaz biriktiren tek bir katastrofiden ibaret olduğunu söyleyen Benjamin'den önce⁶ Kant, insan soyuna karşı işlenen suçların “dağ kadar biriktiğini” söyler ve “şimdi\artık duyarlı insanların” bu tarihsel veriye bakarak insanlığın tarih boyunca aynı acıyı yaşadığını görüp bu büyük “yangından sonra yenilenmiş bir dünya” yaratabileceklerini iddia eder⁷. Böylece, tıpkı Benjamin gibi, Kant da, bu tarihsel durumu\veriyi saptamakla yetinmez; “empirik” bir tarih anlayışı yerine “eleştirel bir tarih anlayışı”nın⁸ gerekliliğine vurgu yaparak, “bir tarihçinin ya da geçmişin büyük bir yangın felaketinden ibaret bir geçmiş olduğunun bilincine varan birisinin, bu haksızlığı gidermeye çalışacağını, geçmişin bedeli ödenmeyen haksızlıkları üzerinde

³Rudolf Langthaler, “Benjamin und Kant oder: Über den Versuch, Geschichte philosophisch zu Denken”, *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 50, 2002, 203-225, s. 205-6; Axel Honneth, “Geschichte als Fortschritt?: Kants Geschichtsphilosophie und die Gegenwart”, *Kant Lebt*, ed. Birgit Recki ve S. Meyer, I. Ahl, Mentis, Paderborn, 2006, 126-145., s. 126-127.

⁴ Immanuel Kant , *der Streit der Fakultäten, Werkausgabe, (12 Cilt Halinde)*, Ed. W. Weischedel, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1977’inde,. s. 351-52; krş. Honneth, 126.

⁵ Benjamin Walter, *Über den Begriff der Geschichte, Gesammelte Schriften*, C. I.2, ed. Rolf Tiedemann ve Hermann Schwepenhäuser, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1991, s. 696.

⁶ A.g.e, s. 697-98.

⁷ I. Kant, *der Streit der Fakultäten*, s. 353.

⁸ Langthaler, 204.

düşünmeye başlayacağını iddia eder. Kant, bu haksızlığı telafi etme arzumuzun daha iyiye doğru ilerleme gücümüzü harekete geçireceğini düşünerek, zulüm ve acının yığılması olan tarihi, barışın tarihine döndürmeyi, başka bir deyişle geçmiş şimdide, dolayısıyla gelecekte tersine çevirmeyi hedefler⁹. Benjamin ise, bunu “tarihin havını tersine taramak” olarak formüle eder¹⁰. Bu tersine çevirme teşebbüsünün hedefi, tarihi efendinin\galibin elinden kurtarmak, onun tarih boyunca uyguladığı baskı ve şiddeti telafi etmek, yani şiddetin tarihinden ibaret olan geçmişin bedelini ödemektir.

Buraya kadar özetlemeye çalıştığımız şekliyle Kant’ın *Fakülteler Çatışması*’nda formüle ettiği tarih anlayışı ile Benjamin’in *Tarih Kavramı Üzerine*’deki tarih anlayışı, sadece tarihe ilişkin yaklaşımları bakımından değil, aynı zamanda tarih yazımından bekledikleri şey bakımından da aynı noktada birleşir: *Şiddetin tarihini*, barışın tarihine çevirmek. Fakat onlar, Honneth’in de belirttiği gibi, bu amaca erişmek için önerdikleri yol bakımından farklı noktada yer alırlar¹¹. Başka deyişle, aynı amacı paylaşmaları bakımından ortak olmalarına rağmen, bu amaca götürecek metodolojik araçlar konusunda farklı düşünürler. Benjamin, katastrofik bir tarih anlayışından hareketle büyüsel bir hafızayı temel metodolojik araç olarak görürken, Kant, varsayımsal bir ilerleme anlayışından hareketle genetik olan ve öğrenme sürecine dayanan bir hatırlamayı öne çıkarır.

*

Benjamin, *Tarih Kavramı Üzerine*’de tarihe rasyonel bir amaç atfeden tarih anlayışlarına karşı çıkar. Ona göre, bu tip tarih anlayışı, bütün türleri ve biçimleri dahilinde, geleceği kendisine temel referans noktası olarak alır. Oysa Benjamin için tarihinin esas görevi, öncelikle geçmişe yönelmek, geçmiş kurtarmaktır. O, geleceğin, ancak, geçmişteki haksızlıklar telafi edildiği takdirde daha iyi bir gelecek olabileceğini düşünür. Dolayısıyla, Benjamin için tarih rasyonel bir hedef taşımadığı gibi homojen de değildir, tam tersine geçmiş parçalıdır ve bu parçalanmanın nedeni bütün bir tarihe içkin olan aynı katastrofidir. O halde, yapılması gereken şey, geçmişin parçaları arasında bağlantı kurmaktır. Tarihsel materyalistin (dolayısıyla devrimci bir tarihinin) görevi, bu bağlantıları kurarak kurtuluşun imkânını göstermektir. Bu ise, hatırlama yetisiyle mümkün olur. Hatırlama, eleştirel bir pozisyona yerleşmemizi mümkün kılarak geçmişin özneleriyle iletişime geçmemizi sağlar. Bunun temelinde yatan şey de, benzerlikler ve tekabül yetler vasıtasıyla büyüsel olarak harekete geçen bir hafızadır.

⁹ . krş. aynı zamanda Honneth 126-127., Langthaler, s. 212-213

¹⁰ W. Benjamin, *Über den Begriff der Geschichte*, s. 697

¹¹ Bkz. Honneth, s. 127-128.

6

Kant ve Benjamin'de Şiddetin Tarihi ve Hatırlama

Benjamin, bu tür iletişimin, “tehlike anında aniden parlayan bir hatıra”¹² olarak açığa çıkacağını düşünür. Böylece büyük şiddet olaylarında, benzer yaşantılar “ani bir hatırlama” olarak açığa çıkabilir ve bu benzerlikleri kavrayan bir *bilinç* geçmişle kurtarıcı bir ilişkiye girebilir. Bu aslında bir *farkındalık anı*'dır ve geçmişteki benzer yaşantılar bu yolla *şimdiki an*'a bağlanmış olur. Tam da bu *an*'da *geçmiş*, *şimdi* ve *gelecek* bir araya gelir ve *geçmiş*'le *şimdi*'de kurulan ilişki, *gelecek*'e doğru kurtarıcı bir işlev kazanır. Bu benzerlikler tasarımına dayalı büyüsel hatırlama anlayışıyla Benjamin, tarihin havasını tersine döndürmenin mümkün olabileceğini, *geçmiş* ile *şimdi* arasındaki benzerliklerin bilincine varmış bir tarihinin de zulüm görenin bakış açısından tarih yazabileceğini düşünür.

Ashında Kant da, tıpkı Benjamin gibi, tarihin kaotik ve parçalı olduğunu kabul eder, ama buna rağmen, tarihi sanki rasyonel bir amaca doğru hareket eden bir ilerlememiş gibi yapılandırmayı tercih eder¹³. Bu tip bir ilerlemeci tarih anlayışıyla o, aynı zamanda “terörist” tasarım¹⁴ olarak adlandırdığı kehanetçi tarih tasarımına karşı çıkar. Yukarıda da değindiğimiz gibi, terörist tasarım, en genel anlamda, insanda ahlaki ve politik açıdan bir ilerleme olmadığını iddia eden tarih felsefeleridir.

Kant, kendi çağdaşı ve Alman Yahudi Aydınlanmasının en önemli temsilcilerinden biri olan Moses Mendelssohn'u terörist-kehanetçi tarih anlayışının takipçisi olarak görür. Nitekim Kant, *Yaygın Bir Söz Üstüne*'de, tarihte hiçbir ilerleme olmadığını, insanlığın sürekli olarak gerilediğini iddia eden Mendelssohn'a karşı şu eleştiride bulunur: “Mendelssohn kendi mensubu olduğu Yahudi halkının aydınlanması ve mutluluğu adına ... çabalar”, aslında, tarihte bir ilerleme olduğu “fikrine bel bağlar”¹⁵. Bu noktada Kant, Honneth'in de belirttiği gibi, Aydınlanma sürecine katkıda bulunmak isteyen birinin, ilerlemeci bir tarih anlayışını kabul etmesi gerektiğini vurgular¹⁶. Buna göre Aydınlanmaya katkıda bulunmak isteyen bir öznenin önündeki tek alternatif şudur: Önceki tarihsel süreci bir iyinin adım adım gerçekleşmesi olarak *yorumlamak* ve geleceğin daha iyiye doğru bir ilerleme olduğunu *varsaymak*.

Şimdi, bu varsayımsal tarih tasarımı bağlamında, Kant'ın temel referans noktası *kolektif özne*, yani *kamu*'dur. Kant'a göre, tarihi bir ilerleme olarak yorumlayabilmemizin meşru dayanağı ya da tarihsel ilerlemenin kanıtı, tarihsel değişim süreçlerine onay verenlerdir. O, ilerlemenin işaretinin bu onayda açığa çıktığını düşünür. Söz konusu tarihsel değişim süreçlerinin örnekleri, Basel Barış

¹² W. Benjamin, *Über den Begriff der Geschichte*, s. 695.

¹³ Bu konuda ayrıntılı bir analiz için bkz. Langthaler, s. 205-210.

¹⁴ I. Kant, *der Streit der Fakultäten*, s. 353

¹⁵ I. Kant, *Über den Gemeinspruch, Werkausgabe*, XI içinde, s. 168.

¹⁶ Bkz.. Honneth, s. 134; krş. aynı zamanda Pauline Kleingeld, *Fortschritt und Vernunft: Zur Geschichtsphilosophie Kants*, Königshausen & Neumann, Würzburg, 1995, s. 52-57.

Antlaşması (bu antlaşmaya yönelik bizzat Kant'ın kamusal bir özne olarak kendi onayı), II. Frederick döneminde yaşanan demokratik gelişmeler ve nihayet *Fakülteler Çatışması*'nda incelendiği gibi Fransız Devrimidir. Kant, bu devrime onay veren *kamu*'nun, tarihi, artık, anlamsız ve kaotik bir süreç olarak, yani zulmün sonsuz tekrarı, benzerliklerin sürekli yinelenmesi olarak değil, tam tersine ahlaki ve politik bir ilerleme olarak gördüğünü iddia eder¹⁷.

Kant, *Fakülteler Çatışması*'nda *kamu*'nun tarihsel olaylara verdiği bu tür tepkiler üzerinde yoğunlaşarak, insanın tarihsel öğrenme sürecini tarihsel ilerlemenin aracı olarak sunar¹⁸. Nitekim *Pragmatik Açından Antropoloji* adlı eserinde Kant, doğal koşulların insanda genetik bir öğrenme mekanizması oluşturduğunu söyler ve “tarihi, bir öğrenme süreci”¹⁹ olarak betimler. Buna göre, her çocuk, ona depolanmış bilgileri veren bir sosyalizasyon koşulları altında dünyaya gelir. Yani bu bilgi deposunu o, aile yaşantısı, eğitim ve kültür yoluyla kazanır. Kant, gayet haklı olarak söz konusu deponun nesilden nesile aktarılırken, her neslin kendi deneyimleriyle zenginleştiğini iddia eder²⁰. Dolayısıyla, tarihsel deneyimlerin kültür ve kültürel kurumlar üzerinde yarattığı bütün etkiler, nesilden nesile gelişerek aktarılır ve bu aktarım ortak bir hafızanın yaratılmasına hizmet eder.

Elbette ki, Kant, tarihsel ilerlemeyi sadece böyle bir öğrenme, aktarma ve zenginleştirme sürecine dayanarak açıklayamazdı; çünkü o, belli güçlerin ve iktidar yapılarının bu sürecin önünde bir engel teşkil ettiğinin farkındaydı. Bunlar, genel olarak kategorize edersek, alışkanlık haline gelmiş arzular ve de efendiler tarafından uygulanan örtük şiddettir diyebiliriz. Bu noktada Kant despotik-paternalist yönetimlere gönderme yapar. Bu tür yönetimler insanların arzularını ve tutkularını karşılayıp, onları manipüle ederek, söz konusu öğrenme sürecine ket vururlar²¹. Bu süreci daha ileri dereceden engellemek için efendilerin kullandığı öteki araçlar ise, korkutma, baskı, tehdit ve sansür gibi insanların kavrayış güçlerini çarpıtan iktidar araçlarıdır.

Şimdi, bu engellerden kurtulmanın bir yolu da, toplumsal hafızada yer bırakmış olayları hatırlamaktır. Hatıranın, genetik olarak ortak olan bir öğrenme süreciyle ve bu sürece katkıda bulunan “duyarlı” tarihçilerin eserleriyle nesilden nesile aktarılması mümkündür. Böylece özneler, geçmişte özgürlük ve eşitlik

¹⁷ I. Kant, *der Streit der Fakultäten*, s. 357-58.

¹⁸ Burada Kant'ın tarihsel ilerlemeyi, kamusal ve politik özne'nin özbilincine dayandırması, özellikle *Dünya Vatandaşlığı Niyetine Sahip Genel Bir Tarih İdesi*'nde geliştirdiği ve *Teori ve Pratik*'de yine bir varsayım olarak sunduğu “doğanın niyeti” veya “Kayra” teorisinden, başka bir deyişle, gizli el teorisinden tamamen farklıdır. (bkz. *Werkausgabe*, XI' içinde *Idee zur einer allgemeinen Geschichte ...* s. 35 vd.; *Über den Gemeinspruch ...*, s. 169 vd., 172.

¹⁹ Kleingeld, s. 171.

²⁰ I. Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, *Werkausgabe*, XII' içinde 680-5)

²¹ I. Kant, *Was ist Aufklärung*, *Werkausgabe*, XI' içinde s. 53-54 krş. aynı zamanda Honneth, s. 141-142.

8

Kant ve Benjamin'de Şiddetin Tarihi ve Hatırlama

gibi ideallerin somutluk kazandığı tarihsel olayları hatırlayarak, Kant'ın *Fakülteler Çatışması*'ndaki kelimeleriyle söylersek “uygun koşullar olduğundan (...) bu tarz yeni bir deneyime yeniden girişmenin yollarını” tekrar tekrar bulacaklardır²².

Sonuç olarak, Kant ve Benjamin şiddete veya barışa taraf olmak ile tarih tasarımlarımız arasındaki ilişkiyi ortaya koymuşlar; şiddete karşı durmanın belli bir tarih ve tarih yazımı anlayışına bağlı olduğunu göstermişlerdir. *Tarih, tarih yazımı* ve *hatırlama yetisi* arasındaki ilişki bağlamında da - her ne kadar hatırlamayı harekete geçiren metodolojik araçların niteliği bakımından ayrışsalar da - hatırlamaya barışçıl ve adil bir geleceğin kurulmasında politik bir işlev yüklemişlerdir. Buna göre, hem Kant hem de Benjamin, insanı, kendi tarihsel konumuna ilişkin öz-bilinç geliştirme gücüne sahip tarihsel bir varlık olarak görmüş; *modern* çağda yaşayan bu varlığın bizzat bu çağda yaşıyor olmaktan doğan etik ve politik sorumluluklarını kavrayabilme yeteneğinde olduğunu düşünmüşlerdir.

Söz konusu sorumluluklar, günümüzde de kendisini acil bir gereklilik olarak sunan dünya barışına işaret etmektedir.

²² *der Streit der Fakultäten* s. 361.

KAYNAKÇA

- BENJAMİN, Walter, “Über den Begriff der Geschichte”, *Gesammelte Schriften*, C. I.2, ed. Rolf Tiedemann ve Hermann Schwepenhäuser, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1991.
- GERHARDT, Völker, “Eine kritische Theorie der Politik: Über Kants Entwurf Zum Ewigen Frieden”, *Kritische Jahrbuch der Philosophie*, C 1 ed. Klaus-M. Kodalle, Königshausen und Neumann, Würzburg, 1996, ss. 5-20
- HONNETH, Axel, “Geschichte als Fortschritt?: Kants Geschichtsphilosophie und die Gegenwart”, *Kant Lebt*, ed. Birgit Recki ve S. Meyer, I. Ahl, Mentis, Paderborn, ss. 126-145, 2006.
- HÖFFE, Otfried, “Kant als Theoretiker der internationalen Rechtsgemeinschaft”, *Kant in der Diskussion der Moderne*, Ed. G. Schönrich – Y. Kato, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2. Baskı, s. 489-505, 1997.
- KANT, Immanuel, *Werkausgabe, (12 Cilt Halinde)*, Ed. W. Weischedel, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1977’ içinden *Zum Ewigen Frieden* (C. XI), *Der Streit der Fakultäten* (C. XI), *Über den Gemeinspruch* (C. XI), *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (C. XII), *Was ist Aufklärung* (C. XI), *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* (C. XI).
- KLEINGELD, Pauline, *Fortschritt und Vernunft: Zur Geschichtsphilosophie Kants*, Königshausen & Neumann, Würzburg, 1995.
- LANGTHALER, Rudolf, “Benjamin und Kant oder: Über den Versuch, Geschichte philosophisch zu Denken”, *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 50, ss. 203-225, 2002.

10 *Kant ve Benjamin'de Şiddetin Tarihi ve Hatırlama*

HOMEROS ve HESİODOS'DA ADALET KAVRAMININ KÖKENLERİ ve PLATON'A YANSIMALARI

Özgüç ORHAN*

ÖZET

Bu makale Eski Yunan şairleri Homeros ve Hesiodos'un eserlerinde "adalet" ve "adaletsizlik" kavramlarının kökenlerini incelemektedir. Arkaik dönemde (M.Ö. 750-490) themis ve dike terimleri üzerinden ifade edilen adalet anlayışı Homeros ve Hesiodos arasında farklılık gösterir. Hem Homeros'un hem de Hesiodos'un kullandığı bu terimlere yüklenen farklı işlevler bu şairlerin içinde yaşadıkları ve tasvir ettikleri toplumların sosyo-ekonomik koşulları ile açıklanabilir. Ancak "haksızlık" ortak bir şekilde her iki şairce de hubris olarak ifade edilir. Bu iki şairle yakın bir ilişkisi olduğu bilinen Platon bu şairleri adalet kavramı üzerinden eleştiriye tabi tutarken aynı zamanda onların şiirsel dilini kullanır. Bu paradoks Platon'un adalet anlayışına ışık tuttuğu gibi Homeros ve Hesiodos'u da bu açıdan daha iyi anlamamıza fırsat verir.

Anahtar Kelimeler: Adalet, Eski Yunan, Homeros, Hesiodos, Platon, themis, dike, hubris, mitos, şiir

(The Roots of the Concept of Justice in Homer and Hesiod and Their Reflections on Plato)

ABSTRACT

This study examines the roots of justice and injustice in the works of the ancient Greek poets Homer and Hesiod. The understanding of justice in the Archaic period (750-490 B.C.E.) expressed through the terms themis and dike differ between Homer and Hesiod. The different functions attributed to these terms used by both poets can be explained through the different socio-economic conditions of the societies that these poets lived in and represented. Yet, injustice is represented by the term hubris in the works of both poets. Plato, who is known to have a close link with these poets, is critical of them in relation to the notion of justice on the one hand but employs their poetic language on the other. This paradox not only helps us understand Plato's conception of justice but also Homer and Hesiod in this respect.

Key Words: Justice, Ancient Greek, Homer, Hesiod, Plato, themis, dike, hubris, myth, poetry.

* Fatih Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Uluslararası İlişkiler Bölümü öğretim üyesi.

12 Homeros ve Hesiodos'da Adalet Kavramının Kökenleri ve Platon'a Yansımaları

Batı medeniyetinin düşünsel temelleri büyük ölçüde Eski Yunan'da atılmıştır. Günümüz siyaset ve ahlak düşüncesine ait kavramların neredeyse hepsinin Eski Yunan'da izdüşümleri mevcuttur. Bunlardan biri ve belki de en önemlisinin adalet kavramı olduğunu söylemek yanlış olmaz.¹ Ancak Eski Yunan deyince sadece Klasik dönem filozofları Platon ve Aristoteles akla gelmemelidir. Bu iki filozofun düşünce tarihindeki yerleri tartışılmazdır ancak onları yeterince anlayabilmek için düşünsel öncellerini de ele almak gerekir. Bu zengin kadronun arasında Homeros'la başlamak üzere bir dizi şair, filozof, tragedya ve komedyaya yazarı, tarihçi, ve sofist mevcuttur.²

Eski Yunan düşüncesinde “adalet” kavramının yeterince anlaşılabilmesi için Klasik dönem öncesinde oluşmuş düşünce birikimine de bakmak gerekir. Bu yapıldığı takdirde Platon ve Aristoteles felsefelerinde önemli bir yer tutan adalet kavramının bu düşünsel arka planla olan ilişkileri daha net anlaşılabilir. Adalet temasının işlendiği Platon'un *Politeia* (Devlet) adlı eserinde Platon'un en büyük hasmının Homeros ve Hesiodos gibi şairler başta olmak üzere şiir türü olduğu unutulmamalıdır.³ Platon'un özellikle Homeros ve Hesiodos ile kurduğu bir nevi aşk/nefret ilişkisine yazımın son kısmında değineceğim.

Eski Yunan medeniyetinin düşünce tarihine bu şekilde daha geniş bir açıdan yaklaştığımızda adalet kavramının kökenlerinin Arkaik döneme (M.Ö. 750-490) uzadığını görebiliriz.⁴ Miken medeniyetinin (M.Ö. 16-12. yy.) çökmesiyle ortaya çıkan “Karanlık Çağın” (M.Ö. 12-9. yy.) ardından 8. yüzyılda günümüz Yunan coğrafyasında medeniyet yeniden yeşermeye başlamıştır. Bu dönemde Fenikeliler'den alfabenin alınması ve yazının yeniden kullanımına paralel olarak *polis* (şehir-devlet) siyasi örgütlenmesi ortaya çıkmıştır. Bu kültürel ve siyasi canlanışta Homeros ve Hesiodos gibi şairlerin öncülüğünde şekillenen yazılı edebiyat önemli bir rol oynamıştır. Alman tarihçi Jacob Burckhardt'ın belirttiği gibi Eski Yunan medeniyetine varoluş ruhunu veren mitosdur (*mythos*) ve mitos'un erken Arkaik dönemde (8-7. yy.) ortaya çıkmış en önemli iki yazılı kaynağı Homeros ve Hesiodos'dur.⁵ Bu çalışmada adalet ve adaletsizlik kavramlarının Homeros ve Hesiodos'a uzanan kökenlerini ve bunun Platon'a yansımalarını ele alacağız.⁶

¹ Bkz. Gagarin ve Woodruff, *Early Greek Political Thought*, s. xvi-xxviii.

² Bkz. a.g.e.

³ Allan Bloom *Politeia*'nın İngilizce çevirisine eklediği şerh yazısında şu tesbiti yapar: “Sokrates Homeros ile Yunanların ve hatta insanlığın hocalığı ünvanı için müsabakaya girişmektedir. . . . Şiir tek hasımdır; onla felsefe arasında kadim bir tartışma vardır.” Bkz. Bloom, “Interpretive Essay,” s. 353, 426.

⁴ Bkz. Balot, “Archaic Greece.”

⁵ Bkz. Burckhardt, *Greeks and Greek Civilization*, s. 13-36.

⁶ Arkaik dönemin son yüzyılında, yani M.Ö. 6. yüzyılda, adalet kavramı toplumsal ilişkilerin merkezinde yer almaya devam etmiştir. Bu konuda en dikkate değer isim

14 Homeros ve Hesiodos'da Adalet Kavramının Kökenleri ve Platon'a Yansımaları

de adalet kavramının ahlaki boyutunu işaret etmeye başlamıştır.¹⁵ *Nomos* ise ilk Hesiodos tarafından dini ritüellere atfen kullanılmış ve önceleri âdet, gelenek, kural gibi anlamlara gelirken sonraki dönemde (özellikle 5. yüzyıl Atina'sında) yazılı kanunlar için kullanılmaya başlanmıştır.¹⁶

Homeros

Homeros'un *İlyada* ve *Odysseia* destanları şeref (*timē*) ve nam (*kleos*) gibi değerlere önem veren rekabete (*agon*) dayalı cengâver bir toplumsal oluşumu yansıtır.¹⁷ Homerik dünya görüşünde önemli olan bir ferdin kendisi hakkında ne düşündüğünden çok, onun hakkında başkalarının ne düşündüğü, söylediği, ve buna göre nasıl muamele gördüğüdür.¹⁸ Nietzsche'nin dikkat çektiği gibi Homeros'un tasvir ettiği kahramanlar bu yüzden "vicdan acısı" olgusuna yabancıdır.¹⁹ Zira vicdan denilen şey insanın kendi nefsiyle hesaplaşmasının bir ürünüdür. Homeros kahramanları için ise katlanılması zor olan ait oldukları toplulukta küçük düşmek ve "utanç" (*aidos*) yaşamaktır.²⁰ Merhamet gibi "yumuşak" erdemler Homerik toplumda hiç yok değilse de arka plandadır. Bir erkeğin değeri öncelikle onun fiziksel becerileri ve cesareti ile ölçülür. Hedef bu açıdan "iyi" (*agathos*) diye bilinmek ve hatta en iyi (*aristos*) olabilmektir.²¹

¹⁵ *Dike* "göstermek" anlamına gelen *deiknumi* fiilinden türemiştir; bkz. Benveniste, *Indo-European Language and Society*, s. 385-88. Bir önceki notta bahsedilen *themis* ve *tao/dharma* arasındaki kavramsal benzerlik *dike* için de geçerlidir. Bu konuda bkz. Cornford, *From Religion to Philosophy*, s. 172-77.

¹⁶ Ostwald, "Ancient Greek Ideas of Law," s. 681-85.

¹⁷ *İlyada* ve *Odysseia* destanları M.Ö. 8. yy. civarında yaşamış olduğu sanılan Homeros adlı bir ozana atfedilir. Kimilerine göre bu hikayeler tek bir şahıs tarafından değil zaman içinde farklı kişiler tarafından yazıya geçirilmiştir. "Homeros sorunu" diye bilinen bu tartışma bu yazının kapsamı dışında kalmaktadır; bu konuda bilgi için bkz. Saïd, *Homer and the Odyssey*, s. 20-8. Homeros hakkında ikinci bir tartışma konusu ise bu destanların tarihsel gerçekliği ne ölçüde yansıttığıdır. Yine bununla alakalı bir üçüncü mesele de destanların olayların geçtiği "kahramanlar çağı" diye adlandırılan M.Ö. 14-13. yüzyılları mı yoksa yazıya geçirildiği dönemi mi tasvir ettiğidir. Bu çalışmada bu iki soruya dair kesin bir pozisyon alınmadan destanların her iki dönemi de bir ölçüde yansıttığı varsayımı ile hareket edilmiştir.

¹⁸ Bkz. Cairns, *Aidōs*, s. 51; Donlan, *Aristocratic Ideal*, s. 5.

¹⁹ Nietzsche, *On the Genealogy of Morality*, İkinci Deneme, Bölüm 23. Aynı tesbiti Nietzsche'nin Basel'de derslerini takip ettiği tarihçi Jacob Burckhardt da yapar; bkz. Burckhardt, *Greeks and Greek Civilization*, s. 140-41.

²⁰ Bu sebeple Homerik kültür vicdan muhasebesinin ön plana çıktığı "suçluluk kültüründen" ziyade "utanç kültürü" olarak tarif edilmiştir. Bkz. Dodds, *Greeks and the Irrational*, s. 17-8; Cairns, *Aidōs*, s. 48-146.

²¹ Bkz. Donlan, *Aristocratic Ideal*, s. 1-34; Pomeroy vd., *Brief History*, s. 49-51.

Böyle bir toplumun ferdi kendi statüsünün altındakiler ile denklerinden kendisine hürmet gösterilmesini bekler ve aksi olduğu takdirde bunu “hakaret,” “aşağılama,” ve hatta “haksızlık” addeder. Bu beklentinin karşılanmaması genellikle *hubris* (kibir) diye ifade edilir.²² *Hubris* terimi Helen toplumunda insanların kendi aralarında veya tanrılara karşı sınırı aşan davranışlar için kullanılır, ve küstahlık, haksızlık, şiddet, ölçüyü kaçırma ve haddini bilmeme (*metron*) gibi anlamları barındırır. *Hubris* toplumsal bir norm olan *aidos*'u (hicap/saygı) ihlal eder. Bu davranışın failinin ya insan eliyle veya tanrılar tarafından cezalandırılacağına (*nemesis*) inanılır.²³

Nitekim *İlyada* destanının konu ettiği Akalar ile Truvalılar arasında cereyan eden Truva savaşının çıkış noktası böylesi bir olaydır. Sparta'ya diplomatik bir ziyarette bulunan Truva heyetinden Paris Sparta kralı Menelaos'un karısı güzel Helen'e tutulup onu Truva'ya kaçırmıştır. Bu hareketiyle Paris Helen toplumun bir diğer önemli toplumsal normu *xenia*'yı (konuk arkadaşlığı) ihlal etmiştir.²⁴ Menelaos ve Miken kralı olan kardeşi Agamemnon Truva prensi Paris'in eylemini kendilerine yapılmış bir hakaret sayıp bunun intikamını almak için Truva'ya bir askeri sefer düzenlemişlerdir. Menelaos misafirperverliğini suistimal eden bu “aşağılamayı” birçok defa hatırlatır (13.622-27).²⁵ Hatta Paris'in ağabeyi Hektor bile kardeşinin eylemini cezalandırılmayı hakeden bir kötülük olarak niteler (3.38-57). Paris'in davranışı bununla da kalmaz, Helen'i geri verip ülkesinin zarar görmesini önleyebilecek fırsatı varken bunu kullanmak istemez (7.354-364).

²² *Hubris*'in ayrıntılı tartışması için bkz. Cairns, “Hybris.”

²³ Cairns, *Aidōs*, s. 51-4, 56. Helen kültüründe adil olan ile olmayan eylemler tanrıların bir şeyi tasvip edip etmemelerinden ziyade kendi doğalarından kaynaklanmaktadır. Başka bir deyişle tanrılar adil olan şeyi tasvip ederken, adil olmayana cezalandırırlar. Frisch, *Might and Right*, s. 57-8.

²⁴ *Xenos* (yabancı) kökünden gelen ve İngilizce'ye “guest-friendship” diye çevrilen *xenia*'nın Helen dünyasındaki önemli rolü için, bkz. Finley, *World of Odysseus*, s. 99-104; Herman, *Ritualised Friendship*.

²⁵ *İlyada* ve *Odysseia* ile Hesiodos'un eserlerine sıklıkla referans verileceği için bu referanslar metin içinde yapılacaktır. Bu eserlerin içeriği için başvuru olan metin kaynakçada belirtilen Robert Fagles'in İngilizce çevirisidir. Metinlerin satır numaraları çeviriden çeviriye farklılık gösterebildiği için verilen referanslarda belirtilen numaralar orijinal Yunan metne aittir. Satır numarası belirtmek için kullanılan metinler şunlardır: *Homeri Ilias*, vols. 2-3, der. T. W. Allen (Oxford: Clarendon Press, 1931) ve *Homeri Odyssea*, der. Peter von der Mühl (Basel: Helbing & Lichtenhahn, 1962). Noktadan önceki ilk rakam ilgili eserin kitap numarasını, noktadan sonraki numaralar ise satır numaralarını göstermektedir. Cümlenin veya paragrafın gidişatından söz konusu eserin *İlyada* veya *Odysseia* olduğu belli ise referansın hangisine ait olduğu ayrıca parantez içinde belirtilmeyecektir. Belli değil ise kitap ve satır numaralarından önce “*İl.*” ve “*Od.*” kısaltmaları kullanılacaktır. Örnek vermek gerekirse, yukarıdaki 13.622-27 referansı *İlyada*'nın 13. kitabında 622 ve 627 satırları arasındaki pasaja denk gelmektedir.

16 Homeros ve Hesiodos'da Adalet Kavramının Kökenleri ve Platon'a Yansımaları

İlyada destanı Agamemnon ile Akhilleus arasında benzer bir olay ile açılır. Truva Akalar tarafından dokuz yıldır kuşatma altındadır. Bu esnada civar mevkilere düzenlenen akınlardan birinde ganimetler (*gerai*) elde edilir ve seferin lideri Agamemnon'un payına Khryseis adlı bir genç kız, Akaların en büyük savaşçısı Akhilleus'un payına da Briseis adında başka bir genç kız düşer. Bir Apollon tapınağı rahibi olan Khryses Agamemnon'a yüklü bir fidye önererek kızı Khryseis'i kurtarmak ister. Agamemnon'un bu teklifi reddetmesi üzerine Khryses tanrı Apollo'ya Akaları cezalandırması için yalvarır. Khryses'in dualarını dinleyen Apollo Akalara veba salgını musallat eder. Askerlerin hastalıktan kırılması üzerine Aka liderleri Agamemnon'un Khryseis'i babasına teslim etmesinden başka bir çare olmadığına karar verirler. Bu Agamemnon için onur kırıcı bir durumdur ama tanrılara karşı çıkabilecek gücü de yoktur. Bu durumda Agamemnon kaybettiği "onuru" başka bir şekilde telafi etme yoluna başvurur.

Agamemnon'un içine düştüğü sıkıntıdan çıkmak için bulduğu çare Akhilleus'un ganimeti Briseis'e el koymaktır.²⁶ Akhilleus'un protestosuna rağmen Agamemnon'un istediği olur ama Akhilleus Tanrıça Athena'ya Agamemnon'un davranışını şikayet eder. Akhilleus herkesin gözü önünde kendisini hedef alan bu onur kırıcı haksızlığı *hubris* olarak niteler ve bunun cezasız kalmayacağı tehditini savurur (1.203).²⁷ Savaşın Truvalılar lehine dönmesine yol açacak Akhilleus'un savaştan çekilmesinin sebebi de bu olur. Ancak can dostu Patroklos'un Hektor tarafından öldürülmesi üzerine savaşa geri dönmeye karar veren Akhilleus ile Agamemnon'un arasını bulmaya çalışan Odysseus uzlaşma arayışını da *dike* üzerinden ifade eder (19.154-83). Briseis Akhilleus'a geri verilmelidir zira o Akhilleus'un hakkıdır (19.180), ve Agamemnon diğer soylular ile olan ilişkilerinde bundan böyle *dike*'yi gözetmelidir (19.181).

Homeros'un Aka önderlerinden Ithaka kralı Odysseus'un eve dönüş yolculuğunu anlattığı *Odyseia*'da adalet temasının izlerine rastlamak mümkündür. Hikayenin merkezinde Odysseus'a yapılan haksızlık ve bunun düzeltilmesi vardır. Odysseus'un yokluğundan istifade, Ithaka'da eşinin kaderinden bihaber olan Penelopeia'ya talip olan ve sarayına çöreklenip onu rahatsız eden soylular için sıklıkla *hubris* terimi kullanılır (1.368, 4.627,

²⁶ Homeros'da kabile liderlerine ayrılan şeref ödülü veya ganimeti diye çevirebileceğimiz *geras* (çoğulu: *gerai*) önemli bir yer tutar. *Geras* herkesin görebileceği bir şekilde şerefün (*timē*) dışavurumudur. Her ikisi de soyluların grup içindeki değerini belirler. Bu açıdan elde ettikleri *geras*'dan mahrum edilmek hem Agamemnon hem Akhilleus için kabul edilemez bir durumdur; bkz. Taplin, *Homeric Soundings*, s. 60-2.

²⁷ Bkz. Balot, "Archaic Greece," s. 19.

15.329). Hikayenin sonunda bu taliplerin Odysseus'un elinden cezalarını bulması ilahi adaletin tecelli etmesi olarak anlaşılabilir.

Bu hikaye örgülerinin içinde hak ve hukuk vurgusunun yapıldığı bir dizi sahne geçer. Örneğin efsanevi Tepegözlerin (Kikloplar) hak (*dikai*) hukuk (*themistes*) bilmez bir vaziyette yaşadıklarından bahsedilir ve bunun adalete dayalı bir yaşam sürdüren insanlardan ne kadar farklı olduğu ima edilir (*Od.* 9.105-115, 213-15).²⁸ Benzer bir ifade *İlyada*'da Aka liderlerinden yaşlı Nestor tarafından kullanılır. Nestor Agamemnon ve Akhilleus arasındaki husumetin biran önce sonlandırılması gerektiğini vurgularken “klansız [*aphrētōr*], yasadışı [*athemistos*], ve ocaksız [*anestios*]” yaşayan birisinin ancak kardeş kavgası isteyen birisi olabileceği uyarısını yapar (9.63-4).²⁹

Dike ve *themis* terimlerinin Homeros'da hukuki bir adalet anlayışını kastederek bir şekilde kullanıldığını görürüz.³⁰ “Hüküm” veya “yargı” terimi ile karşılayabileceğimiz bu anlam adalet erdeminden ziyade hukuki bir adalet sürecine işaret eder ama verilecek kararın doğru olması gerektiğinin ahlaki bir boyutu olduğu da açıktır.³¹ Bu sahnelerin birinde *Odyseia*'da ölümler diyarı Hades'i ziyaret eden Odysseus kanun koyucu olarak bilinen efsanevi Girit kralı Minos'u elinde altından asası ile ölümler hakkında hüküm verirken (*themisteuō*) görür.³² Kimisi ayakta kimisi oturmuş Minos'un etrafına dolmuş ölümler Minos'un kendileri için vereceği “hükümleri” (*dikai*) beklemektedirler (11.568-70).³³

Benzer bir sahne *İlyada*'da Hephaistos'un Akhilleus için imal ettiği yeni kalkan üzerindeki barış içinde yaşayan şehrin tasvirinde karşımıza çıkar.³⁴ Bu tasvirde işlenmiş bir cinayet sonrasında biri maktulun ailesi diğeri katilin ailesinden iki kişi arasında çıkan bir anlaşmazlık söz konusudur. Yer davacı ile davalının aile üyeleri ve taraftarlarıyla dolu şehir meydanıdır (*agora*). Anlaşmazlığın sebebi pek pek net olmasa da kan parasına dair olduğu bellidir.

²⁸ Bkz. Harrison, *Themis*, s. 483-84.

²⁹ Bu sözü Aristoteles *Politika* adlı eserinde alıntılar (1253a5) ve hemen ardından *polis*'in sağladığı adalet düzeninine ihtiyaç duymadan yaşayacak kişinin ya insanüstü ya insandıışı olabileceğini belirtir (1253a27-9). Aristoteles'e verilen referanslar için standart Bekker numaraları kullanılmıştır.

³⁰ Bkz. Ostwald, “Ancient Greek Ideas of Law,” s. 676.

³¹ Bkz. Sullivan, *Psychological and Ethical Ideas*, 177-82.

³² Asa (*skēptron*) *themis*'i temsil eder; bkz. *İl.* 2.206 ve Finley, *World of Odysseus*, s. 104.

³³ Bkz. Farenga, *Citizen and Self*, s. 223-27; Gagarin, *Early Greek Law*, s. 33.

³⁴ Akhilleus'un kalkanının üzerinde savaşta olan ikinci bir şehrin tasviri de yer alır. Tanrılar arasında zanaatkâr ve özellikle demir ustası olarak bilinen Hephaistos bu yeni kalkan ve zırhı Akhilleus'un bir su tanrıçası olan annesi Thetis'in isteği üzerine imal eder zira Akhilleus'un ölümlü babası Peleus'dan kalma önceki kalkan ve zırhı Hektor'un eline geçmiştir. Bu Patroklos Akhilleus'a haber vermeden onun kalkan ve zırhını kuşanıp Truvalılara karşı savaşırken Hektor tarafından öldürülmesi üzerine gerçekleşir (*İl.* 18).

18 Homeros ve Hesiodos'da Adalet Kavramının Kökenleri ve Platon'a Yansımaları

Tasvirde arabulucu olarak başvuru şehrin ileri gelen ihtiyarlarının kutsal bir darenin içinde ellerinde hukuki otoritelerini yansıtan asalarla oturduklarından bahsedilir (18.490-508). Arabulucular birer birer ulaştıkları hükmü bildirecek ve doğru/düzgün “hükmü” (*dike*) verecek arabulucuya karşılığında yerde duran iki külçe altın ödül olarak verilecektir. Hangi hükmün doğru olduğuna ise davalı ve davacı ile beraber etraftaki kalabalık karar verecektir.³⁵

“Koymak,” “yerleştirmek,” ve “belirlemek” gibi anlamlara gelen *tithēmi* fiilinden türemiş *themis* terimi Arkaik dönem boyunca ilahi kaynaklı kadim töreyi ifade eder.³⁶ Çoğulu *themistes* ise “hüküm” veya “ferman” anlamına gelmektedir ve tanrıların kahinler veya krallar aracılığıyla beyan ettikleri iradeyi temsil eder.³⁷ Yabancı bir dilde veya kültürdeki birçok kavram gibi *themis*'in anlam zenginliğini tek bir terimle karşılanması zordur.³⁸

Homeros'da genellikle bir şey *themis*'e uygun veya aykırı diye bahsedilir ve bu durum o şeyin—ki bunlar özellikle dini ritüelleri ilgilendirir—meşruiyet zeminini oluşturur.³⁹ Bazı şeylerin yapılmaması icap eder zira *themis*'e aykırıdır. Örneğin yas tutan kişinin cenaze merasimi bitmeden yıkanmaması gerekir (*İl.* 23.44-5). Bu tarz kullanımda, yani bir şey *themis*'e uygun veya aykırı diye ifade edildiğinde, doğal yasa ile toplumsal yasa arasında bir ayırım yapılmadığını görürüz.⁴⁰ *Themis* kadınla erkeğin doğal birleşmesi için kullanıldığı gibi (*İl.* 9.256, 276, 19.177), yerleşik toplumsal normları da simgeler. Örneğin yabancı veya dilencilere yönelik misafirperverlik ilkesi (*xenia*) için (*İl.* 11.779, 14.55-8), veya *agora*'da serbest konuşma hakkı için (*İl.* 9.32-3) kullanıldığını görürüz.⁴¹

Hesiodos

³⁵ Bu sahnenin ayrıntılı tartışması için bkz. Farenga, *Citizen and Self*, s. 117-45; Gagarin, *Early Greek Law*, s. 26-33; Hammer, *Iliad as Politics*, s. 105-13.

³⁶ Bkz. Benveniste, *Indo-European Language and Society*, s. 379-84. Benzer bir etimolojik ilişkiyi Hint-Avrupa dillerinin çoğunda görmek mümkün: İngilizce'de “lay” (koymak) ile “law” (kanun) ve Almanca'da “setzen” (koymak) ile “Gesetz” (kanun) aynı kökten türemiştir.

³⁷ Bkz. Ostwald, “Ancient Greek Ideas of Law,” s. 675.

³⁸ *Themis*'in yedi farklı anlamı için bkz. Frisch, *Might and Right*, s. 46-7. Finley'e göre bu anlam zenginliğinden ötürü *themis*'e tek bir karşılık bulmak mümkün değildir. Buna karşın tarifini şöyle yapar: “Tanrıların hediyesi ve medeni yaşamın işareti, bazen âdet, uygun yöntem, toplumsal düzen, ve bazen de hak kavramını çağrıştırmadan sadece tanrıların iradesi (örneğin bir ilahi alamet ile açığa çıkan)”; bkz. *World of Odysseus*, s. 78.

³⁹ Ostwald, “Ancient Greek Ideas of Law,” s. 675.

⁴⁰ Arkaik dönemin *Apollo*'ya *İlahi* adlı bir eserinde ise insanın *themis*'i *hubris*'dir der. Bu paradoksal ifadede insanın doğası gereği *hubristik* davranış sergilemeye yatkın olduğu manası gizlidir. Bu konuda, bkz. Miller, *From Delos to Delphi*, s. 107.

⁴¹ Siyasi meclisin toplandığı *agora* ile *themis* ilişkisi önemlidir; bkz. Ostwald, “Ancient Greek Ideas of Law,” s. 675.

Homeros'dan sonra en önemli şair sayılan Hesiodos'un (M.Ö. yak. 8.-7. yy.) yaşadığı dönemde Helen coğrafyasında hızlı ve büyük değişimlerin yaşanmaktadır. Yunan Rönensansı diye adlandırılan bu dönemde hızlı nüfus artışı, teknolojik ilerlemeler, *polis* etrafında siyasi merkezileşme, ticaret ağında ve hacminde artış, alfabenin Fenikeliler'den alınarak geliştirilmesi ve böylelikle yazının yeniden canlandırılması, ve Akdeniz ve Karadeniz havzalarında kolonileşme faaliyetleri gibi bir dizi gelişmeler meydana gelmiştir. Bu gelişmelerin önemli bir neticesi kişi başına düşen toprak miktarının azalması ve bunun yol açtığı sosyo-ekonomik sıkıntılar ve siyasi çekişmeler olmuştur.⁴²

Bu sosyo-ekonomik ve siyasi değişikliklere şahit olan Hesiodos iki önemli esere imza atmıştır: *Theogonia* (Tanrıların Doğuşu) ve *Ergai kai Hemera* (İşler ve Günler).⁴³ Birincisi tanrıların ortaya çıkışını ve Zeus'un nasıl başa geçtiğini anlatır. Adalet kavramının bahsi *Theogonia*'da pek sık geçmesi de şiirin arka planında önemli bir yer tutar. Aşağıda bahsedeceğimiz üzere Uranos ve Kronos'un davranışları adaletsizliği çağırıştırır. Zeus'un babası Kronos'a başkaldırısı ise adaleti yeniden tesis etmek adına olduğu şeklinde bir yorumlamaya açıktır.⁴⁴

Yukarıda bahsettiğimiz tanrıça Themis'in bahsi çok geçmesi de Homeros ve Hesiodos'un aktardığı mitolojide önemli bir konumu olduğunu görürüz. Hesiodos'a göre Themis her şeyden önce var olan boşlukdan (Khaos) kendi başına ortaya çıkan Ge veya Gaia'nın kızıdır. Gaia'nın kendi kendine doğurduğu Gök Tanrısı Uranos ile birleşmesinden altı erkek Titan ve altı dişi Titan doğar. Bu dişi Titanlardan birisi Themis'dir.⁴⁵

Erkek Titanların altıncısı ve sonuncusu olan Kronos babası Uranos'un çocuklarına uyguladığı zulmü karşısında (zira kendisine tehdit oluşturmasınlar diye doğan çocuklarını Gaia'nın karnına geri tıkiyordu) Gaia'nın yardımıyla onu hadım eder ve iktidarı ele geçirir. Kronos'un kardeşi Rhea (Yer Tanrıçası) ile birleşmesinden üçüncü bir tanrıça nesli ortaya çıkar. Ancak Gaia ve Uranos'un kehanetlerine göre Kronos'un çocuklarından biri de onun tahtını ele

⁴² Bkz. Donlan, *Aristocratic Ideal*, s. 35-75; Pomeroy vd., *Brief History*, s. 53-73.

⁴³ Hesiodos'un eserlerine verilen referanslar satır numaralarını göstermektedir. Satır numarası belirtmek için başvurulan metinler şunlardır: *Hesiod: Theogony*, der. M. L. West (Oxford: Clarendon Press, 1966), ve *Hesiodi opera*, der. F. Solmsen (Oxford: Clarendon Press, 1970). Bu eserler için yer yer kullanılacak kısaltmalar şu şekildedir: *Theo.* ve *İş.*

⁴⁴ Bkz. Sullivan, *Psychological and Ethical Ideas*, 187-88.

⁴⁵ Eski Yunan mitolojisinde Themis'in seçeresi farklılık gösteririr. Homeros'da Themis Olympus tanrıçası olarak geçer; bkz. Ostwald, "Ancient Greek Ideas of Law," s. 674. Aiskhylos'un *Prometheus* (209-210) eserinde ise Gaia ile Themis özdeşleştirilir ve Prometheus'un annesi olduğundan bahsedilir.

geçirecektir. Gücünü kaybedeceği endişesiyle çocuklarını yutan Kronos'un elinden annesi Rhea'nın yardımıyla sadece Zeus kurtulur ve kehanete uygun bir şekilde babası Kronos'a başkaldırır. Diğer kardeşlerini Kronos'un midyesinden kurtaran Zeus onlarla beraber Titanlara savaş açar, onları yener, ve yerin dibine (Tartarus'a) sürgün eder. Themis bazı diğer Titanlarla bu savaşta Zeus'un yanında yer aldığı için ona dokunulmaz. Themis daha sonra Zeus'un (Metis'den sonra) ikinci eşi ve aynı zamanda kuvvetli sağduyusu ve kehanet gücü sayesinde bir nevi danışmanı (*paredros*) olur (886-900).⁴⁶

Sık sık Zeus'un yanı başında tasvir edilen Themis Zeus'un adaletle olan sıkı ilişkisini vurgular.⁴⁷ Bu özelliğinden ötürü Olympos'da tanrıları toplantıya çağırma ve bu toplantıya başkanlık etme vazifesi ona aittir (*İl.* 15.85-95, 20.4-6). Ayrıca *agora*'da karar almak için toplanan insanların toplantılarını da gözetir ve bu açıdan *polis* ve onun kalbi *agora* ile yakın bağı vardır (*Od.* 2.68-9).⁴⁸ Themis tanrılar aleminde istikrar, devamlılık, ve düzenin simgesidir. Kanun, adalet, misafirperverlik, ve kehanet gibi olguları temsil eden Themis'in Arkaik dönemden başlayarak Eski Yunan coğrafyasına kültü yayılmıştır. Atina'ya bağlı Rhamnous kasabasında Themis'e adanmış bir tapınak bulunmaktadır. Yakınında ise daha eskiye giden Nemesis'e adanmış bir başka tapınak vardır.⁴⁹ Ayrıca Themis'in Delphi'deki meşhur Apollo tapınağıyla da yakın bağı vardır.⁵⁰

Hesiodos'un namusuyla ekmeğini taştan çıkaran bir çiftçi hayatının idealize ettiği *İşler ve Günler* adlı didaktik eserinde yukarıda bahsedilen sosyo-ekonomik değişimlerin izleri daha belirgin hissedilir. Hesiodos bu eserinde adalet (*dike*) temasını yoğun bir şekilde işler ve adaletin insan ve ilahi boyutları ile beraber hukuki, siyasi, ve ahlaki boyutlarına da dikkat çeker.

İşler ve Günler'de Hesiodos kardeşi Perses tarafından uğradığı haksızlıktan yola çıkarak adaletin gerekliliğini vurgular. Hesiodos babalarından miras kalan toprağın payına düşeninden fazlasını isteyen kardeşini açgözlülük ile suçlar. Perses payına düşen toprakla yetinip, bu toprağı işleyerek alın teri ile geçimini sağlayacağına kısa yoldan zenginleşmeye çalışmaktadır. Perses ayrıca kardeşi Hesiodos ile düştüğü ihtilafı mahkemeye götürmüş ve davaya bakan yargıç-krallara rüşvet vererek kendi lehinde sonuçlandırmaya kalkışmıştır. Kardeşini bu tavrından vazgeçmeye çağırın Hesiodos eğer istiyorsa bu anlaşmazlığı adil bir çözüme kavuşturabileceklerini söyler (27-42).

⁴⁶ Themis'in *paredros* olarak tasviri sonraki şairlerde görülür. Bkz. Pindar, *Olympian* 8.22, 13.5-10, ve *Isthmian* 30-46.

⁴⁷ Arkaik dönem eserlerinden *Zeus'a İlahi*'de Themis Zeus'un yanibaşında onunla istişare halinde tasvir edilir; bkz. Rayor, *Homeric Hymns*, s. 96.

⁴⁸ Bu konuda bkz. Harrison, *Themis*, s. 482-85.

⁴⁹ Bkz. Smith, *Polis and Personification*, s. 41-9.

⁵⁰ Aiskhylos'a ait *Eumenides* adlı eserin giriş kısmında Themis için Gaia'dan sonra Delphi kehanetinin ikinci hamisi diye bahsedilir.

Hesiodos bu eserinde Themis'in Zeus'dan olan çocukları Hora'lar (Mevsimler) ve Moira'lardan (Yazgılar) da bahseder.⁵¹ Mevsimleri temsil eden Hora'lar mevsimlerin düzenli aralıklarla gelmesini sağlarken, kaderi temsil eden Moira'lar ise doğum ve ölüm noktaları arasındaki insan yaşamını düzenlerler ve insanlara değiştirilmesi mümkün olmayan iyi veya kötü yazgılarını dağıtırlar.

Üç Moira'lardan biri ömür ipliğini örür, diğeri ölçer, ve üçüncüsü de keser. Her yeni doğana verilir bu iplik. *Meiromai* (payını almak) fiilinden türemiş *moira* sözcüğü "payına düşen," "kısmet," "nasip" anlamına gelir.⁵² Bu pay dağıtımının insanlarca anlaşılabilir bir kıstası yoktur. Bu açıdan kimin neyi "hak" edip etmediği belli değildir. Ölümlülerin kimi mutlu, kimi mutsuz bir yaşam sürecektir. Bir kişinin makus talihinin sebebi ne bilenebilir, ne sorgulanabilir, ne de değiştirilebilir. Tanrıların bile Moira'lar karşısında elleri kolları bağlıdır. Moira'lar için "zaruret" ile "hak edilen" aynı şeydir.⁵³ Moira'lar ayrıca Gaia ve Uranos'dan doğma öç perileri Erinys'lerle de yakın temas halindedirler.⁵⁴

Üç Hora'lardan birisi hak, doğruluk, ve adaleti temsil eden *Dike*, bir diğeri *Eirene* (barış), ve üçüncüsü de *Eunomia*'dır (iyi düzen). Hesiodos'da Hora'ların mevsimlerin düzenli döngüsünü sağlamaları ile toplum düzenini sağlamaları arasında bir ilişki olduğu düşünülebilir. Hesiodos hem doğal hem de toplumsal düzenin birbirine paralel olduğunu ve adaleti gözetenlerin hasatlarının iyi hava şartları sayesinde bereketli olacağını, adaletsiz davrananların ise aksi bir durumla karşılaşacaklarından bahseder. Adaletsiz davranan bir insanın cezasını veba, kıtlık gibi musibetlere maruz kalarak bütün bir şehir çeker (240-41, 260-62), bazen de onun soyundan gelenler (283-84). Adaletten ayrılmayanlara ise Zeus'un bolluk bahşedeceğini müjdeler.⁵⁵

Yalan ve dolanın baş düşmanı *Dike*'nin en önemli vazifesi Zeus'un haberciliğini yapmaktır. Yeryüzüne insanların arasına karışıp işledikleri suçları veya yaptıkları hatalı davranışları Zeus'a cezalandırması için rapor eder. Ayrıca adaletten sorumlu olanların aldığı haksız kararların da cezasız kalmamasını sağlar. Onun da yeri Zeus'un tahtının hemen yanı başıdır. Eski Yunan'da muhtelif objelerin üzerinde *Dike* adaletsizliği temsil eden olan *Adikia*'yı döverken resmedilmiştir. Antik dönem seyyahı Pausanias M.Ö. 6. yüzyıl döneminden bir tahta sandığın üzerindeki figürleri şöyle tasvir eder: "Güzel bir

⁵¹ Hesiodos *Theogonia* eserinin başlarında (217-22) Moira'lar için Gece'nin (Nyx) çocukları, sonlarına doğru ise (901-06) Themis ve Zeus'un çocukları der. Platon'un *Politeia*'sında (617c) ise Moira'lardan Ananke'nin (Zorunluluk) çocukları diye bahsedilir.

⁵² Greene, *Moirai*, s. 401-2 ve appendix 4.

⁵³ Cornford, *From Religion to Philosophy*, s. 12-39.

⁵⁴ Dodds, *Greeks and the Irrational*, s. 6-8.

⁵⁵ Sullivan, *Psychological and Ethical Ideas*, 190.

22 Homeros ve Hesiodos'da Adalet Kavramının Kökenleri ve Platon'a Yansımaları

kadın çirkin bir kadını cezalandırıyor, bir eliyle boğazını sıkarken diğer eliyle kafasına asayla vuruyor. *Adikia*'ya karşı bu muameleyi yapan *Dike*'dir."⁵⁶

İşler ve Günler'in önemli bir bölümünde *dike*'nin ahlaki manada kullanıldığına şahit oluruz. Hesiodos'a göre dünyanın varoluşundan beri Zeus her biri öncekinden daha yozlaşmış beş insan ırkı yaratmıştır. Sırasıyla altın, gümüş, bronz, ve kahramanlar neslinin ardından gelen beşinci ve son sıradaki demir nesli için yaşam koşulları iyice çetin ve çileli bir hal almıştır (106-173). Hesiodos bu dönemde doğmuş olmasına hayıflanır ve Zeus'un bu nesli de gelecekte ortadan kaldıracığı uyarısını yapar. Bunun adaletin hiçe sayıldığı, ahlaki yozlaşmanın ayyuka çıktığı, ayıp hissinin (*aidos*) kaybolduğu, *hubris*'in hüküm sürdüğü, ve tekdire (*nemesis*) değer verilmediği bir vakit gerçekleşeceğini bildirir ve bu kaçınılmaz sonu geciktirmenin yolu olarak insanların adalete sığınmaları gerektiğini salık verir (174-201).⁵⁷

Hesiodos bu bölümün hemen akabinde bir atmaca ile bülbül arasında geçen bir fabl anlatır (207-211).⁵⁸ Atmaca bülbülü yakalamış yuvasına doğru uçururken atmaccanın pençeleri arasında kıvranan bülbül atmaccaya kendisine merhamet göstermesi için yalvarır. Atmaccanın yanıtı umarsız ve acımasızca olur: "Seni budala! Neden feryat figan edersin? Senden daha kuvvetli birine tutsak düştün. Her ne kadar güzel sesli olsan da, ben nereye götürürsem oraya gideceksin. Seni ister yem ederim, istersem serbest bırakırım. Kendinden daha güçlüye aptalca karşı koyan sadece mağlup olmakla kalmaz aynı zamanda acı çeker ve kepaze olur." Kıssadan hisse: güçsüzün güçlünün iradesine boyun eğmekten başka bir çaresi yoktur.⁵⁹

Ancak Hesiodos Zeus'un güce dayalı böyle bir ilişkiyi insan yaşamı için tasvip etmediğini hatırlatır. İnsanları ve özellikle gücü elinde bulunduranları adaletten ayrılmamaya ve şiddetten (*hubris*) uzak durmaya çağırır ve güçlünün sözü geçtiği ve haklı sayıldığı "orman kanunun" insanlara uygun olmadığını altını çizer (202-285). Buna riayet etmeyenlerin insanlar arasında dolaşan sayısız ölümsüz habercisi sayesinde herşeyi gören Zeus'un gazabına uğrayacağı uyarısını yapar (237-47). Bu habercilerden biri de yukarıda bahsettiğimiz gibi insanların kötü niyetlerini dahi okuyabilen *Dike*'dir.

⁵⁶ Snodgrass, "Pausanias," s. 138. Ayrıca bkz. Smith, *Polis and Personification*, s. 14-5.

⁵⁷ *Nemesis* öç, intikam, ceza anlamına geldiği gibi haksızlık karşısında duyulan haklı öfke anlamı da vardır. Aristoteles *nemesis*'i başkalarının hak etmedikleri iyi talih karşısında duyulan öfke olarak tanımlar; bkz. *Eudemos'a Etik* 1233b16-1233b26, *Nikomakhos'a Etik* 1108a35-1108b6 ve *Retorik* 1386b8-1387b21.

⁵⁸ Fabl türünün ilk örneği olan bu fablın ayrıntılı tartışması için, bkz. Spariosu, *God of Many Names*, s. 1-56; van Dijk, *Ainoi, Logoi, Mythoi*, s. 141-44.

⁵⁹ Thucydides'in Peloponnesos Savaşını anlattığı eserinde Atinalı elçiler ile Melos adası halkı arasında geçen Melian Diyaloğu'nda Atinalı elçiler de benzer bir görüşü dile getirirler; bkz. *Landmark Thucydides*, s. 351-57.

Homeros ve Hesiodos Karşılaştırması

Eski Yunan medeniyetinde M.Ö. 8. ve 7. yüzyıllarda ortaya çıkan adalet anlayışını özetleyecek olursak şu tespitleri yapabiliriz. Homeros ve Hesiodos'un eserlerinde *themis* ve *dike* terimleri ile ifade edilen adalet olgusu bu terimlerin ilahi kişileştirmeleri olan Themis ve Dike tanrıçaları ile bağlantılı bir şekilde tasavvur edilir. Tanrı(ça)lar adaletin garantörü ve adaletsizliğin caydırıcısı konumundadır. Hem *themis*, hem de *dike* toplum ve doğa arasında keskin bir ayırım yapmaksızın olması gereken normu işaret eder. Ancak Homeros'dan Hesiodos'a geçişte adalet olgusunun kavramsal içeriğinin arttığını ve zenginleştiğine de tanık oluruz. *Polis*'in şekillenme sürecinde meydana gelen siyasi gelişmelere paralel olarak bu zenginleşen içerik Klasik dönem filozofları Platon ve Aristoteles'de daha da belirgin bir hal alacaktır.

Aralarında büyük bir zaman farkı olmasa da adalet anlayışının Homeros ve Hesiodos'un eserlerinde farklı yansımaları söz konusudur. *İlyada*'da geleneğin temsilcisi *themis* terimi daha sık kullanılırken, *Odysseia* ve Hesiodos'da *dike* ön plana çıkar. Ancak bu iki kavram da birbiriyle uyumlu bir şekilde kullanılır. Her ikisinin de kadim zamandan beri varolduğuna ve değişmeden varolmaya devam edeceğine inanılır. Buna karşın *themis* Zeus'un sağladığı toplumsal düzen ve devamlılığı vurgularken, *dike* bireyin toplum içinde hak ettiği veya talep ettiği konumunu ilgilendirir.⁶⁰ *Dike* ilahi düzeni temsil eden *themis*'in insanlarca bir dava veya olaya dürüst ve akıllıca uygulanması sonucu tecelli eder.⁶¹

Adalet anlayışı açısından Homeros ile Hesiodos arasındaki farklar bu iki şairin temsil ettikleri dönemlerin sosyo-ekonomik dinamikleri ile açıklanabilir. Homeros agonistik mücadeleye önem veren savaşçı bir toplumun değerlerini yansıtır. Homeros'un tasvir ettiği dünyada adalet olgusu (*themis*) bir taraftan medeni dünya ile Kikloplar gibi yaban dünya arasındaki ayrımı belirlerken, diğer taraftan *hubris* karşıtı bir tavrı vurgular. *Dike* ise genellikle hukuki bir uzlaşma arayışını temsil eder. Adalet Hesiodos'da vurgulandığı gibi güçsüzün

⁶⁰ Ostwald, "Ancient Greek Ideas of Law," s. 674-77.

⁶¹ Bkz. Myres, *Political Ideas*, s. 180-83. *Themis* ile *dike* arasındaki kavramsal farka dair akademik tartışmalar mevcuttur. Bir görüşe göre *themis*'in kapsama alanının daha dardır ve klan içi adalete, *dike* ise klanlar arası adalete tekabül eder; bkz. Benveniste, *Indo-European Language and Society*, s. 99-110. Daha Kabul gören bir diğer görüşe göre ise eldeki metinler böyle bir ayırımın varlığını desteklemez; bkz. Frisch, *Might and Right*, s. 37-49; Harrison, *Themis*, s. 484-85; Rudhardt, *Thémis et les Horai*, s. 15-9.

24 Homeros ve Hesiodos'da Adalet Kavramının Kökenleri ve Platon'a Yansımaları

güçlünün zulmüne veya sömürüsüne karşı korunmasından ziyade eşit statüdekiler arasında cereyan eder.⁶²

Bu dönemin edebiyatını yakından incelemiş Nietzsche adalet anlayışının soylular tabakasının içinden çıktığını iddia eder. Nietzsche'ye göre adalet ihtilafa düşmüş ve statüleri birbirlerine denk olan soyluların (güçlülerin) uzlaşmaya varmak için iyi niyet göstermelerinden doğmuştur. Bununla beraber güçsüzler yani sıradan insanlar arasında anlaşmazlık çıkması durumunda soyluların onları uzlaşmaya zorlamaları da adalet kapsamında düşünülebilir.⁶³

Hesiodos ise sosyo-ekonomik değişimin hızlandığı bir dönemde daha çok toprağına bağlı köylü ve çiftçi sınıfının bakış açısını yansıtır.⁶⁴ *İşler ve Günler* eseri alın teri ve namusuyla çalışan bir kişinin tanrılar tarafından eninde sonunda mükafatına kavuşacağını müjdelir. Ancak bu müjdenin arkasında güçlünün güçsüzü ezdiği bir dünyanın farkındalığı yatmaktadır. Bu eserde geçen "atmaca ile bülbül" fablı dolaylı olarak Homerik kahramanların kaba güce dayalı savaşçı kültürünün bir eleştirisi olarak da düşünülebilir. Ayrıca Hesiodos bu fablda ve eserin genelinde didaktik bir dil kullanarak şekillenmekte olan *polis* ile köprü kurar.⁶⁵ Bu açıdan Arkaik dönemde kendinden sonra gelecek Solon ve Theognis gibi isimlerin *polis* merkezli adalet anlayışlarının habercisi olur.⁶⁶

Hubris terimi adaletsizlik kavramını ifade etmek için her iki şairce de sıklıkla alışlagelmiş usullere aykırı düşen eylemler için kullanılır. Ancak neyin usule aykırı sayıldığı sorusunun cevabı yukarda bahsettiğimiz sosyo-ekonomik dinamiklerden ötürü farklılık gösterir. Homeros'da *hubris* ganimet paylaşımında Akhilleus'un Agamemnon tarafından aşağılamaya maruz kalması olarak karşımıza çıkar. Şerefin herşey sayıldığı bir toplumda bu davranış özellikle denkler arasında adaletsizliğin başlıca şeklidir. Bu olayın Akhilleus'un iddia ettiği gibi Agamemnon'un açgözlülüğünden kaynaklanması ise Hesiodos'un kardeşi Perses'e ve ona arka çıkan güçlülere yönelik şikayetine benzemektedir. İki durumda da mesele grup içi paylaşımında hak edilen ile payına düşen arasında hissedilen dengesizliktir.⁶⁷

Platon'un Şairlerle Hesaplaşması ve Adalet Kavramı

⁶² Bkz. Finley, *World of Odysseus*, s. 102.

⁶³ Bkz. Nietzsche, *On the Genealogy of Morality*, İkinci Deneme, Bölüm 8. Nietzsche *Human, All Too Human* adlı eserinin "Adaletin Menşesi" adlı paragrafında (Cilt I, Bölüm 2, Paragraf 92), adaletin denkler arasında ortaya çıktığı tezini yineler ve bunu Thucydides'in aktardığı Melian Diyalogunda göstermiş olduğunu belirtir.

⁶⁴ Bkz. Pomeroy vd., *Brief History*, s. 49-51, 71-3; Vernant, *Myth and Thought*, s. 48-50.

⁶⁵ Bkz. Clay, *Hesiod's Cosmos*, s. 42-3.

⁶⁶ Bkz. Irwin, *Solon and Early Greek Poetry*, s. 155-98.

⁶⁷ Bkz. Balot, "Archaic Greece," s. 30.

Arkaik dönem uzmanları *themis* kavramının zamanla kaybolduğunu ve *dike*'nin de anlam daralması yaşayarak bireysel davalar için kullanılmaya başlandığı konusunda uzlaşmışlardır.⁶⁸ Bunların yerini zamanla *dikaion* (hak), *dikaios* (adil), ve *dikaiosynē* (adalet) gibi terimler alır.⁶⁹ Nitekim Platon'un eserlerinde adalet kavramı *dike*'den türemiş ve adaleti bir erdem (*aretē*) olarak vurgulayan *dikaiosynē* ve bu erdemi temsil eden adil insan anlamında *dikaios* terimleri üzerinden ele alınmıştır.⁷⁰ Bu sebeple Eric Havelock'a göre, Eski Yunan düşüncesinde ahlaki anlamda adalet kavramı gerçek anlamda Platon ile başlar.⁷¹

Platon adalet temasına birçok eserinde değinse de *Politeia* (Devlet) adlı diyalogu bu temayı merkezine alır. Bu yüzden antik dönemden günümüze "adalet üzerine" veya daha doğru bir ifadeyle "adil olan üzerine" (*peri dikaiou*) alt başlığı ile ulaşılmıştır.⁷² Adalet erdeminin kapsamlı bir şekilde ele alındığı bu diyalog aynı zamanda Homeros ve Hesiodos ikilisi nezdinde şiiri yargılar.⁷³ Bunun başlıca sebebi Platon'un her iki şairi de adalet öğretileri başta olmak üzere insan ilişkilerini ve tanrıları temsil etme biçimleri açısından sakıncalı bulmasıdır. Platon'un adalet anlayışını onun şiir türüne karşı yürüttüğü bu davayı irdelemeden anlamak mümkün değildir.⁷⁴

On kitaptan oluşan *Politeia*'nın ilk kitabı Sokrates'in alışılagelmiş sorgulama yönteminin (*elenchos*) iyi bir örneğidir. Sokrates soru cevap şeklinde yürüttüğü sohbette diğer konuşmacılar tarafından öne sürülen farklı adalet

⁶⁸ Ostwald, "Ancient Greek Ideas of Law," s. 679.

⁶⁹ *Dikaiosynē* terimini ilk kullanan Megara'lı lirik şair Theognis (M.Ö. 544-480) olur. Bu ve *dikaios* terimi şiirlerinde önemli bir yer tutar. Theognis erdem sahibi olmanın servet sahibi olmaktan daha iyi olduğunu ve erdemli olmak ile adaletin (*dikaiosyne*) aynı şey olduğunu söyler; bkz. Donlan, *Aristocratic Ideal*, s. 94-5.

⁷⁰ *Politeia*'da *themis* terimi geleneksel düzene yapılan göndermelerde birkaç defa geçer. Örneğin, bkz. 398a6, 417a3, 422d3, 480a10. *Dike* ise genellikle Sokrates karakteri dışındaki konuşmacılar tarafından Homeros ve Hesiodos'da geçtiği anlamda kullanılmıştır; bkz. Havelock, *Greek Concept of Justice*, s. 309-11.

⁷¹ Bkz. a.g.e., s. 312-14.

⁷² Ancak "adalet" teması tek başına bu eserin bütününe yansıtılmaz. Örneğin Rousseau *Politeia*'yı siyasi içerikli değil, eğitim üzerine yazılmış bir eser olarak yorumlar; bkz. Rousseau, *Emile*, s. 40. Rousseau'nun bu yorumundan bu diyalogu ütopyik bir devlet arayışı olarak okumadığı sonucunu çıkarabiliriz.

⁷³ Sözkonusu olan sadece nazım değil aynı zamanda bugün edebiyat dediğimiz kurgusal nesirdir. Platon'un şiir eleştirisi *Sokrates'in Savunması* (22a-c) ve *Ion* adlı diyaloglarında da bulunabilir. Platon'un *Protagoras* adlı eserinde sofist Protagoras entelektüel öncelleri arasında Homeros, Hesiodos, ve Simonides'in ismini sayar (317d3-9). Şairler ile sofistler arasında kurulan bu entelektüel bağ dikkate alındığında Sokrates'in *Politeia*'da geliştirdiği eleştirilerin sofistler için de geçerli olabileceğini düşünebiliriz. Nitekim bu diyalogda da Sokrates Hesiodos için sofist imalarında bulunur; bkz. 466b4-c3, 600d5-e2.

⁷⁴ Sokrates'in şairlere açtığı bu "davanın" arka planını Sokrates'in Atinalılarca yargılanması oluşturur. Bkz. Bloom, "Interpretive Essay," s. 307, 426-27.

tanımlarının yetersizliğini ortaya koyar.⁷⁵ İlk adalet tanımını Sokrates'in bir sorusu üzerine sohbeteye dahil olan ev sahibi yaşlı Kephalos'dan gelir. Daha doğrusu bu tanımı Sokrates Kephalos'a anlattığı hayat tecrübesinden kendisi çıkartır (330d-331b). Tecrübesini mitos (*muthos*) ve şair Pindar (M.Ö. 518-438) üzerinden dile getiren Kephalos'un geleneği temsil ettiğini anlarız (330d7-8, 331a1-10). Ayrıca sahip olduğu servete ve buna verdiği önem dikkate alınacak olursa Kephalos'un sekizinci kitapta karşımıza çıkacak oligarşik karaktere tekabül ettiği söylenebilir (554a-555a).⁷⁶ Kephalos'un anlattıklarından Sokrates adaleti insanın aldığı şeyi geri vermesi ve dürüst olmak şeklinde formüle eder (331c). Sokrates bu tanımın yetersizliğine dikkat çekmesi üzerine Kephalos konuyu fazla uzatmadan ibadet etmesi gerektiği bahanesiyle sohbetten ayrılır.

Onun yerini alan oğlu Polemarkhos babasının tarifine destek çıkar ve adaletin bir başka meşhur Yunan şairi Simonides'in (M.Ö. 550-460) dediği gibi "herkese borçlu olunanı vermek" olduğunu ileri sürer (331e3-4). Burada parantez açarak Polemarkhos isminin *polemos* (savaş) ve *archos* (kumandan) sözcüklerinden oluştuğunu belirtelim. Polemarkhos diyalogun en başında ortaya çıkar ve Sokrates'i dini bir şöleni izlemek için ziyaret ettiği Pire'de "zorla" alıkoyar (327c). Pire Atina'nın liman kasabası ve aynı zamanda oligarşi karşıtı demokrasi destekçilerinin kalesi konumundadır. Bilindiği gibi Sokrates demokrasi rejiminin hüküm sürdüğü dönemde Atinalılarca ölüme mahkum edilmiştir. Polemarkhos'un sergilediği davranışlar, Pire ile olan bağı, ve sohbette ortaya attığı fikirler dikkate alındığında yine sekizinci kitapta bahsedilecek olan "demokratik" kişiliği temsil ettiği sonucu çıkarılabilir.⁷⁷

⁷⁵ Sokrates *elenchos* metodunu genellikle "çok bilmiş" veya "bilmediğinin ayırında olmayan" muhataplarını susturmak veya düşündürmek için kullanır. *Elenchos* için, bkz. Scott, *Does Socrates Have a Method?* Sokrates'in birinci kitapta öne sürülen adalet tanımlarını çürütüp tamamen reddettiğini söylemek pek doğru olmaz zira sohbetin ilerleyen kısımlarında bunların herbiri bir şekilde kurdukları en iyi rejime dahil olacaktır; bkz. Bloom, "Interpretive Essay," s. 315; Strauss, "On Plato's Republic," s. 68, 73.

⁷⁶ Bkz. Strauss, "On Plato's Republic," 74.

⁷⁷ Bkz. Strauss, a.y. Platon diyaloglarının doğru anlaşılması bu ve benzeri bir çok dramatik simgenin dikkate alınması ile mümkün olabilir. Bunları edebi "süs" olarak algılamak ve diyalogun baş konuşmacısını Platon'un görüşlerini dillendiren karakter olduğu varsayımıyla diyaloglara yaklaşmak bizi yanlış yorumlamalara götürür. Bu "dogmatik" okuma metodu ve bununla bağlantılı 19. yüzyılda ortaya çıkmış Platon'a "evreci" (*developmentalist*) yaklaşım Batıda artık büyük ölçüde tedavülde kalmıştır. Günümüzde Platon diyaloglarının dramatik özelliklerinin önemine dikkat çeken yorumcuların "diyalektik" veya "dramatik" diye niteleyebileceğimiz okuma metodu kabul görmeye başlamıştır. Bu yaklaşımın tatbikçileri arasında Leo Strauss, Jacob Klein, Allan Bloom, Stanley Rosen, ve Seth Benardete gibi isimler sayılabilir. "Dogmatik" ve "evreci" metodun eleştirisi ve "diyalektik" metodun tartışması için, bkz. Bensen Cain, *Socratic Method*; Klein, *Commentary on Plato's Meno*, s. 3-31; Press, *Who Speaks for Plato*.

Şairlere dayandırdığı adalet tanımından Sokrates’in yine tatmin olmaması üzerine, Polemarkhos bu tanımlı geliştirerek “dostlara yarar, düşmanlara zarar vermek” şeklinde yeniden formüle eder (332d5-6). Polemarkhos’un şairlerin otoritesine sığındığını gören Sokrates Simonides’in şairlere özgü bir şekilde muammalı konuşmuş olduğunu belirtir ve kastettiğinin “herhese hakettiğini [prosēkon] vermektir” olması gerektiğini söyler (332b9-c3).⁷⁸ Sokrates’in Simonides’e yönelik bu üstü kapalı eleştirisi sohbetin ilerleyen safhalarında Sokrates’in şiirle olan münakaşasına işaret eder. Ayrıca Sokrates Polemarkhos ile konuşurken Homeros ve Simonides gibi şairlerin adalet öğretilerinin menfi etkisini açıkça dile getirir (334a-b).⁷⁹ Sokrates’in Polemarkhos’un ortaya attığı adalet tanımından tatmin olmamasının ayrıntılarına girmeden iki noktayı belirtelim. Birincisi, bu tanım kimin dost kimin düşman olduğunu ayırt edebilme bilgisine dayanıyor ancak tanım bunun farkında değil. İkincisi, bu davranış düsturu doğru uygulanması halinde bile adaletin gerektirdiği bir şey olabilir ancak adaletin kendisi değildir.

Bunun ardından boşa çıkacak bir üçüncü tanım sofist Thrasymakhos’dan gelir.⁸⁰ Adaleti “güçlünün çıkarına gelen” diye tanımlayan Thrasymakhos da uzun soluklu bir mücadele sonunda Sokrates’in sorgulaması karşısında tutunamaz ve susmak zorunda kalır. Thrasymakhos “evcilleşerek” sohbetin ilerleyen kısımlarında Sokrates’in yani felsefenin mütefiği haline gelir (498c9-d4).⁸¹ Birinci kitap Sokrates’in adaleti tarif etme çabalarının sonuçsuz kaldığını (*aporia*) hatırlatması ile sona erer (354b-c).⁸²

Bu aşamada yine fazla ayrıntıya girmeden *Politeia*’daki adalet tartışmasına dair şu noktayı belirtmekte fayda var. Yukarıda bahsettiğim “dogmatik” okuma metodu ile Platon’un şiir ve mitos ile olan ilişkisini dikkate almadan “adalet” kavramına yaklaşım yetersiz kalacaktır.⁸³ Bu metodu kullananlar birinci kitaptaki tartışmanın ardından ikinci kitabın başında Glaukon ve Adeimantos kardeşler tarafından yapılan adaletsizliğe “övgüye” değinip

⁷⁸ Strauss özellikle Polemarkhos’un Sokrates’in müdahalesiyle geliştirilmiş adalet tarifinin *Politeia*’nın geri kalan kısmında tamamen korunarak dahil edileceğini belirtir. Strauss’un bundan kastı kurulan en iyi rejimde muhafız sınıfının kendi halkına karşı uysal ve ortak menfaati gözetici bir şekilde davranması, düşmanlara karşı ise acımasız olabilmesidir (375b-376c); bkz. “On Plato’s Republic,” s. 73.

⁷⁹ Sokrates’in Polemarkhos karşısında uyguladığı yöntemin kapsamlı tartışması için, bkz. Bensen Cain, *Socratic Method*, s. 75-86.

⁸⁰ Bilindiği gibi sofistler M.Ö. 5. yüzyılda yaygınlaşmış, Sokrates ve Platon ikilisinin entellektüel rakipleridir.

⁸¹ Bkz. Strauss, “On Plato’s Republic,” s. 74, 123-24; Bloom, “Interpretive Essay,” 331.

⁸² Birinci kitaptaki adalet tartışmasının detaylı incelemesi için, bkz. Lycos, *Plato on Justice*; Stauffer, *Plato’s Introduction*.

⁸³ Bkz. dipnot 77.

süratle dördüncü kitapta Sokrates'in ağzından çıkan "herkesin kendine işine bakması" şeklindeki adalet tarifine ulaşırlar (433a-e).⁸⁴

Tartışmaya açık olduğunu kendisinin de yer yer ima ettiği bu tanımı, Sokrates rejim ve ruh arasında yaptığı benzetmeye dayandırır (368e-369a).⁸⁵ Bu benzetmeye göre insan ruhu akıl (*logos*), gazap (*thumos*), ve heves (*epithumia*) gibi işlevleri olan üç parçadan oluşur (439d-e).⁸⁶ Her insan hayatını bu üç işlevden birinin güdümünde geçirir ve karakteri buna göre şekillenir. Dolayısıyla insanlar bu üç işleve tekabül eden hedeflerin peşinde giden hikmet, zafer, ve kazanç sevdalıları olarak sınıflandırılabilir (580d-581a).

Benzer bir şekilde herhangi bir siyasi rejimde yöneticiler, savaşçılar, ve para kazananlar olmak üzere üç sınıf bulunur. İyi bir rejim ancak aklın baskın çıktığı kişilerin yönetimde olması ile mümkün olabilir. Akla dayanan yönetici sınıf hikmet erdemini (*sophia*) hayata geçirir (428a-429a). Savaşçı sınıf ise işini doğru bir şekilde yapması durumunda cesaret erdemini (*andreia*) tecessüm eder (429a-430c). Buna karşın çiftçi, esnaf, ve tüccarları kapsayan para kazancılar yaptıkları işi iyi de yapsalar kendi başlarına bir erdemi temsil etmezler. Ancak yönetim haklarını aklın üstünlüğünden alan yönetici sınıfın önderliğini diğer iki sınıfın meşru görmesi rejimin genelinde itidal (*sophrosunē*) sağlar (430d-432a).

Adalet erdemi (*dikaosunē*) ise itidal gibi rejimin bütününe ilgilendirir. Tüm bu sınıfların kendi işleri ile uğraşarak birbirlerinin işine karışmamaları ve uyum içinde hareket etmeleri adaleti sağlar (432b-433e). Dördüncü kitabın geri kalan kısmında Sokrates bu erdemleri insan ruhuna uyarlar (435b). Benzer bir şekilde aklını geliştirmiş birey hikmet sahibi olurken, aklın kontrolüne giren gazap kişiyi cesaret sahibi kılar (439d-441c). İtidal aklın önderliğinin gazap ve heves tarafından kabulüne (441e-442d), adalet ise ruhun üç parçası arasında kurulacak ahenge karşılık gelir (442d-444a). Ruhunda ahengi sağlamış bir kişi adalet erdemine sahip olur ve adil bir kişiden beklenen şekilde davranır. Toplumda yaygın olarak adaletsizlik olarak addedilen hırsızlık, ihanet, borcunu ödememe gibi davranışları sergilemez veya sergilemeyi aklına bile getirmez (442e4-443b6).

Dördüncü kitabın sonuna gelindiğinde Sokrates Glaukon ve Adeimantus tarafından talep edilen adalet tanımını yapmıştır. Ancak bu aşamada diyalogun daha yarısına bile gelinmemiştir. Önümüzde daha altı kitaplık bölüm vardır. Geri kalan kısımların adalet tartışmasına yansımaları olmayacağını düşünmek Sokrates'in ileride bahsedeceği "diyalektik metodunu" hiçe saymak olur

⁸⁴ Bunun bir örneği için, bkz. Topakkaya, "Adalet Kavramı," s. 30-1.

⁸⁵ Sokrates'in imaları için, bkz. 435c-d, 611b-612a.

⁸⁶ İslam felsefesinde *thumos ghadab* (gazap), *epithumia* ise *heva* (heves), *shahwa* (şehvet), veya *shawq* (şevk) olarak geçer.

(533c7).⁸⁷ Sokrates'in aradıkları adaletin karanlık içinde olduğunu söylemesi (432c7-8), ve sonrasında ortaya konan tarifi hakikati tamamen yansıtmaktan uzak olduğunu ima etmesine de dikkat edilmelidir (444a).⁸⁸

Kitabın geri kalanı ile bu aşamaya kadar ki adalet tartışması arasındaki bağlantıyı kurabilmek için Sokrates'in adaleti *dunamis* (güç, kapasite) (433d9, 443b5) veya *hexis* (443e6) olarak nitelediğini gözden kaçırmamak gerekir.⁸⁹ Bu Polemarkhos'un gözden kaçırdığı unsurdur. Bu kapasite insanda veya toplumda doğuştan veya kendiliğinden ortaya çıkamayacağına göre tek çare eğitimidir. Ancak bu bile adaletin genele özgü bir şekilde gerçekleşmesine yeterli değildir.

Adalet erdemi sadece filozoflar arasında gerçek anlamda kendine yer bulabilir. Filozoflar sayesinde de olsa olsa bir kopyası en iyi rejimin genelinde tesis edilebilir.⁹⁰ Sokrates'in bireye özgü adaleti adaletin kaynağı (*archē*) ve kalıbı (*tupos*), rejime özgü adaleti ise bunun bir gölgesi (*eidōlon*) olarak niteler (443c1, 443c4).⁹¹ Adil insan adaletin tecellisi veya ona en yakın olandır (472b7-c2).⁹² Bu durumda bu kapasiteye ulaşacak filozofların eğitimi daha bir önem kazanmaktadır. Eğitimin merkezinde adaletten de önce gelen İyi'nin *idea'sı* yer alır (504d, 505a). Bu bilinmeden adil olan da yeterince anlaşılabilir (506a4-7).⁹³

Şiir, mitos, ve dolayısıyla Homeros ve Hesiodos'un sansürü ve sonra da rehabilitasyonu bu eğitimde önemli bir rol oynayacaktır. Sokrates bu eğitimin bir örneğini eserin geri kalan kısmında Glaukon ve Adeimantus üzerinde uygulamaya koyar. Farklı mizaçlara sahip bu iki kardeşin ortak yanı filozof olmamalarıdır.⁹⁴ Bu durum açık gibi gözükse de Sokrates'in sohbetle söylediklerinin doğru anlaşılması bu gerçeği dikkate almayı gerektirir. Yani Sokrates bu sohbeti Platon'un başka diyaloglarında aktarılan diğer filozoflarla

⁸⁷ Bkz. Strauss, "On Plato's Republic," s. 105; Craig, *War Lover*, s. 171.

⁸⁸ Bkz. Strauss, a.g.e., s. 108; Craig, a.y.

⁸⁹ Eski Yunan tıbbında önemli bir terim olan *dunamis* Platon tarafından felsefi düşünceye uyarlanmıştır; bkz. Naddaf, *Greek Concept of Nature*, 27-8. Sokrates'in dördüncü kitabın sonunda sağlık ile adalet arasında kurduğu ilişki de bunun ışığında değerlendirilmelidir (444b-e). Sokrates *dunamis*'i insanlar da dahil olmak üzere herşeyin müktedir olduğu şeyleri yapmasını sağlayan varlıklar olarak tanımlar (477c1-4).

⁹⁰ Bkz. Strauss, "On Plato's Republic," s. 109, 122, 127-28.

⁹¹ Platon felsefesinde önemli bir yer tutan *eidos* (*idea*, form) kelimesinden türemiş *eidōlon*'un sonraki kullanımları için, bkz. 516a7, 520c4, 534c5, 599a7, 599d3, 600e5, 601b9. Bu açıdan şu görüş tartışmalıdır: "Platon devletle insan yapısı arasında bir paralellik kurduğundan dolayı onda adaletin devletteki yansıması, adaletin bireysel yansımasından daha önemlidir." Bkz. Topakkaya, "Adalet Kavramı," s. 32.

⁹² Sokrates burada ve hemen sonrasında, 472c5'de, *anthrōpos* (insan) değil, *anēr* (erkek, adam) kelimesini kullanıyor. 472d4-7'de ise bu iki kelimeyi birbirinin yerine kullanması, adalet erdeminde sahip olma açısından cinsler arasında ayırım yapmadığına işaret eder.

⁹³ Buna karşın Sokrates iyinin kendisinden değil, onun benzeri olan yavrusundan bahsedebileceğini söyler (506e-507a). Söz konusu "yavru" Güneş imgesidir (507a-509c).

⁹⁴ Eserde bahsi geçmese de bu karakterler Platon'un kardeşleridir aynı zamanda.

30 *Homeros ve Hesiodos'da Adalet Kavramının Kökenleri ve Platon'a Yansımaları*

yaptığı sohbetlerden farklı bir biçimde yürütür. *Politeia*'da bunu gösteren bir çok ayrıntı gizlidir.⁹⁵

Diyaloğun içeriğine tekrar dönecek olursak, Glaukon ve Adeimantus ikinci kitabın başında Sokrates'i adaletin mutlak iyi olduğunu ispatlamaya çağırır zira öyle olmadığına dair halk arasında görüşler hakimdir. Glaukon şeytanın avukatlığını yaptığını söyleyerek Thrasymakhos'un argümanının canlandırmak istediğini belirtir ve insanların kanun korkusundan ötürü adaletsizlikten kaçındıklarını yoksa en iyisinin adil olmadan adil gözükme olduğunu iddia eder (357a-362c). Adeimantus da kardeşinin söylediklerine eklemeye yarar ve Homeros ve Hesiodos'a göndermelerle insanların adil davranma sebebinin elde edecekleri şöhret ve bunun getireceği maddi imkanlardan kaynakladığını iddia eder (363a-365a).

Adaletin değerine karşı yapılmış bu meydan okuma karşısında Sokrates Glaukon ve Adeimantus'a insan ruhundaki adaletin nasıl bir şey olduğunu daha iyi görebilmek için yukarıda bahsettiğimiz üzere rejim ve ruh arasında benzerlik olduğu varsayımıyla farazi bir siyasi rejim kurmayı önerir. Bu rejimin muhafızları dost ve düşmanı ayırt edebilmek için filozof ruhlu olmalı (375c-376c). Bu ise ancak eğitimle mümkün olabilir. Sokrates muhafızların eğitiminin tali bir konu olmadığını aksine araştırdıkları konunun yani adalet ve adaletsizliğin bir rejimde nasıl ortaya çıktığını bulmalarına yardımcı olacağını belirtir (376c7-376d2). Şiir meselesi bunun üzerine iki ve üçüncü kitaplarda öncelikli olarak ele alınır.

Sokrates Homeros ve Hesiodos gibi şairlere karşı başta olumsuz bir tavır alır. Bunun başlıca sebebi şairlerin anlattığı ve toplum içinde sürekli tekrarlanan bu hikayelerin özellikle bazı kısımlarının etkilenmeye açık yaşta olan çocukların olumsuz değerler ile yetişmesine neden olacağıdır. Burada önemli bir mesele şairlerin bahsettiği tanrıların "tanrıya" yakışmayacak bir şekilde, yani insana özgü kusur ve tutkulara sahipmiş gibi temsil edilmesidir. Sokrates'in menfi etkisi olduğunu düşündüğü hikayelerden birisi Hesiodos'un aktardığı ve yukarıda bahsettiğimiz Uranos, Kronos, ve Zeus arasında cereyan eden olaylardır (377e6-378a1). Sokrates'e göre bu hikaye doğru bile olsa (378a2-3), ki muhtemelen doğru değildir (378c1), muhakeme gücü gelişmemiş çocuklara anlatılmamalıdır. Zira bu adaletsiz davranışları teşvik etmek anlamına gelir. Bu hikayelerin gizli bir anlamı olsa da farketmez zira çocuklar bu ayrımı yapmaya muktedir değildir (378d7-9). Dolayısıyla şairler bu tür hikayeler anlatmayı bırakıp daha düzgün hikayeler anlatmayacaklarsa en iyi rejimde onlara yer verilmemelidir (398a). Burdan yola çıkarak Platon Homeros ve Hesiodos'un

⁹⁵ Örneğin, bkz. 435c-d, 506e-507a, 510b10, 511c3-4, 533a, 611b-d.

bahsettiği tanrıları *idea* veya *eidōs* dediği formlara dönüştürür (379a-381e).⁹⁶ Bu açıdan tanrılar olsa olsa iyi, doğru, güzel, ve adil olanın değişmez, eksiksiz, yani mükemmel, paradigmalarıdır.

Platon'un şiire yönelik sansür önerisi onun sanat düşmanı olarak algılanmasına yol açmıştır. Ancak bu Platon'un şiir hakkında son sözü değildir. *Politeia*'nın son kitabı olan onuncu kitapta Sokrates beklenmedik bir şekilde şiir meselesine geri döner ve şiir ile bir uzlaşma zemini arar. Bu olumlu bakışın belirtileri aslında daha öncesinde de mevcuttur.⁹⁷ Sokrates onuncu kitabın başında Homeros'a uzatacağı dostluk elinin ilk sinyalinin verir. Sokrates Homeros'a küçüklüğünden beri muhabbet (*philia*) ve saygı (*aidos*) beslediğini belirtir. Bunun sebebi Homeros'un tüm güzel trajik şeylerin ilk hocası ve lideri olmasıdır (595b9-c2). Ancak bu saygı ve sevgi eleştiriye mâni olmamalıdır zira asıl olan hakikattir (*alētheia*) (592c2-3). Sokrates onuncu kitapta şiir türünün kapsamlı bir eleştirisini yapar (595a-608b). Sonra da şiir ile felsefe arasında kadim bir tartışmayı hatırlatarak önceki sürgün kararını değiştiren yeni bir öneri getirir: şairler anlattıkları hikayelere dikkat edeceklerine söz verdikleri takdirde en iyi rejime dahil olabilirler (607b-d).⁹⁸ Bu jesti filozofun mitos ve şiiri kendi kontrolüne alması olarak yorumlayabiliriz.

Platon'un şiir ve mitos ile kurduğu girift ilişki iki açıdan ele alınabilir.⁹⁹ Birincisi Platon'un bunlara yönelttiği eleştiri. İkincisi bu eleştiriye rağmen bunları kullanım sebebi ve şekli. Platon eleştirisini *mimesis* (taklit) üzerinden ele alır. Sokrates şiir gibi *mimesis*'e dayalı şeylerin insanın düşünme yetisini köreltildiğini ve bu soruna bir çareleri (*pharmakon*) olmadığını belirtir (595b). Sokrates'in kastettiği çare taklit edilen şeylerin asıllarının akıl yoluyla görülmesidir (*eidanaı*). Sokrates şairlerin veya daha genel olarak sanatçıların bir ayna gibi söyledikleri hakkında hakiki bilgi sahibi olmadan, doğal veya yapay

⁹⁶ Bkz. Bloom, "Interpretive Essay," 353, 434. Strauss *Politeia*'daki tanrılar ile *idea*'lar arasındaki benzerliğe dikkat çeker ve her ne kadar aynı şey olmasalar da *Politeia*'nın teolojisini benimseyenlerin *idea*'ları da benimseyeceği yorumunu yapar; bkz. "On Plato's Republic," 120-21;

⁹⁷ Homeros ve Hesiodos'a olumlu göndermeler için, bkz. 441b-c, 466c, 468d-469a, 501b, 516d, 545d-547b. Aynı zamanda, bkz. Strauss, "On Plato's Republic," s. 136-37; Bloom, "Interpretive Essay," s. 426-36.

⁹⁸ Bkz. Barfield, *Ancient Quarrel*, 10-31. Platon felsefesi ile şiir ve mitos arasındaki ilişkiyi inceleyen bir çok çalışma mevcut. Örneğin, bkz. Brisson, *Plato the Myth Maker*; Morgan, *Myth and Philosophy*, 132-289. *Politeia*'nın şiirsel ve mitik boyutunu dikkate alan yorumlar için, bkz. Benardete, *Socrates' Second Sailing*; Craig, *War Lover*; Rosen, *Plato's Republic*.

⁹⁹ Günümüzde şiir ve mitos farklı edebi türler gibi algılsa da, Platon için bunlar hemen hemen aynıdır. Şairler mit yapıcı (*mūthopios*) veya mit anlatıcısı (*muthologos*) olarak adlandırılır (377b11, 392d2). Platon'un bu ifadelerinin ayrıntılı tartışması için bkz. Brisson, *Plato the Myth Maker*, 145-52.

şeyleri temsil eden taklitçiler olduğunu ve bu nedenle hakikattan üç derece daha uzağa düştüklerini söyler (597e, 599a1-2, 602a1-c2).¹⁰⁰

Platon'un şiir ve mitos kullanım sebebi ve şekline gelince, şu iki husus ön plana çıkar. Birincisi, Platon ortalama insanının idrak kapasitesinin sınırlı olduğunu düşünür (441a9-b1, 493e2-494a5, 498d-500b).¹⁰¹ İnsanlar zihinsel ve ahlaki gelişimlerini farklı derecelerde başarabilirler. Bu görece başarı bile ancak filozofların aracılığıyla elde edilebilir. Bunun için en etkili yöntem akıl yürütmeye dayalı felsefi tartışma değil hayal gücüne dayalı mitos ve şiirdir. Yapılması gereken mitos ve şiirle doğru kanaatin (*orthē doxa*, *alēthēs doxa*) yerleştirilmesidir.¹⁰² Platon'un mitos ve şiirle kurduğu olumlu ilişkinin sebebibini işte burada aramak gerekir.

Bu durum doğal olarak çocuklar için de geçerlidir. *Politeia*'nın ikinci kitabında Sokrates'in mitosa muhafızların eğitiminde yer vermesi de bununla alakalıdır. Çocukların ruhu akıl (*logos*) değil uygun hikayeler ile şekillendirilmelidir (376e-377c). Asil yalan veya Metaller mitos (414b-415d) bunun ışığında anlaşılmalıdır.¹⁰³

İkinci husus ise Platon tanrı, ruh, ve uzak geçmiş gibi kesin bir şekilde bilinmesi mümkün olmayan meseleleri genellikle mitos üzerinden ele alır.¹⁰⁴ Adeimantus'un ortaya attığı bir soru üzerine Sokrates devlet idaresini denizde seyreden bir gemiye benzetir (487e-489a).¹⁰⁵ Gemi benzetmesine geçmeden önce ise imgeye (*eikōn*) başvuracağını belirtir (487e4-5). Adeimantus'un buna tepkisi kinayeli olur: "Ben de senin imgeler ile konuşma alışkanlığının olmadığını sanırdım." Sokrates buna şöyle yanıt verir: "Kanıtlanması oldukça zor olan bir konuyu başıma sardıktan sonra bir de benimle dalga mı geçiyorsun? Her

¹⁰⁰ Bu noktanın doğru anlaşılması için *poiesis*'in (yapım) iki kolu olan sanat ve zanaat ayrımına dikkat etmek gerekir (597b-d). Bir sanatçıdan (*poiētēs*) farklı olarak zanaatkarın (*dēmiourgos*) ortaya çıkardığı ürün her ne kadar aslının kopyası veya taklidi olsa da aslının hakikatından iki derece uzaktır. Hakikatın ilk derecesi herhangi bir şeyin *idea*'sıdır. Platon'un "idea" görüşü değişmez "varlık" (*ousia*) ile değişken "varoluş" (*genesis*) arasındaki ayrıma dayanır. *Idea*'lar varlığa, onların kopyaları ise varoluşa aittir. Platon'a göre hakikat ancak varlığa dair olabilir ve bunun bilgisine *noēsis* (akıl), *epistēmē* (bilgi), ve *dianoia* (düşünce) ile ulaşılabilir. Varoluş hakkında ise *pistis* (inanç), *doxa* (kanı), ve *eikasia* (hayal, imgelem) sahibi olunabilir. Bu mesele ilk olarak *Politeia*'nın dördüncü kitabında filozofların ayırt edici özelliği tartışılırken (476d-478d), sonra da bölünmüş çizgi benzetmesinde (509d-511e), ve ileriki bir bölümde (534d-534a) tekrar ele alınmıştır.

¹⁰¹ Bkz. Brisson, *Plato the Myth Maker*, s. 75.

¹⁰² Bkz. Klein, *Commentary on Plato's Meno*, s. 242-45.

¹⁰³ Yalanın en iyi rejimde tedavi amaçlı kullanımı için, bkz. 459c8-d2.

¹⁰⁴ Bkz. Brisson, *Plato the Myth Maker*, s. 67.

¹⁰⁵ Adeimantus Sokrates'in daha önce ortaya attığı filozof-krallar fikrini açmasını ister (473d-e). Adeimantus'un merak ettiği halk nezdinde işe yaramaz diye bilinen filozoflar nasıl olur da Sokrates'e göre yönetime gelmedikleri takdirde siyasi sorunlar çözümsüz kalacaktır (487e1-3).

neyse, sen imgeyi dinle ki imgeler konusunda ne kadar ısrarcı olduğumu görebilesin” (488a).¹⁰⁶

Sokrates şiirin rejim ve insan yaşamı açısından sadece eğlenceli değil aynı zamanda faydalı olduğunu açıkça dile getirir (607d). Bu görüşe sahip Platon’un diyaloglarında bol bol mitosa başvurmasına şaşırılmaması gerekir. *Politeia*’da bu zenginlikten nasibini almıştır. Anlatılan mitoslar, simgeler, ve benzetmeler arasında şunları sayabiliriz: Polis/Ruh (368c-369a), Gyges’in Yüzüğü (359d-360b), Asil Yalan veya Metaller Mitosu (414b-415d), Gemi (487e-489a), Mağara (514a-517a), Güneş (507a-509c), Bölünmüş Çizgi (509d-511e), Mutlular Adaları (519c, 540b), Canavar-Aslan-İnsan (588b-589d), Er’in Öbür Dünyaya Ziyareti (614b-621d).¹⁰⁷ Bunlardan özellikle sonuncusu diyalogun en sonunda yer alır ve şairlerin adalet konusunda anlattıklarına bir cevap niteliğindedir.

Platon’un bu şekilde şairlere ve onların lideri konumundaki Homeros’a öykünmesi sadece çağdaş akademisyenler arasında ortaya çıkmış zorlama bir yorum değildir. Bu Antik dönemden başlamak üzere Batı düşünce tarihinde sıklıkla ifade edilmiş bir görüştür.¹⁰⁸ Aristoteles bile Platon’un “idea” tartışmasını şiirsel metaforlara dayandırdığını ileri sürer.¹⁰⁹ Heraklitus (yak. M.S. 1. yy.) adında *Homerik Problemler* adlı bir eserin yazarı ise Platon’u Homeros’a haksızlık ettiğini iddia etmekle kalmayıp Homeros’u taklit etmekle ve hatta intihal ile suçlamıştır.¹¹⁰

Yukarıda bahsettiğimiz bu iki hususdan yola çıkarak Platon’un şiiri felsefenin güdümüne koşmak istediğini söyleyebiliriz. Bu Platon’un hem adalet ile hakikat arasında yakın bir ilişki kurmasından hem de adaletin tecellisi için gerekli bir pedagojik koşul olduğunu düşünmesinden kaynaklanır. Erdemli olma yolunda bir insanın karşılaştığı en büyük engel arzu (*epithumia*) ve tutkuların (*pathei*) insana taktığı boyunduruktur. Bu boyunduruk ancak *eros* içeren bir

¹⁰⁶ Burada Sokrates’in kullandığı *eikōn* terimi ve ondan türemiş *eikasia* (imgelem, tahayyül) *Politeia*’da önemli bir yer tutar. *Eikon* ve *eikasia* Bölünmüş Çizgi benzetmesinde en alt kesitine denk gelir (509d-511e). Bkz. Bloom, “Interpretive Essay,” s. 469, n. 39; Klein, *Commentary on Plato’s Meno*, s. 112-15.

¹⁰⁷ Elysion Bahçeleri (*Elysion pedion*) diye de bilinen Mutlular veya Mübarekler Adaları (*makarōn nēsoi*) Homeros ve Hesiodos’da “iyiler” ve/ya kahramanların öldükten sonra gittikleri ve ölümsüz yaşama kavuştukları yer olarak geçer (bkz. *Od.* 4.561-69 ve *İş.* 156-73). Platon’un alegorik okumasına bir örnek İbn-i Rüşd’ün *Politeia*’ya yazdığı şerhte Sokrates’in filozofların yönetim görevlerini ifa ettikten sonra yaşamlarının geri kalanını geçirmek üzere inzivaya çekilecekleri “Mutlular Adalarının” iyunin *idea*’sı olarak yorumlar; bkz. Averroes, *On Plato’s Republic*, s. 100-01.

¹⁰⁸ Bkz. Halliwell, “To Banish or Not to Banish?,” s. 155-58.

¹⁰⁹ *Metafizik* 991a20-22, 1079b24-26.

¹¹⁰ Heraklitus’un Homeros’u savunmak için kaleme aldığı bu eserde özellikle Platon’un ruha dair görüşlerini Homeros’dan aldığı iddia eder, bkz. Heraclitus, *Homerik Problems*, s. 7, 25, 33-35.

34 *Homeros ve Hesiodos'da Adalet Kavramının Kökenleri ve Platon'a Yansımaları*

başka eylemin ikamesi ile mümkün olabilir (485d). Platon'a göre bu *philosophia* yani hikmet sevdasıdır. Bu sayede arzu ve tutkuların tiranlığından kurtulabilen filozoflar adaletsizlik yapmalarına sebep olacak uğraşlardan uzak durabilirler ve bu sayede de adalet erdemine mutlak olarak sahip olabilirler (486b6-8). *Eros*'un çekim gücüne kendini kaptıran ise adaletsizliğin timsali zorba (*turannikos*) kişilik sahibi olur (574d-575b). Dokuzuncu kitabın tamamını Platon bu zorba kişiliğin karakter yapısına ayırır.¹¹¹ Sokrates şairlerin tiranlara düzdükleri övgülerle baştan çıkarıcı bir rol oynadıkları görüşündedir (568b). Düşünce tarihinde oldukça önemli bir konumu olan Platon'un adalet anlayışı ancak Homeros ve Hesiodos başta olmak üzere şairlere ve şiir türüne yönelttiği eleştirisiyle beraber ele alındığı takdirde sağlıklı olabilir. Bu eleştirinin haklı olup olmadığını anlamak için ise herşeyden önce Homeros ve Hesiodos'u okumak gerekir.

¹¹¹ Sekizinci kitabın son kısmında adaletsizliğin siyasi rejim olarak karşılığı olan tiranlığın demokrasiden nasıl türediği ele alınır (562a-569c).

KAYNAKÇA

- AVERROES. *On Plato's Republic*. Çeviren Ralph Lerner. Ithaca: Cornell University Press, 1974.
- BALOT, Ryan K. "Archaic Greece and the Centrality of Justice." *Greek Political Thought* içinde, 16-47. Malden, MA: Blackwell, 2006.
- BARFIELD, Raymond. *The Ancient Quarrel between Philosophy and Poetry*. Oxford University Press, 2011.
- BENARDETE, Seth. *Socrates' Second Sailing: On Plato's Republic*. Chicago: University of Chicago Press, 1989.
- BENSEN CAIN, Rebecca. *The Socratic Method: Plato's Use of Philosophical Drama*. London: Continuum, 2007.
- BENVENISTE, Émile. *Indo-European Language and Society*. Çeviren Elizabeth Palmer. Coral Gables, FL: University of Miami Press, 1973.
- BLOOM, Allan. "Interpretive Essay." *The Republic of Plato* içinde. Çeviren Allan Bloom. 2. Baskı. New York: Basic Books, 1991.
- BRISSON, Luc. *Plato the Myth Maker*. Derleyen ve çeviren Gerard Naddaf. Chicago: University of Chicago Press, 1998.
- BURCKHARDT, Jacob. *Greeks and Greek Civilization*. Derleyen Oswyn Murray. Çeviren Sheila Stern. New York: St. Martin's Press, 1998.
- CAIRNS, Douglas L. *Aidōs: The Psychology and Ethics of Honour and Shame in Ancient Greek Literature*. Oxford: Clarendon Press, 1993.
- . "Hybris, Dishonour, and Thinking Big." *The Journal of Hellenic Studies* 116 (1996): 1-32.
- CLAY, Jenny Strauss. *Hesiod's Cosmos*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- CORNFORD, F. M. *From Religion to Philosophy: A Study in the Origins of Western Speculation*. New York: Harper, 1957.
- CRAIG, Leon Harold. *The War Lover: A Study of Plato's Republic*. Toronto: University of Toronto Press, 1996.
- DODDS, E. R. *The Greeks and the Irrational*. Berkeley: University of California Press, 1951.
- DONLAN, Walter. *The Aristocratic Ideal and Selected Papers*. Wauconda, IL: Bolchazy-Carducci, 1999.
- FARENKA, Vincent. *Citizen and Self in Ancient Greece: Individuals Performing Justice and the Law*. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2006.
- FERRARI, G. R. F. *The Cambridge Companion to Plato's Republic*. Cambridge University Press, 2007.

- FINLEY, M. I. *The World of Odysseus*. New York: New York Review of Books, 2002.
- FRISCH, Hartvig. *Might and Right in Antiquity*. Çeviren C. C. Martindale. New York: Hafner, 1949.
- GAGARIN, Michael. *Early Greek Law*. Berkeley: University of California Press, 1986.
- GAGARIN, Michael, ve Paul Woodruff, der. *Early Greek Political Thought from Homer to the Sophists*. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1995.
- GREENE, William Chase. *Moirai: Fate, Good and Evil in Greek Thought*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1944.
- HALLIWELL, Stephen. "To Banish or Not to Banish? Plato's Unanswered Question about Poetry." *Between Ecstasy and Truth: Interpretations of Greek Poetics from Homer to Longinus* içinde, s. 155-207. Oxford: Oxford University Press, 2011.
- HAMMER, Dean. *The Iliad as Politics: The Performance of Political Thought*. Norman: University of Oklahoma Press, 2002.
- HARRISON, Jane Ellen. *Themis: A Study of the Social Origins of Greek Religion*. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1927.
- HAVELOCK, Eric. *The Greek Concept of Justice: From Its Shadow in Homer to Its Substance in Plato*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1978.
- HERACLITUS. *Homeric Problems*. Derleyen ve çeviren Donald A. Russell and David Konstan. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2005.
- HERMAN, Gabriel. *Ritualised Friendship and the Greek City*. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1987.
- HERODOTUS. *The Landmark Herodotus: The Histories*. Derleyen Robert B. Strassler. Çeviren Andrea L. Purvis. New York: Anchor, 2007.
- HESIOD. *Theogony and Works and Days*. Çeviren Catherine M. Schlegel and Henry Weinfield. Ann Arbor: University of Michigan Press, 2006.
- HOMER. *The Iliad*. Çeviren Robert Fagles. New York: Penguin, 1998.
- . *The Odyssey*. Çeviren Robert Fagles. New York: Penguin, 1997.
- IRWIN, Elizabeth. *Solon and Early Greek Poetry: The Politics of Exhortation*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
- JAEGER, Werner. *Paideia: The Ideals of Greek Culture*. Cilt 1. Çeviren Gilbert Highet. Oxford: Blackwell, 1946.
- KLEİN, Jacob. *A Commentary on Plato's Meno*. Chicago: University of Chicago Press, 1989.
- LYCOS, Kimon. *Plato on Justice and Power: Reading Book I of Plato's Republic*. Albany: SUNY Press, 1987.

- MCKİRAHAN, Richard D. *Philosophy Before Socrates: An Introduction with Texts and Commentary*. 2. Baskı. Indianapolis: Hackett, 2010.
- MİLLER, Andrew M. *From Delos to Delphi: A Literary Study of the Homeric Hymn to Apollo*. Leiden: Brill, 1986.
- MORGAN, Kathryn A. *Myth and Philosophy from the pre-Socratics to Plato*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- MYRES, John L. *The Political Ideas of the Greeks*. New York: Abingdon Press, 1927.
- NADDAF, Gerard. *The Greek Concept of Nature*. Albany, NY: SUNY Press, 2005.
- NAGY, Gregory. "Images of Justice in Early Greek Poetry." *Social Justice in the Ancient World*, der. K. D. Irani and Morris Silver, s. 61-8. Westport, CT: Greenwood Press, 1995.
- NİETZSCHE, Friedrich. *On the Genealogy of Morality*. Derleyen Keith Ansell-Pearson. Çeviren Carol Diethe. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1997.
- . *Human, All Too Human: A Book For Free Spirits*. Çeviren R. J. Hollingdale. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1996.
- OSTWALD, Martin. "Ancient Greek Ideas of Law." *Dictionary of the History of Ideas*, Cilt II içinde. Derleyen Philip P. Wiener, s. 673-85. New York: Scribner's, 1973.
- PLATO. *The Republic of Plato*. Çeviren Allan Bloom. 2. Baskı. New York: Basic Books, 1991.
- POMEROY, Sarah B. ve diğerleri, der. *A Brief History of Ancient Greece: Politics, Society, and Culture*. Oxford: Oxford University Press, 2004.
- PRESS, Gerald A., der. *Who Speaks for Plato? Studies in Platonic Anonymity*. Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 2000.
- RAYOR, Diane J. *The Homeric Hymns*. Berkeley: University of California Press, 2004.
- ROSEN, Stanley. *Plato's Republic*. New Haven: Yale University Press, 2005.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Emile; or, On Education*. Çeviren Allan Bloom. New York: Basic Books, 1979.
- RUDHARDT, Jean. *Thémis et les Horai: Recherches sur les divinités grecques de la justice et de la paix*. Genève: Librairie Droz, 1999.
- SAİD, Suzanne. *Homer and the Odyssey*. Oxford: Oxford University Press, 2011.
- SCOTT, Gary Alan. *Does Socrates Have a Method?: Rethinking the Elenchus*. University Park, PA: Pennsylvania State University Press, 2002.
- SMİTH, Amy C. *Polis and Personification in Classical Athenian Art*. Leiden: Brill, 2011.

- SNODGRASS, A. M. "Pausanias and the Chest of Kypselos." *Pausanias: Travel and Memory in Roman Greece* içinde, der. S. E. Alcock, J. F. Cherry, ve J. Elsner, s. 127-41. Oxford: Oxford University Press, 2001.
- SPARİOSU, Mihai. *God of Many Names: Play, Poetry, and Power in Hellenic Thought from Homer to Aristotle*. Durham, NC: Duke University Press, 1991.
- STAFFORD, Emma J. "Themis: Religion and Order in the Archaic Polis." *The Development of the Polis in Archaic Greece* içinde, der. Lynette G. Mitchell and P. J. Rhodes. London: Routledge, 1997.
- STAUFFER, Devin. *Plato's Introduction to the Question of Justice*. Albany, NY: SUNY Press, 2001.
- STRAUSS, Leo. "On Plato's Republic." *The City and Man* içinde, s. 50-138. Chicago: Rand McNally, 1964.
- SULLİVAN, Shirley D. *Psychological and Ethical Ideas: What Early Greeks Say*. Leiden: Brill, 1995.
- TAPLIN, Oliver. *Homeric Soundings: The Shaping of the Iliad*. Oxford: Oxford University Press, 1992.
- THUCYDIDES. *The Landmark Thucydides: A Comprehensive Guide to the Peloponnesian War*. Derleyen Robert B. Strassler. Çeviren Richard Crawley. New York: Touchstone, 1998.
- TOPAKKAYA, Arslan. "Adalet Kavramı Bağlamında Aristoteles-Platon Karşılaştırması." *FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)*, 6 (2008): 27-46.
- VAN DIJK, Gert-Jan. *Ainoi, Logoi, Mythoi: Fables in Archaic, Classical, and Hellenistic Greek Literature*. Leiden: Brill, 1997.
- VERNANT, Jean-Pierre. *Myth and Thought Among the Greeks*. Çev. Janet Lloyd. New York: Zone Books, 2006.

ERİL BEDENSELLEŞME: HEGEMONİK ERKEK BEDENİNİN İNŞASI

Akif ÖZTÜRK*

ÖZET

Sosyal bilimler içinde beden, sosyal etkileşim sürecinin önemli görünümlerinden biri olarak dikkate alınır. Irk, sınıf, etnisite ve cinsiyet gibi sosyal değişkenlere bağılı bir biçimde incelenen beden, sembolik değerin taşıyıcısı haline gelmektedir. Bedensel temsil ve performansın sembolleştirilerek, kimlikler arasında belirli hiyerarşik ayrımların inşa edilmesine yönelik gerçekleştirilen en önemli sınıflandırma pratiğı, toplumsal cinsiyetin sembolik düzenidir. Söz konusu yapılanma içinde cinsiyet gruplarına ilişkin bedensel kodlar ve farklılıklar, toplumsal cinsiyet düzeninin hiyerarşik bir biçimde düzenlenmesinde belirleyici bir rol oynar. Son 20 yıldır medya ve popüler kültür içinde erkek bedenlerinin sunumunda önemli ölçüde artış meydana gelmiştir. Eril bedenin bu yeni temsili, kadın bedeninde her zaman olduğu gibi, erkek bedenini de idealleştirilmiş ve metalaştırılmış bir biçimde betimlemektedir. Eril bedenselleşmenin bu yeni formu, yalnızca kadın ve erkek arasındaki değıl, aynı zamanda erkekler arasındaki hiyerarşik yapıyı da yeniden inşa etmektedir.

Anahtar Kelimeler: beden, bedenselleşme, hegemonik erkeklik, eril beden.

(Male Embodiment: The Construction of the Hegemonic Male Body)

ABSTRACT

In the social sciences the body is regarded as one of the most important aspects of the process of social interaction. The body which is investigated in line with the social variables like race, class, ethnicity and gender, becomes the bearer of the symbolic value. The most important practice of classifying in which the representation of the body and bodily performances were symbolized is the symbolic order of gender. Bodily codes and the differences between the groups of gender in such a setting play a determinative role in hierarchising the gender order. Over the last 20 years, there has been a dramatic rise in the visibility of the male body in the media and popular culture. The new kind of representation of male body depicts the male bodies in idealized and commoditized ways as well as the body of women as usual. The new form of male embodiment plays an important role in reconstructing the hierarchical structure between not only men and women, but also among men.

Keywords: body, embodiment, hegemonic masculinity, male body

* Akdeniz Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sosyoloji Anabilim Dalı doktora öğrencisi

Giriş

Bedenin sosyolojik araştırmalara dahil edilmesi, yakın zamanlı bir gelişme olarak ortaya çıkmıştır. Turner'a göre, sosyolojinin endüstriyel toplumun ortaya çıkışında meydana gelen sorunlara bir çözüm üretme arayışı amacıyla doğan bir bilim dalı olması, araştırma evrenini ekonomi, hukuk ve politika gibi temel meseleler üzerine yoğunlaştırmasına yöneltmiştir.¹ Bundan sonraki dönemde ise felsefe, antropoloji ve fenomenoloji içinde ele alınmasına rağmen beden, seksenli yılların başına kadar sosyolojide başat bir ilgi alanı olarak incelenmediği görülmektedir.²

Bilindiği gibi endüstriyel devrimle birlikte yaşanan sosyal yaşam ve örgütlenme yapısındaki bir takım değişiklikleri ifade eden modernleşme sürecinin, yirminci yüzyılın sonunda artan global etkileri ve bu doğrultuda yaşanan dönüşüm, Giddens tarafından 'yüksek' ya da 'geç' modernlik olarak adlandırılmaktadır. Dinin toplumlar üzerindeki etkisinin azalması, ulus devletlerin ve bilhassa tıbbın beden üzerindeki kontrolünün artması gibi özelliklerin ön plana çıktığı modern dönem, bu görüşe göre geç modernlik içinde etkilerinin daha da yoğun hissedilir olduğu bir aşamaya geçmiştir. Bu anlamda sosyal düşünce içinde bedene yönelik ilginin artışıdaki önemli etkenlerden biri, bedenleri tanımlayan ve düzenleyen dinin azalan etkisi ile modernleşme sürecinde yaşanan sosyal değişimlerdir.³

Bütün bu etkilerin yoğun olarak deneyimlendiği geç modernlik aşaması içinde Batı toplumlarında bedeni, oluşum süreci içinde bir varlık olarak görme eğilimi yükselmiş ve beden, bireysel kimliğin bir parçası olarak üzerinde çalışılıp tamamlanması gereken bir projeye dönüştürülmüştür. Söz konusu eğilim, bireylerin bedenlerinin görünüşü, bakımı ve kullanılma biçimleriyle ilgili olarak bilinçli olması ve bu konudaki ilgilerinin artmasına göndermede bulunmaktadır. Bu değişimle birlikte beden, bireysel kimliklerin önemli bir parçası olarak dikkate alınmış ve bireye dair fikirlerin elde edilebileceği bir kaynak olarak sembolleştirilmiştir.⁴

Shilling'e göre beden, seksenli yıllardan sonra sosyolojik düşünce içindeki yükselişinin ardında yatan dört temel sosyal faktör şunlardır: 'ikinci dalga' feminizm, Batı toplumlarında yaşlı popülasyonundaki artış, kapitalizmin değişen yapısıyla birlikte ortaya çıkan tüketim kültürü ve bedenin ne olduğuna

¹ Bryan S. Turner, *The Body and Society*, Basil Blackwell, Oxford, 1984'den akt. Ian Wellard, *Sport, Masculinities and the Body*, Routledge, New York, 2009, s. 25.

² Emre Işık, *Beden ve Toplum Kuramı: Öznenin Sosyolojisinden Bedenin Sosyolojisine*, Bağlam Yayınları, İstanbul, 1998, s. 119.

³ Chris Shilling, *The Body and Social Theory*, Sage Publications, London, 1993, s. 2.

⁴ Shilling, a.g.e., s. 4.

ilişkin bilgimiz içinde büyüyen kriz.⁵ Bütün bu gelişmeler doğrultusunda yakın zamanlı araştırmalar içinde bedenle ilgili sosyolojik açıklamalar, post-yapısalcı bir bakış açısı içinde ele alınarak ileri sürülmüştür. Bu araştırmalar içinde odak noktası, söylemler aracılığıyla inşa edilen ve bireyin denetiminde kullanılan, bedenın biçimlendirilme teknikleri, pratikleri ve formlarıdır.⁶ Söz konusu yaklaşım, köken olarak Foucault'nun beden ve iktidar ilişkisini ele aldığı çözümlemelere dayandırılmaktadır.

Bedenin, iktidar pratiğinin ve bu anlamda denetimin önemli bir parçası olduğu düşüncesi, Foucault'nun iktidarla ilgili çözümlemesi çerçevesinde daha açıklayıcı olmaktadır. Foucault'ya göre kapitalizm, politik yaşam içinde onun 'biyo-iktidar' olarak adlandırdığı yeni bir alan ortaya çıkarmıştır.⁷ Bu bakış açısına göre bir makine olarak dikkate alınan bedene ilişkin politikalar, bireysel bedenlerin kontrolünde ve nüfus ya da başka sosyal gruplar gibi kolektif bedenlerin düzenlenmesinde anahtar bir rol oynamaktadır. Foucault'ya göre beden, biyo-politika aracılığıyla söylemsel olarak üretilmekte ve iktidar ilişkileri içinde düzenlenmektedir. Hem merkezi olarak kurumlar, hem de dağıtılmış bir biçimde bireyler tarafından deneyimlenen iktidar pratiği, bilhassa cinsel alanı düzenleme ile normatif ve buna bağlı olarak iktidarı deneyimleyen 'uysallaştırılmış bedenler'i üretmeye girer.⁸

Bu çalışma içerisinde, yukarıda aktarılan sosyal yapı içindeki değişimler ve bedenın sosyolojik araştırmalara dahil edildiği post-yapısalcı bakış açısı dikkate alınarak, erkeklik ve beden ilişkisi incelenmeye çalışılacaktır. Toplumsal cinsiyet düzeni içinde inşa edilen, hiyerarşik olarak karşıt ve ikili görünümünün yansıması olarak kadın ve erkek bedenine ilişkin yaklaşımların, cinsiyetlendirilmiş bedenleri nasıl ürettiği dikkate alınacaktır. Son olarak 'eril bedenselleşme' biçiminde kavramsallaştırılan erkekliğin beden ile olan ilişkisi incelenecek, eril bedenselleşmenin hegemonik erkeklik çerçevesiyle olan ilişkisi ve bu bağlamda toplumsal cinsiyet düzeni içindeki hiyerarşik yapılanmalara olan etkisi tartışılacaktır.

Cinsiyetlendirilmiş Bedenler

Sembolik sınıflandırma sistemlerine önem vererek Bourdieu, insanların dünyayı keşfetme ve sınıflandırma aracılığıyla düzenlediklerini ve

⁵ a.g.e., s. 14.

⁶ Ian Wellard, *Sport, Masculinities and the Body*, Routledge, New York, 2009, s. 25.

⁷ Michel Foucault, *Cinselliğin Tarihi*, (çev. Hülya Uğur Tanrıöver), Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2010, s. 104.

⁸ Michel Foucault, *Özne ve İktidar*, (çev. Işık Ergüden, Osman Akınhay), Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2000, s. 16.

42 *Eril Bedenselleşme: Hegemonik Erkek Bedeninin İnşası*

anlamlandırdıklarını ileri sürmektedir. Bu noktada toplumsal cinsiyet, insanların dünyayı anlamlandırmak amacıyla inşa ettikleri önemli bir sınıflandırma sistemi olarak belirir.⁹ Bourdieu'ye göre toplumsal cinsiyet, karşıt ve birbirini tamamlayan temellere göre farklılaşan bir yapıdır ve yüksek ölçüde karmaşık ve farklılaşmış bir sembolik düzen biçiminde işlemektedir. *Eril Tahakküm* içinde Bourdieu, cinsiyet sınıflandırmasının, hem cinslerin eylemlerine hem de cinsel yeniden üretimde yer alan cinsel işbölümüne göndermede bulunduğunu ileri sürer. Cinsiyetin sembolik düzeni ve beraberinde gelen cinsiyet farklılaşması pratiği, cinsellik ve insan yaşamının devam ettirilmesinde referans noktasıdır. Söz konusu eylemler içinde erkekler ve kadınlar arasındaki bedensel farklılıklar, önemli bir rol oynar.¹⁰

Marksist kavramları da bedene ilişkin sosyolojik çözümlemesi içine yerleştiren önemli düşünürlerden biri olarak Bourdieu, bedeni, bireyin sosyal konumuyla olan ilişkisi, habitusla olan ilişkisi ve beğeni ile olan ilişkisi çerçevesinde, üç boyut halinde ele almaktadır.¹¹ Sosyal konum, Bourdieu tarafından “insanın günlük yaşamı ve bedeninin gelişimini sağlayan sınıf temelli nesnel koşullar”¹² olarak değerlendirilir ve bu da habitusa yönlendirmektedir. Habitus, Bourdieu'nün sosyal pratiği terimleştirdiği ‘düzenli doğaçlama’yı oluşturan temel prensip olarak pratiksel bir operatördür. Tüm pratikler, sembolik düzenlerin yardımıyla işlemekte, şeyleri ve eylemleri yapılandıran şemayı harekete geçirmektedir. Cinsiyetin sembolik düzeni, bireylerin habitusları içinde cinsiyetlendirilmiş bir dünya görüşü biçiminde somutlaşır. Cinsiyet yanlı bir habitus, cinsiyetler arasındaki işbölümü ayırımı içselleştiren ve somutlaştıran bir kimlik anlamına gelmektedir. Bu şekilde kişisel bir biçim almakta ve her bireyi doğumundan itibaren biçimlendirmektedir.¹³

Bourdieu, erkek ve kadının cinsiyetini ele aldığımızda, habitusla bağlantılı olarak alan içerisinde bedenin kullanımının nasıl farklılaştığını göstermektedir. Erkekler ve kadınlar arasında yemekten yürümeye kadar olan farklı pratik yapma biçimlerinin, bedenlerin kullanımını nasıl farklılaştırdığını vurgular.¹⁴ Buna göre kadın ve erkek arasındaki sosyal işbölümü, bireylerin bedenlerinde temel bir farkındalık biçiminde somutlaşmaktadır. Bourdieu, bedeni kadın ve erkek ikiliğine göre kategorilendiren biyolojik gerçeklik biçiminde inşa eden söz

⁹ Beate Kraus, “Gender, Sociological Theory and Bourdieu's Sociology of Practice”, *Theory, Culture & Society*, 23(6), 2006, s. 120.

¹⁰ Beate Kraus, a.g.m., s. 121.

¹¹ Emre Işık, a.g.e., s. 138.

¹² a.g.e., s. 138.

¹³ Beate Kraus, a.g.m., s. 121.

¹⁴ Emre Işık, a.g.e., s. 141.

konusu ‘algının sosyal programlanması’nın¹⁵, toplumsal cinsiyetin sembolik düzeni olduğunu ifade eder. Bedeni şekillendiren, bedenın nasıl algılandığını tanımlayan, bedensel alışkanlıkları ve dışavurum olasılıklarını biçimlendiren ve böylece erkeksi ya da kadınsı olarak bir kişinin kimliğini bedeni aracılığıyla belirleyen, erkeklik ve kadınlığın sosyal inşasıdır. Bourdieu’ye göre eril tahakküm, “sosyal tahakküm ilişkilerinin bedenselleştirilmesi”¹⁶ anlamına gelmektedir.

Marcel Mauss’a göre farklı kültürler içinde yaşayan bireyler, bedenlerini ve davranışlarını, onun ‘prestijli taklit’ olarak adlandırdığı süreç aracılığıyla inşa etmektedir. Buna göre bir kültürü niteleyen alışkanlıklar seti, davranış biçimleri, inançlar ve gelenekler, aynı zamanda bedene de göndermede bulunmaktadır. Bu nedenle bedene ilişkin belirli davranış ve nitelikleri değerli ya da değersiz kılan bir kültürel inşadan bahsetmek olanaklıdır. Tarihsel ya da kültürel olarak değişiklik gösterebilen söz konusu bedensel inşa, toplum ya da kültüre dahil olan üyeler tarafından ‘prestijli taklit’ aracılığıyla elde edilir. Bireyler, kendi kültürleri içindeki saygın ve başarılı eylemleri, davranışları ve bedenleri taklit ederler.¹⁷ Buna göre kültürel olarak tanımlanmış toplumsal cinsiyetin bedensel vurgusuna ilişkin eylemlerin, davranışların ve niteliklerin de taklit aracılığıyla bireyler tarafından içselleştirildiğini ve söz konusu sistemin bireyler için kültürel bir kalıp olarak işlev gösterdiğini söylemek olanaklıdır.

Yukarıda verilen bilgiler doğrultusunda ‘beden’ ve ‘bedenselleşme’ sosyal bilimlerde kimlik ve beden ilişkisi ele alınırken kullanılan iki ayrı kavram olarak karşımıza çıkmaktadır. Bedene ilişkin yapılmış araştırmalar dikkate alındığında bunlar, çoğunlukla sahip olduğumuz beden üzerinedir ve diet, vücut geliştirme, kozmetik vb. çeşitli pratikler aracılığıyla değiştirilebilen bedene nesne olarak yaklaşır. Bu anlayışa göre söz konusu pratikler, belirli kimlikleri bedenlere empoze eder ve bu yolla beden, devlet ya da medyanın olduğu kadar etkileşimde bulunulan diğerlerinin de denetimine açık bir alan haline gelir.¹⁸

Kadın bedeni üzerine odaklanan feministler, bu alanda gerçekleştirilen tartışmalara merkez olmuşlardır. Çalışmaları Foucault’nun yaklaşımlarından etkilenen Butler ve Grosz, tıp gibi söylemsel pratikler aracılığıyla bedenlerin

¹⁵ Pierre Bourdieu, *Masculine Domination*, (çev. Richard Nice), Stanford University Press, California, 2001, s. 11.

¹⁶ Beate Kraus, a.g.m., s. 121.

¹⁷ Marcel Mauss, *As Técnicas Corporais. Sociologia e Antropologia*, EPU/EDUSP, São Paulo, 1974’den akt. Mirian Goldenberg, “The Body as Capital: Understanding Brazilian Culture”, *Vibrant*, 7(1), 2010, s. 223-224.

¹⁸ Bryan S. Turner, *Regulating Bodies: Essays in Medical Sociology*, Routledge, London, 1992.

44 *Eril Bedenselleşme: Hegemonik Erkek Bedeninin İnşası*

sosyal olarak üretildiğine dikkat çekmişlerdir.¹⁹ Toplumsal cinsiyet, bilgi, söylem ve disiplin üçlemesinin oluşturduğu bir iktidar alanıdır ve kimliğimizin rastgele belirlenmiş bir özelliği olmaktan ziyade tarihsel bir inşadır.²⁰ Buna göre cinsellik, sosyal olarak kurgulanmış bir yapı olarak belirir. Cinsiyetin kurgulanması ile cinsiyet, iktidarın işlenmesine yardım etmek üzere kontrol edilecek ve üzerinde çalışılacak bir objeye dönüşmüştür. Objeleştirilen cinsiyet ve cinsellik söylemi, bilimsel bir bilgiye dönüştürülerek bedenlerimizin ve buna dayalı kimliklerimizin ayrılmaz bir parçası haline getirilmiştir.²¹

Bedenle ilgili yapılan çalışmalarda sık kullanılan, sözünü ettiğimiz diğer bir kavram olarak bedenselleşme ise daha ziyade ‘sahip olduğumuz beden’ üzerine odaklanmakla birlikte bedene dayalı kimliklenmenin diyalektik sürecini ifade etmektedir.²² Bedene odaklanan bir çalışma, bedeni basit bir biçimde hazza yönelik tanımlamalar ya da biyolojik değişkenler ekseninde tanımlamaktan ziyade onu, kültürel performanslar ve etkileşimde bulunan bireyler arasındaki iktidar ilişkileri dahilinde çözümlenmelidir. Bu anlayış doğrultusunda geliştirilen bir çerçeve olarak düşünülebilecek bedenselleşme, beden üzerine yazılan ve beden aracılığıyla gerçekleştirilen değerlere, algılara ve bedensel hareketlere; aynı zamanda erkek ya da kadın olarak bu pratikleri nasıl deneyimlediğimize göndermede bulunmaktadır.²³ Bu nedenle toplumsal cinsiyet düzenine bağlı bir biçimde inşa edilen cinsiyetlendirilmiş bedenlerin, bedenselliğinin ve sosyalliğinin bir bileşkesini ifade etmek amacıyla bazı yazarlar, ‘bedenselleşme’ kavramını kullanmayı tercih etmektedir.²⁴

Bedenselleşmiş Erkeklik(ler) ve Hegemonik Erkek Bedeninin İnşası

Eril bedenle ilgili sosyolojik çalışmalar, kadın bedenine yönelik olarak gerçekleştirilen araştırmalarla kıyaslandığında daha yakın zamanlı bir fenomen olarak karşımıza çıkar. 1980’li yıllara kadar beden imgesi, büyük oranda kadınlarla sınırlanmış bir olgu olmakla birlikte kadın bedeni, medyada erkek

¹⁹ Victoria Robinson, Jenny Hockey, *Masculinities in Transition*, Palgrave Macmillan, London, 2011, s. 80.

²⁰ E. L. McCallum, “Technologies of Truth and The Function of Gender in Foucault”, içinde *Feminist Interpretations of Michel Foucault*, der. Susan J. Hekman, University Park Press, Pennsylvania, 1996, s. 79.

²¹ Judith Butler, “Sexual Inversion”, içinde *Feminist Interpretations of Michel Foucault*, der. Susan J. Hekman, University Park Press, Pennsylvania, 1996, s. 60.

²² Victoria Robinson, Jenny Hockey, a.g.e., s. 79.

²³ Betsy Wearing, *Gender: The Pain and Pleasures of Difference*, Longman, Melbourne, 1996.

²⁴ bkz. Lee F. Monaghan, *Bodybuilding, Drugs and Risks*, Routledge, London, 2001; Lee F. Monaghan, “Big Handsome Men, Bears and Others: Virtual Constructions of ‘Fat Male Embodiment’”, *Body & Society*, 11(2), 2005.

bedenine oranla daha yoğun bir biçimde sunulmaktaydı. Doksanlı yılların sonu ve 2000’li yıllarla birlikte ise Monaghan gibi sosyologlar, eril bedenselleşme ve erkeklerin beden imajı gibi konulara yönelmeye başlamışlardır. Söz konusu değişim, büyük ölçüde erkeklerin de popüler kültür içinde görünür olmalarıyla birlikte bedensel imajlarına yönelik ilginin artışı sonucunda gerçekleşmiştir.²⁵

Erkeklik Çalışmaları ya da bazı yazarların ileri sürdüğü gibi ‘Eleştirel Erkeklik Çalışmaları’²⁶ alanı dahilinde erkeklik ve beden ilişkisi ele alındığında elde edilen bulgular karmaşık ve çoğunlukla çelişkilidir. Örnek olarak Seidler, Aydınlanma sonrası Kartezyen düşünce (akıl ve bedenin felsefi anlamdaki ayrı ve ikili yapısı) içinde erkeklerin nasıl bedenlerinden bağımsız bir biçimde ele alındıkları üzerine odaklanmaktadır.²⁷ Buna göre Kartezyen akıl-beden ayrımı sonucunda düşünsel alanda kabul edilen bir sosyal gerçeklik olarak kadın, erkeğe göre daha fazla bedenselleşmiş bir biçimde ele alınmaktayken erkek ise bedeninden bağımsızlaştırılarak akıl ile özdeşleştirilmiştir. Kadın ve beden ilişkisine göre erkek özelindeki bedenselleşmenin, araştırmacılar tarafından daha sonraki zamanlarda incelenmesinin, söz konusu düalist ayrımın uzun süren etkisinden kaynaklandığı ileri sürülebilir.

Beden ve erkeklik ilişkisini ele alan araştırmacılardan biri, Connell’dir. Erkeklik Çalışmaları’nın bağımsız bir alan olarak gelişmesinde rolü büyük olan Connell’e göre erkeklik, doğası gereği bedenle ilgili meselelere sıkı sıkıya bağlıdır. Bu görüşe göre normatif açıdan ‘doğru’ erkekliğin, daima erkeklerin bedenlerinden kaynaklandığı ileri sürülür.²⁸ Bu nedenle beden, kısaca kültürel olarak en değerli kılınmış erkeklik formu olarak tanımlanabilecek hegemonik erkekliğin sürekliliğinin sağlanmasında temel belirleyicilerden biri olarak ele alınmaktadır. Hegemonik erkeklik çerçevesi içinde belirlenen davranış ve görünüş kalıpları, sosyal aktörler tarafından benimsenip içselleştirilerek, habitusları aracılığıyla bedenlerin üzerine yazılmaktadır.

Benzer şekilde Colette Guillaumin’e göre “beden, cinsiyetin temel göstergesidir”²⁹ ve cinsiyet eşitsizliği, bedene ilişkin bir takım tinsel ve sembolik anlamlandırmalar yoluyla inşa edilmektedir. Burada her şeyden önce belirtilmesi

²⁵ Sarah Grogan, *Body Image: Understanding Body Dissatisfaction in Men, Women and Children*, Routledge, New York, 2008, s. 81.

²⁶ Jeff Hearn, “From Hegemonic Masculinity to the Hegemony of Men”, *Feminist Theory*, 5(1), 2004.

²⁷ Victor J. Seidler, *Unreasonable Men: Masculinity and Social Theory*, Routledge, London, 1994.

²⁸ R. W. Connell, *Masculinities*, University of California Press, California, 2005, s. 45.

²⁹ Colette Guillaumin, “The Constructed Body”, içinde *Reading the Social Body*, der. C. B. Burroughs, J. D. Ehrenreich, University of Iowa Press, Iowa City, 1993’ten akt. Mary Kehily, “Bodies in School: Young Men, Embodiment, and Heterosexual Masculinities”, *Men and Masculinities*, 4(2), 2001, s. 176.

gereken, erkek bedeninin öncelikli olarak maddesel ve sembolik anlamlar içeren bir varlığa sahip olduğudur. Toplumsal cinsiyet düzeni içinde kadın bedeninin karşıtı olarak inşa edilen ve dolayısıyla karşıt anlamları içeren eril beden, Boni'ye göre söylemsel ve etkileşimsel bir biçimde günümüzün iktidar sistemleri içinde inşa edilmektedir.³⁰ Bedenlerin söylemsel olarak inşa edildiğini ileri süren postyapısalcı ve postmodern feminist perspektiflere göre de beden, temsil, davranış ve kullanım gibi somut yanları ön plana çıkarılarak belirli bir standart oluşturacak biçimde inşa edilmektedir. Egemen ve kültürel olarak ideal kılınmış inşa – hegemonik erkek bedeni – aracılığıyla erkek (ve kadın) bedeni, diğer bedenlerin buna uygun olup olmadıklarını ölçmek amacıyla kullanılmaktadır.³¹

Bilindiği gibi doksanlı yılların sonundan bu yana magazin dergilerinde, reklamlarda ya da benzeri popüler kültür ve medya ürünleri içinde erkek bedeninin sunumunda önemli bir artış göze çarpmaktadır. Kaslı erkek bedenlerinin çeşitli magazin dergilerinin kapaklarını ve ekranları süslemesiyle birlikte, önceki dönemlerde kadın bedenlerinin sunumunun baskın olduğu reklamlarda erkek bedenleri de kadın bedenlerinin yanı sıra reklam panolarındaki yerini almaktadır. Söz konusu medya ya da popüler kültür figürleri, eril bedene ilişkin yeni bir temsil yaratmakla birlikte onu idealleştirmekte, cinselleştirmekte ve metalaştırmaktadır. Kadın bedeni ile ilgili incelemelerde ortaya çıkan temsil biçimleri, böylece günümüzde erkek bedenleri ile ilgili olarak da araştırmacılar tarafından ileri sürülmektedir. Söz konusu değişimle ilgili olarak belirtilmesi gereken en önemli nokta, bu değişimin toplumsal cinsiyet düzenine etki eden değişimleri de beraberinde getirmesidir. Erkeklerin kadınları seyrettiği ve cinsel olarak nesneleştirilenin yalnızca kadınlar olduğu geleneksel kalıptan, erkeklerin de cinsel olarak nesneleştirildiği ve bakışlara sunulduğu bir biçimi yansıtan farklı bir kalıba geçilmiştir.³²

Doksanlı yıllarla birlikte televizyon, gazete ya da dergilerde yer alan kıyafet, traş köpüğü, otomobil, parfüm vb. ürünlerin reklamlarında kullanılarak erkek bedeni, ticarileşmeye ve metalaşmaya başlamıştır. Bu döneme kadar olan

³⁰ Federico Boni, "Framing Media Masculinities: Men's Lifestyle Magazines and the Biopolitics of the Male Body", *European Journal of Communication*, 17(4), 2002'den akt. İrfan Erdoğan, "Erkek Dergilerinde (Men's Health, FHM, Esquire Türkiye Örneğinde) Hegemonik Erkek(lik), Beden Politikaları ve Yeni Erkek İmajı", içinde *Medyada Hegemonik Erkek(lik) ve Temsil*, der. İrfan Erdoğan, Kalkedon Yayınları, İstanbul, 2011.

³¹ bkz. Alan Petersen, *Unmasking the Masculine: 'Men' and 'Identity' in a Sceptical Age*, Sage Publications, London, 1998; Steve Robertson, *Understanding Men and Health: Masculinities, Identity and Well-being*, Open University Press, New York, 2007.

³² Rosalind Gill, Karen Henwood, Carl McLean, "Body Projects and the Regulation of Normative Masculinity", *Body & Society*, 11(1), 2005, s. 38-39.

zaman içerisinde güzellik ve estetik anlayışı oluşturulurken kadın göz önüne alındığından, Kula'ya göre "ilk kez erkek bedeni kadına göre değerlendirilmekte ve tüketim alanında eril model oluşturulurken, kadına ait güzellik ve estetik kriterlerin erkeğe uygulanmaya çalışıldığı görülmektedir".³³ Nitekim eskiden yalnızca kadınların tüketimine yönelik olarak pazarlanan ürünlerin – kozmetik ürünler, kişisel bakım ürünleri, takı, vb. – bugün erkek tüketicilere de sunulduğu görülür. Ancak hegemonik erkeklik çerçevesi içinde söz konusu pratikler, erkek bedenine yönelik yeni oluşturulmaya çalışılan çerçeveyi, güzellik ya da estetik söylemlerden ziyade medikal söylemler içinde yeniden inşa etmektedir. Dolayısıyla burada erkek bedeninin kadına göre değerlendiriliyor oluşundan çok hegemonik erkeklik değerlerinin, yaşanan toplumsal değişimlerin etkisiyle hegemonik yapıyı koruyan bir biçimde yeniden üretiliyor olmasından söz etmek daha olanaklıdır. Söz konusu yeniden üretim süreci içinde erkeklerin beden güzelliklerinden ziyade sağlıklı olmaları ve bedensel performansları ön plana çıkarılmakta ve söylemsel düzeyde çoğunlukla 'profesyonellik' ile ilişkilendirilmektedir.³⁴

Bilindiği gibi endüstri ilişkileri, 1970'li yıllarla birlikte yeni bir eğilim içine girmiş ve yeniden yapılandırılmaya başlamıştır. Söz konusu dönüşümle birlikte sanayileşmiş ülkelerde istihdam, sanayiden hizmetler kesimine kaymış ve beyaz yakalıların sayısında artış meydana gelmiştir. Küreselleşme ile birlikte artan rekabetin endüstri yaşamına olan etkisi olarak gösterilen söz konusu dönüşüm, erkekliğin toplumsal olarak kabul gören performans biçimlerine de yansımaktadır. Önceki dönemde işçi sınıfı içinde 'bilek gücü'nün genel olarak onaylandığı erkeklik performansı, orta sınıf erkekliğinin hizmet sektörüne geçmesiyle yerini nitelikli işgücüne bırakmış ve erkeklerin beklenen performanslarında da değişime neden olmuştur. Erkeklerin işçi tulumlarını bırakıp takım elbise giymeleriyle bedensel görünümleri değişmiş, işveren ve alıcılar ile bulunulan etkileşimler arttıkça kişiler arası uyum becerileri ve dış görünüşleri önemli olmaya başlamıştır.³⁵

Luciano, orta sınıf erkeğin dış görünüşünün, 'profesyonel sınıf'a ait başarılı erkeğe ilişkin kapitalist anlayıştan kaynaklandığını ileri sürer. Söz konusu anlayış ekseninde firmalar, başarıya ulaşabilmeleri için erkekleri, bedenlerini ve kişiliklerini ambalajlamaları yönünde cesaretlendirmektedir.

³³ Nesrin Kula, "Erkek Dergilerindeki Reklam Fotoğraflarında (Yeniden) Üretilen Metroseksüel Kimlik", içinde *Erkek Kimliğinin Değişme(meye)n Halleri*, der. Huriye Kuruoğlu, Beta Yayıncılık, İstanbul, 2009, s. 85.

³⁴ bkz. Kristen Barber, "The Well-Coiffed Man: Class, Race, and Heterosexual Masculinity in the Hair Salon", *Gender & Society*, 22(4), 2008.

³⁵ Lynne Luciano, *Looking Good: Male Body Image in Modern America*, Hill and Wang, New York, 2001'den akt. Barber, a.g.m., s. 459.

Bunun üzerine pazarlama alanında geçmişte kadınlığın sembolleri olan, fakat günümüzde erkeklerin profesyonel kimliklerine uygun bir biçimde pazarlanan ürünlerin artışı göze çarpmaktadır.³⁶ Dolayısıyla günümüzde erkek bedenine ilişkin olarak değişen ‘algının sosyal programlanması’ nı, tüketim kültüründen ve ilk bölümde açıklanan ‘geç modernlik’ aşamasından bağımsız olarak düşünmek olanaksızdır. Nitekim söz konusu dönem içerisinde medyatik söylemlere dahil olan ‘metroseksüel erkek’ tipini de erkeklerin, çeşitlilik anlamında daha fazla ürün tüketerek, tüketim kültürü içine daha yoğun bir biçimde katılmalarını sağlamaya yönelik bir kimlik yaratma süreci olarak okumak mümkündür. Aynı zamanda Kula’nın aktarımıyla metroseksüel erkek tipinin, “erkeğin homoseksüel etiketine maruz kalmadan tüketebilmesi için oluşturulmuş bir tanımlama örneği olduğu düşünülmektedir”.³⁷

Metroseksüel erkek olarak tanımlanan erkeklerin pratikleri arasında düzenli cilt, saç ve tırnak bakımı yaptırma, kilolarına ve sağlıklı beslenmeye özen gösterme, düzenli spor yapma, ruh ve beden sağlığının gelişimi için özen gösterme, koleksiyon yapma, dekorasyonla ilgilenme, alışverişten hoşlanma ve alışveriş kültürünün simgesi haline gelen büyük metropollerini tercih etme gibi pratikler bulunmaktadır.³⁸ Burada da görüldüğü gibi metroseksüel erkek pratikleri, çoğunlukla tüketim pratikleri ile ilişkilendirilmektedir. Akademya³⁹’nın İstanbul’da yaşayan erkeklere yönelik olarak gerçekleştirdiği *Erkeklerde Kişisel Bakım Araştırması*’nın bulgularına göre erkeklerin yüzde 14,6’sı cilt bakımı yaptırdığını, yüzde 4,8’i solaryuma girdiğini, yüzde 2,4’ü kaş aldırdığını, yüzde 3’ü saç boyası, yüzde 1,7’si manikür, binde 9’u da epilasyon yaptırdığını belirtmektedir. Araştırma sonuçlarına göre erkeklerin yüzde 10-15, bazı durumlarda da yüzde 20’lik dilimi, metroseksüel erkek tipine uyum göstermektedir.⁴⁰

Benzer şekilde 2003 yılında Amerika’da düzenlenen bir kamuoyu araştırmasında erkeklerin yüzde 89’u, bir erkeğin kişisel bakımına özen göstermesinin iş dünyası için önemli olduğunu ileri sürmektedir.⁴¹ Burada dikkat edilmesi gereken önemli bir nokta da hegemonik erkeklik çerçevesine dayalı bir biçimde inşa edilen erkek bedeninin, sınıfsal değişkenleri dikkate alan bir biçimde farklılaşmasıdır. Barber’ın, Kuzey California’da kadın kuaförlerine gitmeyi tercih eden 15 erkekle yaptığı araştırmanın sonuçlarının vurguladığı gibi

³⁶ Kristen Barber, a.g.m., s. 459.

³⁷ Nesrin Kula, a.g.m., s. 87.

³⁸ a.g.m., s. 88-89.

³⁹ İstanbul Üniversitesi (İÜ) İletişim Fakültesi Akademik Medya ve Kamuoyu Araştırmaları Grubu.

⁴⁰ Nesrin Kula, a.g.m., s. 89.

⁴¹ Kristen Barber, a.g.m., s. 459.

kişisel bakımına özen gösteren erkekler, söz konusu pratiklerini öncelikli olarak ‘profesyonel’ kimliklerine uygun bir biçimde deneyimlemektedir. Bu pratikler, sınıf tabanlı bir erkeklik anlayışı üreterek, profesyonel sınıfa ait olan sınıfın kendi erkekliğini işçi sınıfı erkekliğinden ayırt ettiği bir zemin üzerinde yükselmektedir.⁴²

Erkeklik ve beden ilişkisini açıklamada Gill, Henwood ve McLean’in, 2005 yılında İngiltere’de 140 erkek ile yaptıkları araştırmalarının bulgularından da yararlanmak faydalı olacaktır. Söylem analizi tekniği kullanılarak çözümlenen araştırma, erkeklerin bedenleri ve bedensel pratikleri ile ilgili söylemlerini ve bu doğrultuda inşa edilen normatif erkekliği incelemeye odaklanmaktadır. Vücut geliştirme, piercing, dövme ve kozmetik gibi bedensel pratikleri inceleyen araştırma, farklı sosyo-ekonomik tabanlardan, farklı ırksal ve etnik kökenlerden, farklı cinsel yönelimlere sahip ve farklı coğrafi bölgelerden 15-35 yaş arasındaki erkeklerle yapılan görüşmelere dayanmaktadır. Söz konusu araştırmada erkeklerin bedensel pratiklerine ilişkin olarak söyledikleri, farklı sosyal değişkenlere sahip olsalar da bazı ortak noktalar içermektedir. Bedensel pratiklerinde bireysellik vurgusu yoğun olmakla birlikte beden, bu erkekler tarafından toplumsal dünya içinde benlik duygusu oluşturmalarında bir araç olarak görülmekte ve bir ‘sermaye’ türü olarak ortaya çıkmaktadır. Bu erkeklerin bedenlerine ilişkin söylemleri, bireysellik vurgusu, farklılık yaratma, diğer erkeklerden farklı olma ya da bedensel pratiklerinde özgür olma gibi niteliklerle desteklenerek, yalnızca kendi erkeklik inşalarını değil, aynı zamanda hegemonik erkeklik kalıplarını da yansıtmaktadır.⁴³

Bireysellik ve bedensel özerklik düşüncesinin araştırmaya katılan öznelere tarafından yoğun bir biçimde vurgulanmasına karşın, yine aynı erkeklerin bedensel pratiklere ilişkin belirli normatif sınırlar tanımlaması dikkat çekicidir. Buna göre gösteriştenden uzak durma, takıntılı olmama ve kendini bırakmama, araştırmacılar tarafından normatif ve ‘doğru’ erkekliğin bedensel inşasında öne çıkan söylemler olarak bulgulanmıştır. Buna göre söz konusu araştırma, “bedenle alakalı uygun erkeksi davranışların, nasıl ısrarlı bir biçimde düzenlendiğini ve kontrol edildiğini” göstermektedir.⁴⁴ Bu çalışma kapsamında burada önemli olan nokta, normatif erkekliğin ve hegemonik idealin oluşturulmasında bedenin nasıl temel bir öneme sahip olduğunu göstermesidir. Erkekliğin inşa süreci içinde beden, erkeklik performansının üzerine yazıldığı ve hegemonik erkeklik mizanseninin inşa edilerek, bu kalıba uymayan diğer erkekliklerin alt alanlara yerleştirildiği bir proje alanı haline gelmektedir.

⁴² a.g.m., s. 460.

⁴³ Rosalind Gill, Karen Henwood, Carl McLean, a.g.m., s. 57.

⁴⁴ a.g.m., s. 58

Sonuç

Giddens, modernleşme sürecinde ortaya çıkan toplumsal dönüşümlerin etkilerinin daha yoğun hissedildiği aşamayı ‘geç modernlik’ olarak tanımlamaktadır. Bu dönemde sosyal etkileşim süreçleri içinde bedenlere yüklenen anlamlar da farklılaşmış ve beden, bireye ilişkin fikirleri yansıtan bir kaynak olarak sembolleştirilmiştir. Bedenin söz konusu durumu, iktidar odaklarının bedeni bir nesne olarak söylemler aracılığıyla inşa edilen ve biçimlendirilen bir fenomen olarak dikkate almasına yol açmıştır. Beden, bilhassa medikal söylem olmak üzere farklı söylemler aracılığıyla inşa edilmekte, anlamlandırılmakta, biçimlendirmekte ve bu doğrultuda oluşturulan normatif inşa, bireysel bedenlere empoze edilmektedir. Klasik dönem sosyolojide ihmal edilen bir olgu olarak beden, günümüzde sosyoloji tarafından böylesi post-yapısalcı bir bakış açısıyla ele alınmaktadır.

Söz konusu anlayış ekseninde, çeşitli sosyal değişkenlerle birleştirilerek ele alınan bedenin dahil edildiği ve bedensel görünümünün, davranışların ve pratiklerin farklılaştırılmış yönlerinin ön plana çıkarıldığı en önemli toplumsal sınıflandırma sistemi, toplumsal cinsiyet düzeni olarak karşımıza çıkmaktadır. Buna göre bedenler, bireylerin doğuştan itibaren sahip oldukları farklı biyolojik cinslerine bağlı bir şekilde eril ve dişil bedenler olarak, farklılaştırılmış bedensel pratikler, davranışlar ve bedenin görünüşü ekseninde, sosyal olarak inşa edilmektedir. Erkek ve kadınların konuşma, yürüme, yeme, jest ve mimik kullanma vb. bedensel pratiklerinde somutlaştırılan farklı bedensel kurgular, bireylerin bedenlerini biçimlendirme pratiklerinde de kendini açığa çıkarır. Böylesi bir sistem içinde ‘erkeksi’ ya da ‘kadınsı’ şeklinde normatif bir ayrıma tabi tutularak oluşturulan bedenler, söz konusu hegemonik ideale göre bireyler tarafından benimsenmekte ve cinsiyet performanslarına dahil edilmektedir.

1990’ların sonuna kadar kadın bedenini dikkate alan araştırmalar, erkek bedeninin de popüler kültür içinde yoğun bir biçimde temsil edilmeye başlamasıyla, bu yıllardan sonra araştırma alanlarına erkek bedenini de dahil etmeye başlamışlardır. Buna göre erkek bedeni, daha önceki dönemlerde kadın bedenine etki edildiği gibi, belirli bir temsil oluşturma yönünde biçimlendirilmekte, ticarileştirilmekte ve metalaştırılmaktadır. Söz konusu hegemonik beden temsili, eskiden estetik söylemler aracılığıyla inşa edilen kadın bedenini oluşturmada kullanılan ürünlerin ya da yerine getirilen pratiklerin, erkek bedenleri tarafından da sahiplenilmesini ve erkeklerin de artan bir biçimde tüketim kültürüne dahil olmalarını amaçlamaktadır. Bazı yazarlara göre söz konusu durum, toplumsal cinsiyet düzeni içindeki hiyerarşik yapılanmaların

bulanıklaşmasını sağlasa da durum, böylesi bir anlayışın uzağında görünmektedir.

Erkek bedenlerinin temsilleri, medya organlarında ya da çeşitli popüler kültür temsillerinde hegemonik erkeklik çerçevesinin belirlediği erkeklik nosyonuna uygun bir biçimde belirlenmekte ve bu doğrultuda, erkek bedeninin güç, dayanıklılık gibi özellikleri ön plana çıkarılmaktadır. Söz konusu temsillerde yer alan kaslı bedenler, erkek bedeniyle ilgili yapılmış çalışmalar dikkate alındığında, estetikten ziyade erkek bedeninin gücünü ve dayanıklılığını ön plana çıkarmakta ve medikal söylemler içinde inşa edilmektedir. Erkek bedeninin söz konusu yeniden inşasında öne çıkan söylemler, bedensel güzellikten ziyade sağlık ve bakım ile ilişkilendirilmekte ve erkeklerin post-endüstriyel çağda ortaya çıkan ‘profesyonel’ kimliklerine bağlanmaktadır. Görüldüğü gibi erkek bedeninin güç ve dayanıklılık gibi özelliklerini ön plana çıkaran bedensel temsil, erkek ve kadın arasındaki hiyerarşik bölünmeye göndermede bulunan dışsal hegemonyanın sürekliliğini sağlamaya yöneldiği gibi, aynı zamanda normatif bir erkek bedeni üretme yoluyla, erkeklerin birbirleri arasındaki hiyerarşik bölünmeye vurgu yapan içsel hegemonyayı da sağlama almakta ve sürekliliğini sağlamaktadır.

KAYNAKÇA

- BARBER, Kristen, "The Well-Coiffed Man: Class, Race, and Heterosexual Masculinity in the Hair Salon", *Gender & Society*, 22(4), 2008, 455-476.
- BOURDIEU, Pierre, *Masculine Domination*, (çev. Richard Nice), Stanford University Press, California, 2001.
- BUTLER, Judith, "Sexual Inversion", içinde *Feminist Interpretations of Michel Foucault*, der. Susan J. Hekman, University Park Press, Pennsylvania, 1996.
- CONNELL, R. W., *Masculinities*, University of California Press, California, 2005.
- ERDOĞAN, İrfan, "Erkek Dergilerinde (Men's Health, FHM, Esquire Türkiye Örneğinde) Hegemonik Erkek(lik), Beden Politikaları ve Yeni Erkek İmajı", içinde *Medyada Hegemonik Erkek(lik) ve Temsil*, der. İrfan Erdoğan, Kalkedon Yayınları, İstanbul, 2011.
- FOUCAULT, Michel, *Cinselliğin Tarihi*, (çev. Hülya Uğur Tanrıöver), Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2010
- FOUCAULT, Michel, *Özne ve İktidar*, (çev. Işık Ergüden, Osman Akınhay), Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2000.
- GIDDENS, Anthony, *Modernity and Self-Identity*, Stanford University Press, California, 1991.
- GILL, Rosalind, HENWOOD, Karen, MCLEAN, Carl, "Body Projects and the Regulation of Normative Masculinity", *Body & Society*, 11(1), 2005, 37-62.
- GOLDENBERG, Mirian, "The Body as Capital: Understanding Brazilian Culture", *Vibrant*, 7(1), 2010, 220-238.
- GROGAN, Sarah, *Body Image: Understanding Body Dissatisfaction in Men, Women and Children*, Routledge, New York, 2008.
- HEARN, Jeff, "From Hegemonic Masculinity to the Hegemony of Men", *Feminist Theory*, 5(1), 2004, 49-72.
- IŞIK, Emre, *Beden ve Toplum Kuramı: Öznenin Sosyolojisinden Bedenin Sosyolojisine*, Bağlam Yayınları, İstanbul, 1998.
- KEHILY, Mary, "Bodies in School: Young Men, Embodiment, and Heterosexual Masculinities", *Men and Masculinities*, 4(2), 2001, 173-185.
- KRAIS, Beate, "Gender, Sociological Theory and Bourdieu's Sociology of Practice", *Theory, Culture & Society*, 23(6), 2006, 119-134.
- KULA, Nesrin, "Erkek Dergilerindeki Reklam Fotoğraflarında (Yeniden) Üretilen Metroseksüel Kimlik", içinde *Erkek Kimliğinin Değişme(meye)n Halleri*, der. Huriye Kuruoğlu, Beta Yayıncılık, İstanbul, 2009.

- MCCALLUM, E. L., “Technologies of Truth and The Function of Gender in Foucault”, içinde *Feminist Interpretations of Michel Foucault*, der. Susan J. Hekman, University Park Press, Pennsylvania, 1996.
- MONAGHAN, Lee F., “Big Handsome Men, Bears and Others: Virtual Constructions of ‘Fat Male Embodiment’”, *Body & Society*, 11(2), 2005, 81-111.
- MONAGHAN, Lee F., *Bodybuilding, Drugs and Risk*, London: Routledge, London, 2001.
- PETERSEN, Alan, *Unmasking the Masculine: ‘Men’ and ‘Identity’ in a Sceptical Age*, Sage Publications, London, 1998.
- ROBERTSON, Steve, *Understanding Men and Health: Masculinities, Identity and Well-being*, Open University Press, New York, 2007.
- ROBINSON, Victoria, HOCKEY, Jenny, *Masculinities in Transition*, Palgrave Macmillan, London, 2011.
- SEIDLER, Victor, *Unreasonable Men: Masculinity and Social Theory*, Routledge, London, 1994.
- SHILLING, Chris, *The Body and Social Theory*, Sage Publications, London, 1993.
- TURNER, Bryan S., *Regulating Bodies: Essays in Medical Sociology*, Routledge, London, 1992.
- WEARING, Betsy, *Gender: The Pain and Pleasures of Difference*, Longman, Melbourne, 1996.
- WELLARD, Ian, *Sport, Masculinities and the Body*, Routledge, New York, 2009.

54 *Eril Bedenselleşme: Hegemonik Erkek Bedeninin İnşası*

NIETZSCHE'S CRITIQUE OF HISTORICAL REASON

Musa DUMAN*

(Nietzsche'nin Tarihsel Akıl Eleştirisi)

ÖZET

Bu makalede bir erken dönem metni, "Tarihin Hayata Yararı ve Zararı Üzerine", temelinde Nietzsche'nin tarih bilimine, tarih yazımına ve tarih eğitime ilişkin fikirlerini eleştirel bir gözle inceliyor ve değerlendirmelerde bulunuyoruz. Nietzsche'nin hayata ilişkin tüm bir bakış açısını gereğince takdir edebilme bağlamında O'nun tarihe yaklaşımının vazgeçilmez bir öneme sahip olduğunu söylemek mümkündür. Burada ayrıca Nietzsche'nin orta ve geç dönem gelişimine de ışık tutan bir tarih anlayışı eleştirisini görüyoruz. Dolayısıyla Nietzsche'nin çağının ve kültürünün sahip olduğu tarihsel bilinci marazi ve hayat karşıtı olarak niteleyip onun belli yönlerine karşı giriştiği saldırının çerçevesini oluşturan nedenleri eleştirel bir biçimde tartışıyoruz. Nietzsche'nin çare olarak sunduğu şeyi de ele alıyoruz; tarihçinin yaratıcı bir sanatçı ve tarihin kalkış noktasının büyük insanlar olması gerektiğini şart koşan estetik bir yaklaşım.

Anahtar Sözcükler: Nietzsche, tarih, tarihyazımı, sanatçı, hayat, değer

ABSTRACT

In this article, we explore and critically evaluate Nietzsche's ideas concerning history, history-writing and historical education mainly on the basis of a crucial early period text, "On the Advantage and Disadvantage of History for Life". We argue that Nietzsche's approach to history is indispensable for a proper appreciation of his entire focus on life. Here one can see a critique of historical understanding which sheds considerable light on Nietzsche's later development, as well. Hence we discuss critically the grounds in reference to which Nietzsche attacks certain aspects of the historical consciousness of his age and culture which he considers to be morbid, that is, life-denying. We also treat the remedy he provides, namely an aesthetic approach to history, which stipulates that historian should also be a creative artist and which takes from the idea of great men its point of departure.

Keywords: Nietzsche, history, historiography, artist, life, value

* Mardin Artuklu Üniversitesi Felsefe Bölümü öğretim üyesi

Introduction

In *On the Advantage and Disadvantage of History for Life* (1874)¹ Nietzsche attacks the domination of the historical sense in human life which he sees as a characteristic aspect of modern western culture. He finds a deeply pathological aspect in the way in which the modern western humanity shows interest in history and the past. The widespread idea that, by contrast with all others, only the western peoples have a truly historical consciousness, that is, that only they have made history an area of objective scientific study, and have been determined by such consciousness is not something to be proud of but something to be regretted, if the value of life itself, above all else, is to be the paramount concern for us. Thus Nietzsche sets out a devastating attack on what he finds an obsessive and misguided interest in the past dominating the western culture. This Nietzsche carries out with the guiding insight that it is the value of life, its promotion and enhancement, its enjoyment which is first and foremost what truly matters and all knowledge (including the knowledge of history) has its ultimate justification in serving life. To that end, we should learn to forget even more than to remember, and forget especially that which has been, the historical. What is more, we should learn to actively unlearn, to put our senses before our understanding. Not sciences but our senses must guide our way into life; the former is focused on the facts (what has been and what is) while the latter values and knows only the present (what is becoming). In this respect, we are far behind the animals which exist purely in the present and the satisfaction they derive from the present is complete since it is not disturbed by the intervention of memory. It is particularly in historical studies, Nietzsche observes, that memory is raised to a principal status for its own sake and this has, in turn, consequences to the detriment of living in the present. This predominance of memory in the sense of a historical consciousness, this theoretical concern for what has been must be overcome if the health of a people is to be preserved, which alone creates great history. Such health requires that we direct all our energies to fully enjoy the present and to grow as aesthetic actors. Historical mind that seeks intellectual determination of history, on the contrary, represents the primacy of consciousness over against the intrinsic (i.e., aesthetic) demands of life, a consciousness which is, at bottom, the arena of

¹Friedrich Nietzsche, *On the Advantage and Disadvantage of History for Life*, trans. P. Preuss (Indianapolis: Hackett, 1980). Henceforth abbreviated ADH with page number. The text first appeared in 1874 as the second essay of the *Untimely Meditations*. I also used another translation of the text, by R. J. Hollingdale, found in the *Untimely Meditations*, ed. D. Breazeale (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), where I thought it provided a better rendering. The German original, *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*, is readily available on the internet.

active interplay of temporality (of past, present and future), an atrophied life.

In what follows, we attempt at discussing and making sense of such critique of historical consciousness by a careful examination of Nietzsche's text, *On the Advantages and Disadvantage of History for Life*, which also requires references to Nietzsche's several other works, notably *Thus Spoke Zarathustra* and *Twilight of the Idols*, where his mature position seems to come to an expression. In other words we aim at understanding the basic theses of *On the Advantages and Disadvantages of History for Life* in the overall context of Nietzsche's thought. In the whole process of the discussion carried out in this article, also, we want to constantly bear in mind the critical question; is it really necessary that a profound interest in history keep us away from a richer experience of the present? Or is it rather the contrary?

Remembering and Forgetting

First of all, we should take into consideration some facts concerning the context of Nietzsche's critique which might give us a preliminary basis to come to an understanding of the motivations behind it. Nietzsche had been trained as a classical philologist. Thus he was, by virtue of his education and profession, deeply engaged with history. We might well, on that score, take what he says concerning history as an "insider's view". Nietzsche's age, 19th century, was often characterized by an unusual growth in the sense of history and in the scope, quality and quantity of historical studies and disciplines. On the one hand, there was German idealism (notably, Schelling and Hegel) which made reality a matter of dynamic historical development. On the other hand, there was German historical school with roots in the 18th century (e.g., Winklemann, Ranke and Mommsen). Almost everything has been approached on the basis of history behind it, situated in its historical context and subjected to historical scrutiny with increasing methodological precision. Their ideal was somehow to carry, as much as possible, the scientific rigour found in the natural sciences to the area of historical consciousness. Humboldt, for instance, explored the historical dimensions of language. Hegelianism (left and right) deepened the critical avenues historical sense opened. Thus David Strauss could make the life of Jesus a subject-matter of critical historical inquiry while Bruno Bauer applied the same historical sense to the critical study of Bible, both with unprecedented consequences. Marx, throughout all his life, remained under the spell of formulating necessary scientific laws for historical development of the social reality, which he thought he really succeeded in doing. Darwin came up with a very influential theory sketching out a historical development for life. Meanwhile classical philological studies, with the newly developed critical methods in this field, delved into the minutest details of ancient languages

58 *Nietzsche's Critique of Pure Reason*

(Greek, Latin, Hebrew etc.). The result was a culture deeply imbued with critical historical sense and research for everything in life, a tendency frequently mingled with or verged on positivism. Hence, one should not forget that Nietzsche is the child of such an age and speaks (often painfully) against such a background.²

Nietzsche situates at the center of his discussion a consideration of the relationship between remembering and forgetting in terms of their functions for life. Through remembering we are attached to the past (the historical), while we become open to the present and to life (the unhistorical) by way of forgetting. Both forgetting and remembering at the right time are crucial for the health and strength of people and cultures. This for Nietzsche also means “precisely this is the proposition the reader is invited to consider: *the unhistorical as well as the historical are equally necessary for the health of an individual, a people and a culture.*”³ Here by “the historical” Nietzsche simply means what belongs to the past and by the unhistorical what is open as a possibility to my action. Notice that it is implied that “total forgetting” is not only impossible it is also not desirable. This is a bit surprising given that Nietzsche, in this section of the text, also envies the forgetfulness which he finds as characteristic of the animal or of the child, that is, as something which enables uninterrupted immersion in life (that “blissful blindness” Nietzsche interprets as “happiness”⁴). Then, one might infer, implicit to Nietzsche's account is the (somewhat reluctant) recognition that we have some essential difference from animals; we are in history. Nevertheless we can creatively deal with this fact, get free from the past which yet does not mean we can and need to eliminate it.

We should notice that this also involves the creative ability to extricate ourselves from the chains of truths which history brought (e.g., justice, knowledge, reason, concepts, propositions and norms) that compel us constantly to remembrance. As we will see, Nietzsche thinks that art alone can provide us such an ability with which the unhistorical becomes the supreme concern of life. Art releases us to the moment thereby we can engage more freely and fully in the elemental and primal demands of life, in enjoying life, that is, in “rude willing and desiring.”⁵ Nietzsche accordingly is concerned in this text with drawing attention to the unhistorical element vis-a-vis the historical element and with setting up a correct relationship between the two which requires that the

²*On the Advantage and Disadvantage of History for Life*, (trans. P. Preuss), pp. 7-8. For a discussion, see Anthony K. Jensen, “*Geschichte or Historie?* Nietzsche's second *Untimely Meditation* in the Context of Nineteenth Century Philological Studies”, in *Nietzsche on Time and History*, ed. M. Dries, Berlin: Walter de Gruyter, 2008.

³Ibid., p. 10.

⁴Ibid., p. 9.

⁵Ibid., p. 11.

unhistorical element should gain priority and primacy for us. For life itself (“that dark, driving, insatiably self-desiring power”⁶) is, in its genuine character, this unhistorical element on which all history is somehow dependent. It is much like *physis* of ancient Greek thought (including Aristotle) and anticipates Heidegger’s “earth” (*Erde*). What Heidegger maintains as a tense and dynamic interplay between earth and world, and calls us be open to earth as hidden, unmasterable dimension, as ‘a concealed pre-given’ which supports the world, the open realm, we find in Nietzsche as the relationship between the unhistorical and the historical where the primacy of the former is to be observed by humans so that we may have any greatness in the latter.

Consequently, Nietzsche thinks that forgetting and remembering as basic attitudes towards life corresponds to the unhistorical and the historical respectively; we enter into this creative unhistorical element as the authentic realm of life only in so far as we are able to forget, only thanks to forgetting, whereas we, as knowers, in sticking to the historical element, give priority to remembering which consists basically in preserving and reproducing (copying) the past. This priority given to the historical is, in Nietzsche’s terms, represents “an excess of history”⁷ with which “life crumbles and degenerates, and finally because of this degeneration, history itself degenerates as well.”⁸ This is so because in it “a historical phenomenon is clearly and completely understood and reduced to an intellectual phenomenon”⁹, which actually means, it is rendered “dead”. For Nietzsche, our relation to life as “knowing beings” (say, as subjects) involves the supremacy of remembering and stands in opposition to a relation to it as “living beings” that, as we see in the case of animals, requires a limited degree (perhaps “minimum”) of remembering in the service of immediacy of instinctual access into life. But, at any rate, it seems that we need to keep our interest in the past at a critical minimum so as to be genuinely present in the present, that is, so as to enjoy it fully. Nietzsche, in this context, speaks of “plastic power”¹⁰ that an individual and likewise a people need having as an ability to balance forgetting and remembering in ways that enhance our vital interests. Later this idea gives way to *amor fati* (love of fate). He writes: “My formula for greatness in a human being is *amor fati*.”¹¹ With that idea, Nietzsche’s concern is not actually fatalism but rather one of reducing, as much as possible, our retrospective tendencies by making it possible for us to say

⁶Ibid., p. 22.

⁷Ibid., p. 11.

⁸Ibid., p. 14.

⁹Ibid., p. 14.

¹⁰Ibid., p. 10, 23, 62.

¹¹*Ecce Homo*, “Why I Am So Clever”, in *Basic Writings of Nietzsche*, trans. and ed. W. Kaufmann, (New York: The Modern Library,), p. 933.

“yes” to our past as well.¹² Thus it makes us forget what has been and close accounts with the merely past, which is necessary if we are to look forwards towards “future” (i.e., life with fresh disclosures) with a clear conscience. One might say it is necessary that we forget the past in order that we may not forget the meaning of earth. This alone underlies a future-oriented attitude towards life, an attitude in which one says yes to life, one adopts a creative approach to life in which alone one's standing in life as well as the whole world is justified. In many of his writings, Nietzsche identifies this creative approach to life unequivocally as an artistic experience of life. It is in this context that he asserts (again following Schopenhauer) that “world is *justified* (*gerechtfertigt*) only as an aesthetic phenomenon.”¹³

Then it becomes clear that for Nietzsche “history belongs to the living man”¹⁴ (or to the living culture) as a “hearty nourishment”¹⁵, otherwise it is simply destructive. We should understand this claim in the sense that the value of history must be measured fundamentally in terms of its “use” for a person and for a people. In this respect, history is “useful” when it becomes an instrument and this can happen only when it functions in the hands of a higher living power and culture which is in the rise in the stage of history and therefore never interested in the past for its own sake, instead it seeks to derive possible resources from it to further, in various ways, its power in the present.

Another issue in this context is the fact that Nietzsche, so far as history is concerned, places a huge emphasis on “great men”, so to speak, preaches a cult of great men (a great-man theory of history). What is the point with such a cult? Indeed, somewhat reminiscent of Carlyle, for Nietzsche history is essentially a narrative about great men, not about facts, not about past societies, not about structures of socio-economic life, not about the mysteries of past cultures and, least of all, not about the everyday social life of the ordinary people. Further, it must not be a neutral narrative carried out with scientific distance, detachment and spectatorship (objectivity). Rather it calls for an appreciation of greatness found in great men and an imaginative ability to participate in their lives and deeds. This means that historian must have beforehand a good grasp of what is vital and what is decadent. Such a historian, in turn, can have a taste to grow with the reception of the vital so that he or she can carry it effectively to the present, to a creative engagement in it. That is, not as a mere piece of objective information, but as life enhancing force. For Nietzsche, it is only in the light of “Great men” that history can become

¹²*Gay Science*, trans. W. Kaufmann (New York: Vintage Books, 1974), p. 223.

¹³*The Birth of Tragedy*, trans. R. Speirs (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), p. 8, 33, 113, 114.

¹⁴*On the Advantage and Disadvantage of History for Life*, (trans. P. Preuss), p. 14.

¹⁵*Ibid.*, p. 62.

intelligible and gain relevance to the present, that is, not as something inhibiting the present but as something actively furthering and enriching it. Therefore, from Nietzsche's point of view, the idea of great men appears as the very principle to deal with history, to see and evaluate what is essential in it. Such an idea hence lies behind the motivations of Nietzsche's critique leveled against a history-writing that is (as a "scientific inquiry") focused on "facts" and shows less interest in the great men who are the creative actors of history, i.e., creators of history. It is important to note that the idea of great men as the parameters of historical intelligibility can be understood as an attempt to substitute the Greek gods (who made various aspects of life intelligible for the Greeks) within the modern context. Later, notably in the *Thus Spoke Zarathustra*, such idea evolves into the idea of *Übermensch* as someone always standing to himself in a relation of overcoming, thus representing an overcoming, a leaving behind of humanity as we know it.

In the context, a critical observation is due. With the purpose of drawing attention to the uselessness of the merely historical knowledge for the present activity, Nietzsche alludes, as an example, to the profession of classical philology (to his own profession) and notes: "... I do not know what meaning classical philology would have for our age if not to have an untimely effect within it, that is, to act against the age and so have an effect on the age to the advantage, it is to be hoped, of a coming age."¹⁶ But Nietzsche here reveals a possible avenue for the worth of historical experience and knowledge for our lives that in turn can be construed as a criticism against Nietzsche himself: total self-absorption in the present kills the true and richer possibilities of it. We need to turn our eyes both into future and into the past, which is something we already do in our everyday life, albeit in a vulgar fashion. Rather, for an enhancement of our life or our living practices in the present we also need to gain a reflective and critical relation to it which in turn presupposes that we can free ourselves, in some way, from the commonsense of the present. Precisely here history can render an invaluable service; namely, through a dialogue with the past we can come to explicate and question the common-sense of the present, viz. its assumptions (about any aspect of our lives) which we, as those who are brought up with these mostly tacit beliefs, take for granted and which imperceptibly operate and rule in our lives. History can do this by presenting to us the past cultures and civilizations of humanity, their practices and ways of life and what is implicit in them, perceptions which people of ancient times had into things and which may vary with those of our own sometimes quite radically. Indeed, we need "the untimely effect" of history as a "dialogue with the other" (a dialogue which, to be sure, can be done in other ways, too, for example with

¹⁶Ibid., p. 8.

other cultures and traditions that exist presently. But the essential dimension of such dialogue always remains something historical, because cultures and traditions have their “roots”, their living background in their history), a dialogue which can help us question the common-sense that rules in the present as well as help us more effectively explicate what is our own: these two dimensions are inseparable. This, in turn, would free ourselves into a more authentic future (and thus into a more authentic history), into the claim of a live reality, let us say Nietzsche's life.

History as Science

As is well-known, Nietzsche, in the *On the Advantage and Disadvantage of History for Life*, distinguishes 3 kinds of history-writing; monumental, antiquarian and critical kinds. The monumental history-writing involves “the concern with the classical and the rare of earlier times”¹⁷, the antiquarian one arises from the feeling of belonging and rootedness, and the critical one, unlike the antiquarian, approach to the past with critical or scientific commitment. As indicated above, Nietzsche thinks that “history belongs to the living man” and this in three respects: (1) as “active and striving”, (2) as one who “preserves and admires”, (3) as one who “suffers and is in need of liberation.”¹⁸ Each kind of history-writing cited above serves for these function respectively, but, at the same time, entails a fatal flaw. Monumental history-writing brings enthusiasm to the present action, but may also entail fanaticism and bigotry. Antiquarian history-writing enhances our sense of belonging to a past but also “hinders powerful resolve for new life.”¹⁹ Critical history-writing, by contrast, gives liberation from the past, but makes history an intellectual object, thus a dead totality of facts. It also leads to a nihilistic reduction of the past achievements of humanity. As we will see, when Nietzsche vehemently criticizes history as a science, he has in mind this critical view of past carried to excess. Now, Nietzsche argues that we need all these three views and senses of history and thus ways of history-writing on the condition that (1) they serve “always only for the service of life”²⁰, which dictates that (2) they should not be pursued in excess and (2) different kinds of people need different ways to relate to history: there is no one universal way of dealing with history applicable to all men. This Nietzsche puts in the following way:

each man and each people requires, according to their goals, strengths
and needs, a certain knowledge of the past, sometimes as

¹⁷Ibid., p. 16.

¹⁸Ibid., p. 14.

¹⁹Ibid., p. 21.

²⁰Ibid., p. 23.

monumental, sometimes as antiquarian, sometimes as critical history; but not like a crowd of pure thinkers who only contemplate life, not like individuals hungry for knowledge, satisfied with mere knowledge, whose only goal is the increase of knowledge, but always only for the purpose of life and therefore also always under the rule and highest direction of that purpose.²¹

The text attains its critical point when Nietzsche finds it scandalous to put “the demand that history be a science”²², for this is diametrically opposed to the requirement that “life is ... the sole ruler and master of knowledge of the past.”²³

Here Nietzsche actually attacks a few different things which he sees as inseparably connected. (1) Knowledge for the sake of knowledge; (2) objectivism; (3) intellectualism that brings the primacy and domination of remembering; (4) metaphysics as a search for ultimate origins of things, the absolute grounds of contingent phenomena, ultimately an interest in infinity, in timelessness; (5) excessive interest in the past (treat p. 28). Nietzsche counters all these prejudices by contending that man stands deeply embedded in a pre-objective life which is historical and which is always flowing forward, and therefore human life is essentially temporal. This line of argument is later taken up and developed, in a more systematical way, by Martin Heidegger in *Being and Time*. Let us briefly examine Nietzsche's criticism of these points respectively.

(1) Nietzsche objects the priority of knowledge in human life, a priority that he sees accorded to it in the western culture which goes back to Plato's episteme. Rather knowledge grows out of life and indeed as a marginal side of it which, if not controlled and ruled by the instincts of life, turns against life and becomes noxious for it. Sublimation of knowledge is nothing but a sign of degeneration and decadence; knowledge is at best a tool, a tool which can have its proper (i.e., life-affirming) function only in the hands of healthy individuals (“great men”). In other words, knowledge is something which always needs to be overcome by a better knowledge and this first requires that “knowledge *must* turn its sting against itself.”²⁴ When knowledge is elevated to the supreme principle of life to which life (our instincts) is subjected, this becomes especially dangerous and degenerating in the case of historical knowledge: it results in alienation from the present, from the present challenges and drives of life, and ultimately from the live historical movement. Ironically, excessive emphasis on the knowledge of the past leads to falling outside the historical core and

²¹Ibid., p. 23.

²²Ibid., p. 23.

²³Ibid., p. 23.

²⁴Ibid., p. 45.

creativity of life, from the genuine and live field of history. Historical knowledge for its own sake which Nietzsche observes in the modern history-writing as a scientific discipline (or a would-be scientific discipline) means a way of handling knowledge and history cut off from the future and thus from the present. For, after all, what can a scientific approach to history, within its own methodological framework and strictures, say about future? For it, future necessarily remains a closed and forbidden territory.

(2) This already brings us to the question of objectivism, the hallmark of scientific methodology. Nietzsche sees that a scientific approach to history (which he takes as scandalous) involves objectivism in which historian (or scientist in general) has to efface her subjectivity in approaching to her historical object,²⁵ that is, she has to look at history from an unhistorical position presupposed, in principle, as accessible to a pure scientific research. All greatness and value to be found in history, everything that makes history worth studying slides away before such a vision and the objective historian is left with nothing but indifferent and colorless generalities, definitions and abstractions, which are just “concept-mummies.”²⁶ Emphasis on objectivity can be seen as an emphasis on facts and perceiving them purely as they are, which in turn requires, as indicated, effacing our subjective partiality from the mental process of encountering and examining such facts. Here, to paraphrase Nietzsche's text, we may speak of the pertinence of two closely linked problems. First, such objectivity is never something possible because it invokes, on the one hand, the ideal of a neutral observer and, on the other, a non-temporal (and thus non-historical) perspective on history to be employed by neutral observer. Second, however when a historian adopts such an (impossible) position, his experience (and thus account) of history ends up degenerated as well as degenerating for those who learn history in this way. This is because focus on facts on which objectivity anchors turns historical realm into a homogenous space to be reconstructed on the basis of most comprehensive (ideally exhaustive) inventory of facts. But this blurs all vital distinctions between what is historically great and what is not. Objectivity, by virtue of its very nature, cannot provide a proper instinct for historical greatness, because this requires an active involvement of the subjective and indeed its supreme kinds (which not everyone possesses). Rather, the ideal of objectivity, unknowingly and inescapably, takes average, banal and ordinary subjectivity (subjectivity of small man who shows

²⁵Ranke famously asserted that one needs to efface one's “self” in approaching the facts of history in a scientific way. For a detailed discussion, see Hayden White, *The Historical Imagination in 19 Century Europe* (Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1973).

²⁶*Twilight of the Idols*, in *The Portable Nietzsche*, ed. and trans. W. Kaufmann (New York: Penguin Books, 1954), p. 479.

“equanimity” towards everything in life and in history) as the basis of its analysis.

(3) It turns remembering into the ultimate mode in which one is related to life. Nietzsche's text implies that remembering and the intellectual principle, as ways of relation to life, are inseparable, an inseparability which is already implicit in Plato's theory of anamnesis. He believes that such an exclusively intellectual approach to history does not contribute to life, that is, to great and creative actions in the present. Rather it curbs and inhibits creativity in human life. Indeed, Nietzsche believes that for a creative and satisfying life we should (1) minimize the role of the intellectual in our lives and (2) cultivate our aesthetic powers since the two sides of our being (the intellectual and the aesthetic) counteract each other, one growing only to the detriment of another. The former leads to subject-object dichotomy reducing life to phenomena for intellectual gaze, while the latter preserves and fosters our direct communion with and participation in life. Life, however in Nietzsche has a biological character, is an area of instincts and drives, an area of (tragic) exhibition of vital energies (Schopenhauer's *Wille*).

(4) Nietzsche's attack on metaphysics actually is central almost to everything in his thought (even though he always, in some way or another, does some sort of metaphysics from the Schopenhauerian “pessimism” of his earliest years up to his latest position finding expression in the doctrine of “eternal recurrence of the same”). Nietzsche basically understands metaphysics as an intellectual quest for eternal truths. The paradigm case is Plato who argued for a world of eternal truths transcending the concrete world (life, earth and history). He qualifies this metaphysical drive as supremely sick and decadent, as deeply hostile to life, to its sensual and temporal character, a hostility which he calls “ill-will toward time”, or what is the same, “spirit of revenge” (against life) in the *Zarathustra*.²⁷ Rather “all that is everlasting- that is merely a parable.”²⁸ Nietzsche intimates that our conceptual-rational way of thinking which manifests itself as scientific objectivity and ultimately as a search for eternal truths owes at bottom to Plato's metaphysical enterprise leads to all sorts of alienation to “life” (life can be associated with the present, the sensual-material existence, the earth, the temporal, and ultimately with the creative history), to a paralysis of vital instincts of human beings and therefore to curbing historical greatness. This Nietzsche identifies with “truth” and on that basis protests the primacy of truth in human life, which, he argues, harbours the dangerous conviction: *fiat veritas pereat vita*, “let there be truth and may life perish.”²⁹

²⁷ *Thus Spoke Zarathustra*, trans. Adrian Del Caro (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), p. 111.

²⁸ *Ibid.*, p. 112.

²⁹ *On the Advantage and Disadvantage of History for Life*, (trans. P. Preuss), p. 23.

66 *Nietzsche's Critique of Pure Reason*

(5) Nietzsche warns against an excessive interest in the past as “hostile and dangerous to life”³⁰ under a few scores. First he associates with it what he observes as a weakening of personality: “modern man suffers from a weakened personality”³¹, because modern man, among other things, seems too much preoccupied with the past. Thus when Nietzsche speaks of weakened personality, he means a loss of creative self-assertion underlying “history making events”. On the contrary, “no one dares to show his person, but masks himself as an educated man ...”³² History could not have become an area of interest to the extreme, unless man, that is, Nietzsche argues, the whole (modern) age, first has lost his creative relation to life, turned into “a race of eunuchs required to guard the great historical world-harem.”³³ Perhaps we can detect here a keen psychological observation: we take refuge in the past when we no longer find happiness and satisfaction in the present and when we no longer find power and will in ourselves to freely and creatively orient towards a future. But how can we read the causal relation here?; does unduly interest in the past create weakened personalities or is it something fit only for weakened personalities? Nietzsche's point here amounts to this: “Only strong personalities can endure history; the weak are completely extinguished by it.”³⁴ In other words, both readings are true; history makes a strong personality (great man, creative individual) stronger and a weak one weaker.

This weakness of character, accordingly, is a distinctive aspect of the modern man, a modern malady which refers basically to an “impotentia”³⁵ before life and history. Modern man has an interest in history to an excess precisely because he stands farthest removed from historical creativity and venture. Nietzsche sees concrete ties between this lack of historical power and ability in the very core of modern humanity and his inwardness or subjectivity which, to fill such vacuum, tends, in vain, to amass in himself excessive information of the past. In point of fact, with this culture of inwardness (as “eternal non-subjectivity or ... objectivity”³⁶) he has lost his ability to receive and appreciate historical greatness, thus “nothing can affect them any longer.”³⁷ Then we can infer that weakness of personality is a result of such culture of inwardness which does not allow creative self-assertion. For one thing, this inwardness refers to a “chaotic inner world”³⁸ resulting from “knowledge, taken

³⁰Ibid., p. 28.

³¹Ibid., p. 28.

³²Ibid., p. 29.

³³Ibid., p. 29.

³⁴Ibid., p. 30.

³⁵Ibid., p. 32.

³⁶Ibid., p. 31.

³⁷Ibid., p. 31.

³⁸Ibid., p. 28.

in excess without hunger, even contrary to need” that “no longer acts as a transforming motive impelling to action and remains hidden.”³⁹ In this way, it fosters “the contrast of inside and outside”⁴⁰, a gap between what one does and what one feels, and ultimately a hollowness in one's very being. In fact, Nietzsche provides us some sort of causal chain in which such an excessive interest in history proves deadly damaging to life. I interpret the causal chain in the following way. First, through such an excess an age (i.e., our modern age) situates itself in the position of an ultimate judge or arbiter over all other ages of history, which gives rise to an objectivist perspective on history, with which one illegitimately skips over the ineradicable partiality and temporality (viz., historicity) of one's age. This also leads to the repletion of instincts which prevents the maturity and growth of the individual and community. This is followed by the belief that one is merely an epigone in the lifespan of the world. In this case, individual adopts dangerous dispositions of irony and cynicism towards himself. We eventually end up being egoistical to the degree of paralysis and destruction.

Facing such a pervasive emphasis on greatness in Nietzsche, one might rightly ask: how can we understand greatness to which Nietzsche frequently refers? What is the criterion of greatness in actions and deeds which we may identify in history and seek to enact in the present? Perhaps, the most reasonable way, in the overall context of Nietzsche's arguments, would be to understand it in terms of “creativity” which Nietzsche almost identifies with artistic creativity. His *Übermensch* thus is at bottom an aesthetic subject who imposes his will passionately upon life just as a sculptor who hits the stone (perhaps the ugliest, the hardest one) to arouse the reality in it, the aesthetic value. Furthermore, we can better qualify *Übermensch* as an aesthetic genius whose will must build all values and all truth because his only is a truly creative will and we cannot leave such vital task of creating values and truths to the mediocre (given that God is dead and a divine origin for the establishment of values and measure is out of question). Here we can see connections with, among others, Kant who argues that nature (read Nietzsche's life) through genius (read Nietzsche's *Übermensch*) gives the rule to the art. Since we cannot expect from all people to be genius, they should be the receivers and followers of the genius. This of course invites unhappy associations with National Socialism and calls us to ponder the extent to which Nietzsche (among other thinkers) contributed to its pathologies, and above all, to its warped historical perception. *Übermensch* as aesthetic subject or genius can build a genuine world (in the future) through his aesthetic creations (works of art) in which we can alone inhabit meaningfully, i.e., as “living” men.

³⁹Ibid., p. 24.

⁴⁰Ibid., p. 28.

Now Nietzsche maintains that this aesthetic subject alone has the right sort of access to history: “the past always speaks as an oracle; only as master builders of the future who know the present will you understand it”. One may well wonder how one can adequately know the present without first having some knowledge and understanding of the past? Of course, the question can also be raised in the reverse manner. Perhaps here we can note a hermeneutic circle between the past and the present. But Nietzsche's point seems to be of a different kind; he stresses the futural mode as key to the present and to the past which naturally has nothing to do with the objective study of facts but points towards disclosing the true weight of things in the past and in the present through a light brought from future. Great men, as artist geniuses, are “the master builders of future” and they can alone understand the true message of the past, not the scientist (the historian). Or it is also possible to construe Nietzsche's assertion here in the sense that historians only with a creative concern and engagement with life (present and future), only with an artistic vision into it, can penetrate into its depth, i.e., bring it to the present as an active force for life. Then, history-writing involves a special sort of creativity, a firm aesthetic stand in the present, whereby historian can make the past present and dead alive, that is, relevant to our future-oriented creative interests in life. This is actually quite close to what Collingwood calls “re-enactment” in *The Idea of History*, but Nietzsche adds the crucial dimension of creative concern in life which is characteristic of the artist. Perhaps, Nietzsche might call it “re-animation”, viz., making a past human deed or experience live again from out of the futural perspective of life and in the service of life.

In the guidance of this artistic interest and penetration in life, Nietzsche's historian, then, one might think, needs to combine harmoniously these three different approaches to the past, namely monumental, antiquarian and critical. This, however, is not exactly what Nietzsche has in mind, because he believes that these three sorts of dealing with history correspond to three different types of man such that their combination leads only to degeneration.⁴¹ Rather, we'd better to think that such artistic sense of life can guide each kind of historian separately and render what they do useful for life.

After such a huge attack we find in Nietzsche on objective approach to history, on history as science, on our presumptuousness to evaluate other ages, we should rightly wonder whether Nietzsche endorses a historical relativism or a subjectivism with respect to history. In fact, a “sort” of subjectivism is inherent to Nietzsche's view of history as a whole (as is to his entire philosophizing). First of all, Nietzsche does not see history as a totality of indifferent and ordinary facts to be analyzed and assessed by historian scientifically just as

⁴¹Ibid., pp. 18-19.

natural scientist studies the facts of nature. What a hero achieves is historically not on a par with what the productive activity of masses (“peasants or workers”, Marx) could achieve. What makes history history is creative and great historical accomplishments and deeds, and most of all, “great men” as indicated earlier. Then historian needs some access to the experiences of great men. This means that he must have penetration into their subjectivity, which, in turn, requires having some share of their greatness; “like by like!”⁴² History-writing is not a business for ordinary people, but for special individuals (artistic creative individuals, “individuals ... of the rarest kind”⁴³ who are occupied with future more than with the past “as master builders of the future”, viz., having a creative vision into future) who can re-animate the greatness of the past in the present. And Nietzsche observes that age determines, to a large extent, personality and character of the person (his greatness or weakness). Modern age, in this respect, is the least suited to engage in history creatively. Rather the contrary is the case, it is removed altogether from the capability to take part in the essential creativity of historical life, thus not capable to produce such historians, such distinguished men of judgment and action. Its interest in history is, in various forms, merely a function of its decadence and aggravates such decadence in turn. In other words, our age has no capacity to judge the great achievements, deeds and epochs of the world history, because the type of man which characterizes modern age is a man of weak personality lacking in creativity, spiritual power and real autonomy, in short, lacking in artist's tragic venture into life. He writes:

What is certain is that we [moderns] may not place ourselves in Renaissance conditions, not even by an act of thought: our nerves would not endure that reality, not to speak of our muscles.⁴⁴

In the light of the foregoing, we may now ask; can Nietzsche be considered as a historical relativist? Historical relativism can be held to be the view that the reality of an age (i.e., its culture, facts, institutions, achievements, creations, values and beliefs) refers to a self-enclosed world of experience unique in itself and therefore not understandable truly by other ages which are far from its world of experience. Each age represents such a distinct world of experience not intelligible to another, which is also to say, not having proper access to another, because the partiality (historical, cultural, social etc.) it entails is insurmountable. It is, I think, practically inseparable from the view, designated as historicism, that there is no trans-historical position to assess history. Here I think there is a pervasive danger in Nietzsche's thought that also threatens his version of subjectivism delineated above (namely that we need great men to

⁴²Ibid., p. 41.

⁴³*Untimely Meditations*, p. 93.

⁴⁴*Twilight of the Idols*, p. 539.

write history). Nietzsche comes somewhat closer to historical relativism when he attacks the idea of objectivity in history-writing.

These naïve historians call the assessment of the opinions and deeds of the past according to the everyday standards of the present moment 'objectivity': it is here they discover the canon of all truth; their task is to adapt the past to contemporary triviality.⁴⁵

Hence it is inevitable that if objectivity becomes the principle of your approach to past, you take the standards of the present (i.e., of one's age), its frame of references, as basic to history-writing. Historical objectivity is not something possible; we are "in" history.

This point has also a crucial bearing on Nietzsche's critique of metaphysics on the grounds that metaphysics erroneously presupposes the existence of timeless, eternal truths, truths that stand above the temporal and sensual flow of life. Roughly put, Nietzsche rejects categorically any claim to truth which transcends life as a temporal flow and builds time-free (universal) categories and principles. Thus truths, too, are changeable, for "change" is part of the essence and therefore so is temporality."⁴⁶ This, as is well-known, underlies his critique of philosophy and philosophers, which is actually built on a critique of Plato and the whole western philosophical thinking basically as Platonism (including Christianity, "Platonism for the common people"⁴⁷). These philosophers, Nietzsche remarks, "lack ... historical sense ... think that they show their *respect* for a subject when they de-historicize it, *sub specie aeterni*--when they turn it into a mummy."⁴⁸ Now given that human history is part of life (historical life⁴⁹), we can safely say that it is neither possible nor desirable, from Nietzsche's point of view, to allow any trans-historical (or unhistorical, or universal) truths. Of course, one should add to this Nietzsche's perspectivism. It is certainly the case that if there are no such things as trans-historical truths and all truths are historical, then historical relativism is inescapable. Because it seems highly improbable that one can get any real understanding and knowledge of China in 1000 BC, or of ancient Egyptian culture, or of Aztec civilization, unless there is no trans-historical criteria to serve as anchoring points of historical inquiry. Then we can, in the genuine sense, neither turn backwards (to

⁴⁵*Untimely Meditations*, p. 90.

⁴⁶Nachlaß, May-July 1885, KSA II, 35 [55]. quoted in *Nietzsche on Time and History*, p. v.

⁴⁷*Beyond Good and Evil*, in *The Nietzsche Reader*, ed. K. A. Pearson and D. Large, trans. Marion Faber (Oxford: Blackwell Publishing, 2006), p. 312.

⁴⁸*Twilight of the Idols*, p. 479.

⁴⁹"The past continues to flow within us in a hundred waves; we ourselves are, indeed, nothing but that which at every moment we experience of this continued flowing", *Human, All Too Human*, trans. R. J. Hollingdale (Cambridge: Cambridge University Press, 1986), p. 223.

the past ages) nor leap, imaginatively, forwards (into future); we cannot really transcend the bounds of the historical reality of our time. In speaking of the perils of historical education to which youth is subjected, Nietzsche alludes to it:

mindful of this situation in which *youth* finds itself I cry Land! Land!
Enough and more than enough of the wild and erring voyage
over strange dark seas! At last a coast appears in sight: we must land
on it whatever it may be like, and the worst of harbors is better than
to go reeling back into a hopeless infinity of scepticism.⁵⁰

Here “land” signifies life and the present. “Wild and erring voyage” is historical education which leads to alienation to life as a voyage over “strange dark seas”, i.e., over the past, which yields “a highly indirect knowledge of past ages and peoples”⁵¹, that is, a radical uncertainty about them. Thus it creates “a hopeless infinity of scepticism” as opposed to the direct observation of life,⁵² which is what we actually need.

If the above observations are justified, then we have got yet another problem. How can Nietzsche get a critical distance towards his age, the modern age, which he so fiercely exhibits in this *Second Untimely Meditation (On the Advantage and Disadvantage of History for Life)*, that is, how can he become “untimely”, if (1) there is no trans-historical criterion to judge an age and (2) we can never leap beyond our times?

Furthermore, let us suppose that Nietzsche can really get an adequately critical distance from his age. Then, it appears that Nietzsche himself, too, falls prey to the same historical malady which he complains of, namely a malady whose essence consists in getting alienated to the present. He urges us to avoid “adapting the past to contemporary triviality.”⁵³ In this sense, Nietzsche certainly positions himself over against the present and cannot be moving “out of the fullest exhortation of the vigor of the present”⁵⁴ which he demands from any healthy engagement with life.

However, against all these worries, if one is to defend Nietzsche in the best light, one might point out that Nietzsche's argument essentially rests on making case for two points. (1) There is a continuity between nature and history. So even if it is clear that Nietzsche repudiates the idea of universal truths, one can by no means ascribe to him, on account of this, a historicism and therefore not historical relativism either; rather, his position is “naturalism”. But, then, we will have difficulties to understand Nietzsche's huge emphasis on “historical greatness”, and his urge to create ever greater histories in the future. And, worse,

⁵⁰*Untimely Meditations*, (trans. R. J. Hollingdale), p. 116.

⁵¹*Ibid.*, p. 118.

⁵²*Ibid.*, p. 118.

⁵³*Ibid.*, p. 90.

⁵⁴*Ibid.*, p. 94.

in this case, we should apply positivism (natural scientific standards) to history which means “writing history from the standpoint of the *masses* and seeking to derive the laws which govern it from the needs of these masses ... the laws which move the lowest mud-and clay strata-of society ... laws [which] are worthless.”⁵⁵ (2) Nietzsche's basic point in history-writing is a call for a creative artistic power which takes its parameters neither from the past nor from the present, but from an imaginative (though possibly “illusory”) relation to futural historical greatness. This, as discussed earlier, underscores his sort of subjectivism. Indeed, Nietzsche claims that relation to (great) future is an imaginative activity, if it is to be a creative one, one which brings “growing” for the individual. And it is impaired if the determination of facts with utmost accuracy (objectivity as “blind power of the factual”⁵⁶ becomes the sole occupation of mind, either as history or as science. This leads to the destruction and paralysis of vital powers of human beings and, therewith, to accompanying irony, cynicism and practice pessimism.

Yet, this second point, too, seems to be deeply question-begging. Setting aside the whole worry of how much this aesthetic future-relatedness (which he sees in “the master builders of the future”, that is, in “the great men”) is really compatible with deriving full satisfaction from, with residing purely in the present to which he calls for in the *Birth of Tragedy* and in the beginning of *On the Advantage and Disadvantage of History for Life* and which he observes as perfectly the case in the realm of animals, we might indicate another more serious problem. As suggested, Nietzsche draws attention to the creative role of illusions and to the creative potentials of imaginative manipulation. Accordingly, he harshly deploras, because of its slavish effects, our “idolatry of the actual”⁵⁷, our tendency to stick to what we take as actual, present, objective or real. Objective correctness in history-writing is something trivial at best and decadent at worst; what counts is what can give force to our future historical action and creativity. By contrast, illusory fictions (futural as well as retrospective) as projections which artistic imagination alone can come up with, can function a great deal. As opposed to Nietzsche, here one might argue that our sense of reality is important; it reacts any violation and demands due respect. Accordingly, we may not play with things as we please. Kant, in the *Critique of Judgment*, gives the example of a youth who knows how to reproduce the song of nightingale bird. When that boy, employed by a jovial host who wants to play a trick on his guests, reproduces the note, the guests unaware of the trick take great delight and satisfaction from this. “But the instance that one realizes that it

⁵⁵Ibid., p. 113.

⁵⁶Ibid., p. 106.

⁵⁷Ibid., p. 105.

is all a fraud no one will long endure listening to this song that before was regarded as so attractive.”⁵⁸

This is in fact a pervasive danger in Nietzsche's whole thought when he wanted to see all possible worth and value in life as solely lying in its being transfigured into an aesthetic playground. History, as much as the world, gains its full meaning and justification only through such an aesthetic transfiguration, or what is the same, aesthetic re-evaluation. Therefore, Nietzsche's thought precludes us, among others, from facing up what has been (e.g., world wars, Holocausts, Nazism, Pol Pot etc.), with a seriousness that it demands, which above all requires that we get true to it in its simple and plain factuality. This ethical solemnity Nietzsche would only scorn. Despite all these worries, I want to conclude with a positive observation regarding Nietzsche's approach to history. Nietzsche, notwithstanding, can help us open a new sense of the historical in which the historical gets its true importance in the light of the futural, viz. before the demand of a live reality which is not separable from us humans and which seeks ever more fresh and fuller disclosure, i.e., a greater history, through the present towards the future. Such a live reality Nietzsche calls “life” (*Leben*), or interchangeably, earth (*Erde*) and will (*Wille*). This, in turn, implies that we cannot just content ourselves with being slavish receivers or complacent preservers of what has been handed down to us (i.e., history or tradition); rather we need to stand beyond and be surpassors, whereby we say yes to our creative freedom in response to such a live reality claiming us.

⁵⁸Immanuel Kant, *Critique of Judgement*, ed. N. Walker, trans. James C. Meredith (Oxford: Oxford UP, 2007), p. 132.

REFERENCES

- COLLINGWOOD, R. G. *The Idea of History*, ed. Jan V. D. Dussen (Oxford: Oxford UP, 1993).
- DRIES, Manuel (ed.). *Nietzsche on Time and History* (Berlin: Walter de Gruyter, 2008).
- HEIDEGGER, Martin. *Being and Time*, trans. J. Macquarrie and E. Robinson (New York: Harper and Row, 2008).
- *Basic Writings*, ed. David F. Krell (New York: Harper and Row, 2008).
- IGGERS, Georg G. *New Directions in European Historiography*, revised ed. (Middletown: Wesleyan University Press, 1984).
- KANT, Immanuel. *Critique of Judgement*, ed. N. Walker, trans. James C. Meredith (Oxford: Oxford University Press, 2007).
- NIETZSCHE, Friedrich. *On the Advantage and Disadvantage of History for Life*, trans. P. Preuss (Indianapolis: Hackett, 1980).
- *Untimely Meditations*, ed. D. Breazeale, trans. R.J. Holingdale (Cambridge: Cambridge U Press, 1997).
- *Thus Spoke Zarathustra*, trans. Adrian Del Caro (Cambridge: Cambridge University Press, 2006).
- *The Birth of Tragedy*, trans. R. Speirs (Cambridge: Cambridge University Press, 1999).
- *The Nietzsche Reader*, ed. K. A. Pearson and D. Large (Oxford: Blackwell Publishing, 2006).
- *The Portable Nietzsche*, ed. and trans. W. Kaufmann, (New York: Penguin Books, 1968).
- *The Gay Science*, trans. W. Kaufmann (New York: Vintage Books, 1974).
- *Human, All Too Human*, trans. R. J. Hollingdale (Cambridge: Cambridge University Press, 1986).
- SINCLAIR, Mark. "Nietzsche and the Problem of History", *Richmond Journal of Philosophy* 8 (Winter 2004).
- WHITE, H. *The Historical Imagination in 19 Century Europe* (Baltimore: The Johns Hopkins U. Press, 1973).

EDGAR MORIN'DE İNSANLIK DURUMU VE “GELECEĞİN EĞİTİMİ” DÜŞÜNCESİ

H. Haluk ERDEM*

ÖZET

Disiplinlerarası çalışmalarıyla tanınan Edgar Morin –antropoloji, sosyoloji, felsefe- Fransız filozofu ve sosyologudur. Morin eğitim görüşlerini ele aldığı ‘‘Geleceğin Eğitimi İçin Gerekli Yedi Bilgi’’ başlıklı yapıtında günümüz dünyasında uygulanan eğitimde gördüğü yedi eksik noktayı tartışıyor ve yedi ilke önerisinde bulunuyor. Ona göre yedi ilke şöyledir: ‘‘1. Bilmenin körlükleri: Hata ve Yanılsama 2. Akla Uygun Bir Bilginin İlkeleri 3. İnsanlık Durumunu Öğretmek 4. Dünyalı Kimliği Öğretmek 5. Belirsizlikleri Göğüslemek 6. Anlamayı Öğretmek 7. İnsan Türünün Etiği’’.

Bu çalışmada Edgar Morin'in geleceğin eğitimi için gerekli gördüğü yedi bilgi ele alınacak ve uygulanabilirliği üzerine tartışılacaktır.

***Anahtar Sözcükler:** Edgar Morin, geleceğin eğitimi, insan, felsefe, etik.*

(The Human Condition and İdea of ‘‘Education for the Future’’ in Edgar Morin)

ABSTRACT

Edgar Morin, who is known with his interdisciplinary studies in the fields of anthropology, sociology, and philosophy, is a French philosopher and sociologist. Morin who is handle his views of education in his study ‘‘Les sept savoirs nécessaires à l'éducation du futur’’ (Seven Complex Lessons in Education for the Future) is discussing the missing points of education in today's world and proposing seven principles. His proposed principles are: ‘‘1. Les cecites de la connaissance: l'erreur et l'illusion (Detecting error and illusion) 2. Les principes d'une connaissance pertinente (Principles of pertinent knowledge) 3. Enseigner la condition humaine (Teaching the human condition) 4. Enseigner l'identité terrienne (Earth identity) 5. Affronter les incertitudes (Confronting uncertainties) 6. Enseigner la compréhension (Understanding each other) 7. L'éthique du genre humain (Ethics for the human genre)’’.

In the present study, the knowledge Edgar Morin considers necessary for the education of the future will be explored and the applicability of this knowledge will be discussed.

***Keywords:** Edgar Morin, Education for the Future, human, philosophy, ethic.*

* Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Eğitim Felsefesi Anabilim Dalı öğretim üyesi. İletişim İçin: hasanhalukerdem@yahoo.com.tr

GİRİŞ

20. yüzyılın içinden 21. yüzyıla eğitim açısından bakmak geleceğin eğitiminde rol oynaması gereken nitelikleri ve ilkeleri yeniden gözden geçirmeyi gerekli kılmaktadır. **Edgar Morin** UNESCO'nun isteği üzerine kaleme aldığı ve Türkçe'ye *Geleceğin Eğitimi İçin Gerekli Yedi Bilgi* olarak çevrilen önemli yapıtında günümüz eğitiminde gördüğü yedi eksiği saptamakta ve yedi önemli öneride bulunmaktadır. Kitapta oldukça önemli bir yeni ilgi çekicidir: Kitap kaynakça içermemektedir. **Morin** kitabının *Bir Kaynakça Üstüne* bölümünde şu düşünceleri dile getirmektedir:

“Bu öneriler ve düşünüş metni kaynakça içermemektedir. Bir yandan *Yedi Bilgi*'nin geniş kapsamı, bu yayının boyutlarına sığmayacak kadar geniş bir kaynakçaya göndermede bulunmaktadır. Diğer yandan seçmeci kısa bir kaynakçayı dayatmayı da uygun bulmuyorum. İlgilenen her okur, kendi seçtiklerini okurken kendi değerlendirmesini istediği gibi yapabilir. Nihayet her ülkenin, kendi kültüründen kaynaklanan yapıtları vardır ve burada, seçme yapılmak istenirken dışlamak söz konusu olamaz.”¹

Edgar Morin yapıtında düşüncelerini dile getirirken eleştirdiği ve etkilendiği önemli isimler vardır: **Marx, Engels, Lenin, Descartes, Pascal, Kant**. Ona göre **Marx** ve **Engels** insanların her zaman içinde yaşadıkları dünya hakkında yanlış görüşler geliştirdiklerini söyledikleri halde, kendileri de bu hatayı işlemişlerdir. **Lenin** de olayların inatçı olduklarını dile getirdiği halde, kendisinde olan sabit düşünce ve yönlendirici düşüncenin daha da inatçı olduğunu görmemiştir. **Descartes** aynı dünyayı ikiye ayıran bir paradigma oluşumuna neden olmuştur.² **Pascal** ileri sürdüğü ilkeyle bütünlüğün önemine vurgu yapmaktadır. **Kant** çok önceden insanların birbirlerine düşman muamelesi yapmamaları gerektiğini, evrensel konukseverlik ilkesinin insansal dayanışma için kendisini dayattığını belirtmiştir.

Morin'in kitabındaki düşüncelerinin hareket noktalarından biri de, 20. yüzyıldaki siyasal, bilimsel ve teknik gelişmelerdir. Tüm bu gelişmeler ilerleme kavramına eleştirel bakmayı gerektirmiştir. Eğitimin bu anlamda daha insanca yaşanan bir dünya oluşturmada ne gibi görevler üstlenebileceği sorgulaması böylesine önemli bir yapıtı ortaya çıkaran düşünceleri okumamıza neden olmuştur. Kitapta önerilen bilgilerin günümüz dünyasında uygulanıp uygulanamayacağı, uygulanabilirse nasıl uygulanabileceği üzerine düşünmek geleceğin eğitimi adına oldukça önemli görünmektedir. Eser, eğitim sorununa felsefe, sosyoloji, antropoloji, tarih başta olmak üzere pekçok farklı disiplinle b i

¹ Edgar Morin (2003), *Geleceğin Eğitimi İçin Gerekli Yedi Bilgi*, (Çev: Hüsnü Dilli), İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları: İstanbul, ss. 87.

² Edgar Morin, *a.g.e.*, ss. 1, 7, 11.

r l i k t e bakılmasının gereğini açığa çıkarmaktadır. Geleceğin eğitimini temellendiren “yedi bilgi” insanlık durumunun içinde bulunduğu koşulları ve insanlaşmanın eğitimle doğrudan ilişkisini gündeme getirmektedir.

1. BİLMENİN KÖRLÜKLERİ: HATA VE YANILSAMA

1. 1. Akılsallık (“*La rationalité*”) ve Akılsallaştırma (“*La rationalization*”) Ayırımı

Edgar Morin'e göre her bilgi kendi içinde hata ve yanılsama tehlikesi içerdiğinden, eğitim, bilmenin körlüklerine karşı uyanık olmak durumundadır. Kişinin kendine yalan söyleme olasılığı, benmerkezcilik, kendini aklama gereksinimi, kötünün nedenini başkasına yansıtma eğilimi, işimize gelen anıları seçme, işimize gelmeyenleri bastırma hatta silme, kendine gurur okşayıcı bir rol biçme, bilinçsiz yansıtımlar ya da karıştırmalarla hatıraları saptırma eğilimi, bazen yaşanmış olduğuna inanılan ama gerçekte olmayan hatıralar olduğu gibi bazen de asla yaşanmadığına inanılan bastırılmış hatıralar var olduğu sürece bellekte hatalar ve yanılsamalar söz konusu olacaktır.³

Hata ve yanılsamaya neden olan başka bir nokta da düşünce sistemlerinin kendi içlerinde kapalı ve doğruluklarına kesin olarak inanmalarıdır. **Edgar Morin** kendi işine gelmeyen ya da içine alamadığı bilgiye direnç göstermek, her düşünce sisteminin düzenleyici mantığında var olduğunu düşünmektedir. Tüm bu hatalara ve yanılsamalara karşı koyabilecek koruyucu ise yapıcı ve eleştirel akılsallıktır. Burada dikkat edilecek nokta, akılsallığın akılsallaştırma (rasyonalizasyon)ya dönüşmemesidir. “Akılsallık” ve “akılsallaştırma” arasındaki ayırımı **Morin** şöyle dile getirmektedir:

“Akılsallaştırma kapalı, akılsallık ise açıktır. Akılsallaştırma, akılsallıkla aynı kaynaklardan beslenir; ama en güçlü hata ve yanılsama kaynaklarından birini oluşturur. O halde, dünyayı değerlendirmede mekanist ve determinist bir modele boyun eğen bir öğretiyi akılsal değil, akılsallaştırıcıdır.”⁴

Kendine direnen bir gerçekle diyalog içine girme, duygulanma yetisine sahip olma, yaşamı görmezden gelmeme, insane aklının her şeyi bilen olamayacağını kabulü, gerçekliğin bilinmeyeni de içerdiğini görebilme, yalnızca eleştirel değil özeleştirel de olabilme, kendi yetersizliklerini kabul edebilme yeteneği gerçek akılsallaştırmanın temel özellikleridir.

Morin akılsallığın Batı uygarlığının kendi tekelinde bulundurduğu bir nitelik olmadığını vurgulamasıyla Batı merkezci bakış açısı içinde kalmadığını göstermektedir. Batı her kültürü teknolojik başarılarına göre değerlendirdiğinden

³ Edgar Morin, *a.g.e.*, ss. 3.

⁴ Edgar Morin, *a.g.e.*, ss. 5.

78 *Edgar Morin'de İnsanlık Durumu ve 'Geleceğin Eğitimi' Düşüncesi*

kendini uzun zaman akılsallığın biricik sahibi olduğunu sanmıştır. Akılsallık için söz konusu olan belirleyici özellik yalnızca eleştiri ve kuramsallık değil, aynı zamanda özeleştirmedir.

Morin yapıtında bir körleşme biçiminden daha söz eder: “Paradigmatik körleşme” (“*Les aveuglements paradigmatiques*”). **Descartes** tarafından formüle edilen ve Avrupa tarihinde 17. yüzyıldan bu yana dayatılan “büyük Batı paradigması”⁵’ni hatırlamak gerekmektedir. Felsefe ve bilimi birbirinden ayırttığı gibi bu paradigma duyguyu akıldan, zihni maddeden, ruhu bedenden, özneyi nesneden, özgürlüğü determinizmden, varoluşu özden ayırmıştır:

“Bu paradigma dünyaya ikili bir bakışı, aslında aynı dünyayı ikiye ayırma yaklaşımını belirler: Bir yanda gözlemlere, deneylemelere, düzenlemelere tabi nesnelere dünyası; diğer yanda varoluş, iletişim bilinç, yazgı sorunlarıyla kendini ortaya koyan öznelere dünyası”⁵.

Bir süre sonra kanı ve inançlar deterministik hale gelen paradigmalara birleşince egemen doktrinlerin ve ideolojilerin korkutucu buyurganlıkları haline gelmektedir. Tartışılmamış anlamsız inançlar, galip gelen saçmalıklar, açıklık adına açıklığı reddeden tutumlar sonucunda bilişsel ve entelektüel konformizm her yerde kendisini göstermektedir.

“(…) Dahası üçüncü bin yılın şafağında, Yunanlıların *daimon*’ları ve kimi zaman İncil’in şeytanları gibi, bizim “kavramsal” şeytanlarımız da bizi sürükleyebilir, bilincimizi boğabiliyor, bizi bilinçsiz kılabilir ve aynı zamanda son derece bilinçli olduğumuz yanılısamıza içine sokabilir”⁶.

Düşüncelerin insan tarafından ve insan için olduğunu unutmamak gerekmektedir; yani düşüncelerin kendi hükmünü insana buyurganca dayatması tehlikesine karşı “evcilleştirilmiş” düşüncelerle mücadele yürütülmesi önemlidir. Beklenmeyen yeniyle karşılaşıldığında yapılacak olan şey, güçsüz ve aciz kuramlarımızın içine yeniyi zorla almak değil, kuram ve düşüncelerimizi yeniden gözden geçirmeyi becerebilmektir. Bilmenin körlüklerine karşı eğitimin yapacağı önemli işlevler söz konusudur. Bilgi üstüne gerçek sorgulama, diyaloga ve düşünce alışverişine olanak veren açık bir kültüre sahip olma, zihnimizin farklı kesimleri arasında iletişim kurma, kısacası kişileri “bilinçlilik” yolunda donatmak eğitimin en önemli görevleri arasındadır.

⁵ Edgar Morin, *a.g.e.*, ss. 8.

⁶ Edgar Morin, *a.g.e.*, ss. 10.

2. AKLA UYGUN BİR BİLGİNİN İLKELERİ

2. 1. Aşırı Uzmanlaşma ve İndirgemenin Karşısında Bağlam, Bütün, Çokboyutluluk ve Karmaşıklıklaın Önemi

Morin bilginin akla uygun olması için eğitimin bağlamı, parçayla bütün arasındaki ilişkileri ifade eden bütünü, çokboyutluluğu ve karmaşıklığı aydınlığa kavuşturmasının gerekliliğini ileri sürmektedir. **Claude Bastien**'in vurguladığı gibi bilişsel işlevin etkililiğinin temel koşulu olan bağlam ("*Le contexte*"), bilgi ve verilerin anlam kazanmasının ihtiyacından ve bilişsel evrimin giderek daha da soyutlaşan bilgilerin ortaya konulması yönünde değil, bağlamları içine oturtulması yönünde ilerlediğinden önemlidir. Bağlamdan öte anlam taşıyan bütün ("*Le global*"), parçaları anlamak için gereklidir. **Marcel Mauss**, parçaları tanımak ve bilmek için bütünün yeniden oluşturulması gerektiğini ileri sürerken haklıdır. **Pascal**'ın ilkesine göre bütün-parça birbirleriyle ilişkilidir:

“Her şey, neden olunan ve neden olan, yardım edilen ve yardım eden, dolaylı ve dolaysız olduğu ve her şey en uzak ve en farklı olanları bağlayan doğal ve farkedilmez bir bağla birbirini beslediği için, bütünü bilmeden parçaları bilmem nasıl olanaksızsa, parçaları ayrıca bilmeden bütünü bilebilmem de olanaksızdır”.⁷

Her canlı varlıkta olduğu gibi insanda da parçaların içinde bütün vardır. Parça bütünden ayrılmadığı gibi parçalar da birbirlerinden ayrı değildir. İnsan ve toplum çokboyutlu olma özelliği taşımaktadırlar; çünkü insan, hem biyolojik, hem ruhsal, hem toplumsal, hem duygusal hem de akılsal; toplum da hem tarihsel, hem iktisadi, hem toplumbilimsel hem de dinselidir. Karmaşıklık (Lat: *Complexus*) olgusu, bir bütünü oluşturan iktisadi, siyasal, toplumbilimsel, psikolojik, duygusal ve mitolojik gibi çeşitli öğeler “birbirlerinden ayrılmaz olduğu zaman ve bilginin konusu ve bağlamı ve parçayla bütün arasında, parçaların kendi arasında karşılıklı bağımlı, etkileşimsel ve enterretroaktif bir doku”yu anlatmaktadır. Kısacası karmaşıklık “birlik ile çokluk arasında bir bağdır”.⁸

Eğitim, karmaşık ve çokboyutlu olanla ("*Le multidimensionnel*") ilişkili bir “genel zeka” ("*L'intelligence générale*")yı geliştirmek durumundadır; bu nedenle insanda varolan merak yetisinin özgürce çalıştırılması önem kazanmaktadır. 20. yüzyıl boyunca görülen disiplinlerdeki uzmanlaşma süreci, bağlamı, bütünü ve karmaşıklığı engelleyip bilgide bir gerilemeye yol açmıştır. Sistemler, beşeri bilimler ve fen bilimleri arasındaki kopuşa, bilimlerin kendi içine kapanmış, aşırı uzmanlaşmış disiplinlere neden olmuştur. Bütün bu sürecin ne gibi sonuçlara yol açtığını/açacağını **Edgar Morin** şöyle dile getirmektedir:

⁷ Edgar Morin, *a.g.e.*, ss. 17.

⁸ Edgar Morin, *a.g.e.*, ss. 18.

“(…) Global ve karmaşık gerçeklikler kırıldı; insan parçalandı; insanın, beyin dahil biyolojik boyutu, biyolojik bölümlere hapsedi; ruhsal, toplumsal, dinsel, iktisadi boyutları birbirinden hem uzaklaştı hem ayrıldı. (...) Doğası itibariyle her tür insani sorun üstüne bir düşünme eylemi olan felsefe de kendi içine kapalı bir alana dönüştü. (...) Bütünü algılama yetisinin zayıflaması, sorumluluğun zayıflaması (her birey kendi uzmanlaşmış görevinden sorumlu olduğu için) ile dayanışmanın zayıflamasına (her birey kendi hemşehrileriyle olan bağını artık duyumsamadığından) yol açar”.⁹

Aşırı uzmanlaşma (“*spécialisation*”) geneli parçalara ayırdığından özün görülmesini ortan kaldırır. İndirgemeci anlayış karmaşık olanı basite indirger; böylelikle insan körleşebilir. 20. yüzyıl akılsallığının tek akılsallık olduğu iddiası düşünmenin felç olmasına neden olduğu gibi yüzyılın en ciddi sorunlarının irdelenmemesi gibi insanlık için en ciddi sonuçları doğurmuştur. **Morin**'e göre eğitim akla uygun bilginin önemli ilkeleri olan bilgilerin parçalara ayrılmamasını, indirgemeyen düşünceye sahip olmayı yeniden gündeme getirebilmelidir.

3. İNSANLIK DURUMUNU ÖĞRETMEK

3.1. Karmaşık Bir Varlık (“*Homo Complexus*”) Olarak İnsanın Birliği ve Çeşitliliği (“*Unitas multiplex: l'unité la diversité humaine*”)

Edgar Morin'e göre eğitim, insanlık durumu üzerine bir ilk ve evrensel dersi içermek durumundadır. Ona göre insanın evren içinde konumlandırılması ve insanlık durumunun dünyadaki yerinin sorgulanması gerekmektedir. Beşeri bilimlerin parçalanmış ve bölümlenmiş olmasından dolayı insanın karmaşıklığı görünmez olmakta, sonucunda da insan “kum üstünde bir iz gibi” yitip gitmektedir. İnsanlık durumunu anlamak, parçalar yerine bütünü bilmek önemlidir:

“Buradan da, insanlık durumunu dünyadaki yerine oturtmak için, doğa bilimlerinden kaynaklanan bilgilerle, insanın çokboyutluluk ve karmaşıklığını aydınlatmak için beşeri bilimlerden kaynaklanan bilgilerin birleştirilmesi gereği ve beşeri bilimlerin, yalnızca felsefe ve tarihin değil, ama aynı zamanda edebiyat, şiir, sanatın paha biçilmez katkılarını bunlara dahil etme gereği ortaya çıkmaktadır.”¹⁰

İnsanlaşma (“*l'hominisation*”), insanlık durumuna doğru eğitim için çok büyük önem taşıdığından insanın insansallığı (“*L'humain de l'humain*”) nasıl oluşturacağını bilmesi gerekmektedir. İnsan, kozmostan, doğadan ve yaşamdan

⁹ Edgar Morin, *a.g.e.*, ss. 19.

¹⁰ Edgar Morin, *a.g.e.*, ss. 26.

çıkmasına rağmen kendi zihni, kültürü ve bilinci nedeniyle yakın olan kozmosa yabancılaşmıştır. İnsan doğasının derinliğinde kozmosun gizini taşıyor olmamıza rağmen yine de insan, yalnızca kozmoloji, fizik, biyoloji, psikoloji ve diğer bilimlerle tanınabilecek ve anlaşılacak varlık olma özelliğini taşımamaktadır. Peki insan nedir? Nasıl bilenebilir? **Morin**'e göre insan hem biyolojik hem de kültürel bir varlık özelliği taşıyan birleşmiş-ikiliktir ("Unidualité"); yani insane, hem "homo sapiens" aynı zamanda da hiper canlılık içinde coşkular yaşayan "homo demens"tir.¹¹ Biyolojik varlıklar olmamıza rağmen insanlaşma yalnızca kültür tarafından ve kültürün içinde tamamlanır. "İnsan beyni olmadan kültür olmaz, ancak kültür olmadan zihin, yani bilinç ve düşünce yeteneği de yoktur" der **Morin**. Ona göre insani olan her gelişme bireysel özerkliklerin (birey), topluluğa katılımların (toplum) ve insan türüne ait olma duygusunun birlikte gelişimini anlatan içerik taşımaktadır. İnsani gelişme ise insanın birliğini ve çeşitliliğini anlamaktan geçmektedir.¹² **Morin** günümüzde de varolan bir olguyu burada yeniden düşünmemizi istemektedir:

"Kültürlerin çeşitliliğini görenler, insanın birliğini küçümseme ya da görmezlikten gelme eğilimindedir, buna karşılık insanın birliğini görenler ise kültürlerin çeşitliliğini ikincil olarak değerlendirme eğilimindedir. Oysa uygun olan, birliğin çeşitliliğini sağlayan ve kolaylaştıran bir birlik, çeşitliliğin de kendini bir birlik içinde gören bir çeşitlilik olarak tasarlanmasıdır."¹³

İnsanın tek yönlü bir varlık olarak algılanma biçimi 21. yüzyılda terkedilmeyi bekleyen bir anlayıştır. İnsanın yalnızca akılsallığı (*homo sapiens*), tekniği (*homo faber*), yararçı etkinlikleri (*homo economicus*), zorunlu gereklilikleri (*homo prosaicus*) içinde tanımlanması eksiktir. **Morin**'e göre insane varlığı karmaşıktır ve karşıt nitelikleri, iki kutuplu bir şekilde içinde taşır. İnsan, "Sapiens et demens (akılsal ve çılgınca), Faber ve ludens (çalışkan ve oyuncu), Empiricus ve imaginarius (görgül ve düşsel), Economicus ve consumans (tutumlu ve savurgan), Prosaicus ve poeticus (düzyazısal ve şiirsel)"dur.

İnsan varlığı akıllı ve akıldışıdır, ölçülü ve ölçsüz olabilir; yoğun ve istikrarsız bir duygusallığın öznesi olarak, güler, tebessüm eder, ağlar, ama nesnel olarak anlamasını da bilir; ciddi ve hesapçı, ama aynı zamanda sıkıntılı, içi daralan, zevkine düşkün, kendinden geçen, esrik bir varlıktır; şiddet ve şefkat, aşk ve kını barındıran bir varlıktır; düşselle kuşatılmış ve gerçeği tanıyabilen, ölümü bilen ve ölüme inanmayan, söylence ve büyüün yanı sıra bilim ve felsefe de yaratan; tanrılara ve düşüncelere teslim olan, ama aynı zamanda tanrılardan

¹¹ Edgar Morin, *a.g.e.*, ss. 29.

¹² Edgar Morin, *a.g.e.*, ss. 32.

¹³ Edgar Morin, *a.g.e.*, ss. 32.

kuşku duyan ve düşünceleri eleştiren bir varlıktır; doğrulanmış bilgilerle, ama yanılısıma ve düşlemlerle de beslenir.¹⁴

Morin, insanı karmaşık bir varlık olarak belirledikten sonra eğitimden beklenmesi gereken noktayı yeniden hatırlatıyor:

“Böylece, eğitimin esas yönelimlerinden birinin insan karmaşıklığının incelenmesi ve araştırılması olduğu görülüyor. Eğitim, insanın çok yönlü yazgısını göstermeli ve örneklerle açıklamalıdır: İnsan türünün yazgısını, yani bireysel yazgıyı, toplumsal yazgıyı, tarihsel yazgıyı, kısacası birbirine geçmiş ve birbirinden ayrılmaz tüm yazgıları...Bu yönelim, tüm insanların ortak durumunu ve bireylerin, halkların, kültürlerin çok zengin ve gerekli çeşitliliğini öğrenmeye, dolayısıyla bilincine varmaya ve nihayet *yeryüzü yurttaşları* olarak kökleşmemize varmalıdır.”¹⁵

4. DÜNYALI KİMLİĞİ ÖĞRETMEK

4. 1. Ekonomik Küreselleşme Karşısında İnsansal Dayanışma

Edgar Morin “dünyalı kimliği” (“*l'identite terrienne*”) ifadesinden dünyayı uygarlaştırmayı, dünyada dayanışmayı sağlamayı, insan türünü gerçek insanlığa dönüştürmeyi, birinin diğeriyle, herkesin herkesle karşılıklı dayanışmasını ve merhamet duygusu içinde olmasını anlamaktadır. 16. yüzyılda gezegen çağı (“*l'ère planétaire*”) ile başlayan tarihsel yolculuk 20. yüzyılın sonunda itibaren küreselleşme aşamasına gelmiştir. Aradan geçen dört yüzyıllık sürede neler olup bitmiştir? Dünyalı kimliğe ulaşılmış mıdır?

1492'de yerkürenin fethine çıkan Batı Avrupa, Amerika'da ve dünyanın geri kalan kısmında “uygarlık felaketlerine, onarılmaz kültürel yıkımlara, korkunç köleleşmelere” yol açan gezegen çağını başlatmıştır. Gezegenleşme, Avrupa uygarlığının silahlara, tekniklere, anlayışlara, ticaret acentalarına ve ileri karakollara sahip olmasıyla gelişmiş; ardından 20. yüzyılda iki dünya savaşı, iki iktisadi bunalım ve 1989'dan sonra da küreselleşme (“*mondialisation*”) denen liberal ekonominin yaygınlaşmasını doğurmuştur. Dünyayı dolaşmak için 80 günlük bir zaman gerekiyken, 20. yüzyıl sonunda jet uçağı bu devri 24 saatte tamamlamaktadır. Bugün gezegenin bir ucundan diğeri, televizyon, telefon, faks, internet vb. ile ulaşmak olanaklıdır.¹⁶

“Böylece, örneğin Avrupalı her sabah Japon malı radyosunu açarak uyuyor ve dünyadaki gelişmeleri buradan alıyor: Yanardağ patlamaları, depremler, darbeler, uluslararası konferanslar, Seylan, Hint ya da Çin çayını, belki de bir Etiyopya moka veya bir Latin Amerika

¹⁴ Edgar Morin, *a.g.e.*, ss. 34-37.

¹⁵ Edgar Morin, *a.g.e.*, ss. 37.

¹⁶ Edgar Morin, *a.g.e.*, ss. 41-42.

arabicasını yudumlarırken kendine ulaşıyor; Mısır ya da Hindistan pamuğundan dokunmuş kazağını, donunu ve gömleğini giyiyor; Manchester sonra Roubaix-Tourcoing'da işlenmiş Avustralya yönünden yapılmış ceket ve pantolonunu ya da ABD stili bir kot üstüne Çin'den gelmiş bir deri montunu geçiriyor. Saati, İsviçre ya da Japon malı. Gözlük çerçevesi ekvator kaplumbağası kabuğundan. Kışın masasında Arjantin ya da Şili'nin çilek ve kirazlarını, Senegal'in taze yeşil fasulyesi, Afrika'nın avokado ya da ananaslarını Guadeloupe'un kavunlarını bulabilir. Martinik romu, Rus votkası, meksika tekilas, Amerikan burbonu şişeleri elinin altında. Evinden Koreli bir şefin yönettiği bir Alman senfonisini dinleyebilir, olmadı video ekranından siyahi Barbara Hendricks'i, İspanyol Placido Domingo'yu izleyebilir.

»17

Avrupalı gezegende refah içinde yaşarken diğer yandan Afrikalı, Asyalı, Güney Amerikalı yoksulluk içinde yaşamaya çalışmaktadır. Dünya ekonomik piyasasının etkisiyle bu insanların yaşam biçimlerinde değişiklik meydana gelmekte, pek çok insane hayalini kurdukları rahat bir hayata özlem duymaktadır. **Morin**, birleştirici olduğu kadar özünde çatışmacı olduğundan küreselleşmeyi eleştirmektedir. Olup-bitenler dünyanın bir olmaya gittiğini gösterse de aynı zamanda bölündüğünü ortaya çıkarmaktadır. Gelişme ("*Le developpement*") düşüncesi çözemediğinden daha çok sorun yaratıp bir uygarlık bunalımına ulaşmıştır. Nükleer silahlanma ve yeni tehlikeler insanlığın kendi kendini yoketme potansiyelinin her zaman varolduğunu göstermektedir. Günümüzde gelişme yalnızca teknik-ekonomik açıdan düşünülmemekte ve sonuçta savunulacak bir yanı kalmamaktadır; oysa, gelişmenin yalnızca maddi değil, aynı zamanda anlaksal, duygusal ve ahlaki alanı içine alan daha karmaşık bir anlama sahip olması gerekmektedir.

Eğitim, yeryüzü-gezegeninin insanları olarak varolmayı, paylaşmayı, iletişimde bulunmayı, düşünce ve duygu ortaklığı kurmayı öğrenmemize olanak vermelidir.

5. BELİRSİZLİKLERİ GÖĞÜSLEMEK

1. Düzen ve Düzensizlik Geriliminde Belirsiz Bir Gelecek

Tarihin akışı içinde iktisadi ve toplumbilimsel bazı belirlemeler varolsa da, gelecek, önu açık ve önceden kestirilemezdir; dolayısıyla "geleceğin adı belirsizlik"tir.¹⁸ Tarihte ortaya çıkan yeni önceden bilinip ortaya çıkmamıştır. Yeni her zaman yaratımlarla gelmemiş, aynı zamanda yıkımlarla da kendisini

¹⁷ Edgar Morin, *a.g.e.*, ss. 42-43.

¹⁸ Edgar Morin, *a.g.e.*, ss. 55.

84 Edgar Morin 'de İnsanlık Durumu ve 'Geleceğin Eğitimi' Düşüncesi

göstermiştir. Uygarlık ve barbarlık, yaratım ve yıkım, doğuş ve ölüm tarihin her zaman iki yüzü olmuştur.

Bilmede de belirsiz bir yan vardır. Düşünceler ve kuramlar gerçeği yansıtmadıkları gibi yetersiz ve hatalıdır. İnsanın gerçekle ilişkisi, gerçeğe ilişkin düşünceden başka bir şey değildir. Gerçeğin içinde belirsizliği anlamak, gerçekte görünmeyen bir olasılık olduğunu kabul etmek önem kazanmaktadır. Bir eylemin kısa vadeli sonuçlarını öngörmek olanaklıysa da, uzun vadeli olarak bilinmemektedir. Eylemin bilinmeyen ve belirsiz sonuçları olduğunu tarihten örneklerle açıklar:

“1789’un zincirleme sonuçlarının tümü birden beklenmiyordu.

Terör, ardından Thermidor, sonra İmparatorluk, daha sonra Burbonların tahta çıkması ve daha geniş bağlamda, Fransız Devrimi’nin Avrupa ve dünyadaki sonuçları, Ekim 1917’ye kadar (dahil) öngörülmemen sonuçları, daha sonra 1917 Ekim’inin kuruluşun totaliter bir imparatorluğun düşüşüne kadarki sonuçları da, aynı şekilde, öngörülemedi.”¹⁹

Eylemin belirsizliğine karşı verilebilecek karşılık bir strateji oluşturmaktır. Düşüncenin, belirsizliklere karşı mücadeleye hazır olması değer kazanmıştır. Umulmadık olanın umulması için çaba vermek eğitimin görevlerinden birini oluşturmaktadır.

Morin, ilerleme (“*progrès*”) düşüncesinden kaçmadan içerisinde belirsiz ve kırılabilir niteliğinin tanınması gerektiğini vurgulamaktadır.

6. ANLAMAYI ÖĞRETMEK

6. 1. Başkasını Anlama: İnsani Karmaşıklık Bilincinde Olma ve Anlamanın Küreselleşmesi

Anlama sorunu (“*Le problème de la compréhension*”) eğitimin amaçlarından biri haline gelmiştir. Morin, anlamaktan, matematiği ya da herhangi bir disiplini anlamayı kastetmez, insanın anlaşılmasını kasteder. Burada söz konusu olan eğitimin manevi misyonudur ve sayısal bir özellik değildir. Anlama yaşamsal önemde bir konudur; çünkü “insanlararası anlayışı öğretmek, insanlığın anlamsal ve manevi dayanışmasının koşulu ve güvencesidir.”²⁰

Morin'e göre anlama sorununun iki ayrı ucu vardır: Biri, birbirinden uzaktakiler için geçerli olan ve farklı kültürlerden gelen insanların birbirleriyle anlaşması, diğeri ise, bireysel olan yani yakınlar arasındaki ilişkileri içine alan anlaşmadır. Yakın olanların birbirleriyle daha iyi anlaşması kabulü doğru olmayan bir kabul olarak kalmaktadır; çünkü yakınlık beraberinde yanlış anlamaları,

¹⁹ Edgar Morin, *a.g.e.*, ss. 62.

²⁰ Edgar Morin, *a.g.e.*, ss. 65.

kıskançlıkları, saldırganlığı getirebilir. Anlamanın, düşünsel (“*compréhension intellectuelle*”) (zihinsel ya da nesnel) anlama derecesi ve öznelarası anlama (“*compréhension humaine intersubjective*”) derecesi olmak üzere iki derecesi vardır. Düşünsel anlamanın yolu anlaşılabilirlik ve açıklamadan geçerken, insana özgü anlamanın yolu, öznenin özne tarafından bilinmesinden geçmektedir:

“Nitekim ağlayan bir çocuk gördüğümde, onu gözyaşlarının tuzluluk derecesini ölçerek değil, ama kendi içimdeki çocukluğumun üzüntülerini yakalayarak, onu kendimle özdeşleştirerek ve kendimi onunla özdeşleştirerek anlamaya çalışırım. Başkası sadece nesnel olarak algılanmakla kalmamış, onunla özdeşleşilen ve onu kendisiyle özdeşiren (*alter ego* haline dönüşen bir *ego alter*) bir başka özne olarak algılanmıştır. Anlamak, bir empati, özdeşleşme ve kendini yansıtmaya sürecidir zorunlu olarak. Her zaman kendi içinde öznel olan anlama, açıklık, sempati, cömertlik gerektirir.”²¹

Ancak anlama öyle kolay olmamakta, hem nesnel anlamanın önüne hem de insanı anlayışın önüne benmerkezcilikten (“*l’égocentrisme*”), etnikmerkezcilikten (“*ethnocentrisme*”) ve toplummerkezcilikten (“*sociocentrisme*”) kaynaklı engeller çıkmaktadır. **Edgar Morin** anlamaya giden yolların yalnızca iktisadi, hukuksal, toplumsal ve kültürel yollardan ibaret olmadığını, bunun düşünsel ve etik (“*éthiques*”) yollardan geçtiğini vurgulamaktadır. Anlayış etiği (“*L’ethique de la compréhension*”) insanı anlamada etkili bir görev üstlenmiştir. Özellikleri, iyi düşünmek (“*bien penser*”: karmaşık olanı bir bütün olarak algılamayı sağlayan düşünme tarzı), içebakış (“*l’introspection*”: kendi kendini eleştirel olarak inceleme, bize, göreceli olarak kendi merkezimizden uzaklaşma, kendi benmerkezciliğimizi tanıma ve yargılama olanağı, kendimizi her şeyin yargıci yerine koymama), başkasına öznel (sempatik) açıklık (“*l’ouverture subjective (sympatique) à autrui*”: roman ve filmler yoluyla gündelik yaşamda bize yabancı ya da antipatik olana karşı yakınlık duyma), hoşgörünün içselleştirilmesi (“*l’intériorisation de la tolérance*”: düşünceler için geçerli olup hakaret, saldırı ve öldürücü eylemler için geçerli olmama) olan anlayış etiği üzerine **Edgar Morin** şunları yazmaktadır:

“Anlayış etiği bizden, öncelikle, çıkar beklemeden anlamamızı isteyen bir yaşama sanatıdır. Büyük bir çaba ister, zira hiçbir karşılıklılık beklemez: Bir bağınazın ölümle tehdit ettiği hoşgörülü bir kişi, bağınazın kendisini niçin öldürmek istediğini anlar, aynı zamanda onun kendisini asla anlayamayacağını da bilir. (...) Anlayış etiği bizden, anlayışsızlığı anlamamızı ister.”²²

²¹ Edgar Morin, *a.g.e.*, ss. 67.

²² Edgar Morin, *a.g.e.*, ss. 71.

Etik önemli yönüyle kişilerarası anlayış etiğidir. Etiğin küreselleşmesi demek insan türüne hizmet etmek demektir. Kültürlerin birbirlerinden öğrenecekleri vardır; dolayısıyla kendini öğreten kültür biçiminde algılayan Batı kültürü mağrur olmayı bırakıp aynı zamanda öğrenen kültür de olabilmelidir. Böyle bakıldığında anlamak, "aynı zamanda, durmadan öğrenmek ve yeniden öğrenmek"ten başka bir şey değildir. Anlama sorunu geleceğin eğitimi oluşturmada önemli rol oynayan noktadır; çünkü karşılıklı anlama olmadan bireyler, uluslar ve kültürler biraraya gelemaz. Anlayışın insanlık dünyası için ne kadar önem taşıdığına anlaşılması için önce "zihniyet reformu"na gereksinim vardır. Bunun da yolu karşılıklı bir "eğitim reformu"ndan geçmektedir.

7. İNSAN TÜRÜNÜN ETİĞİ

7. 1. Antropoetik: Yeni Bin Yılın Antropolojik Misyonu

İnsan türünün etiği ("l'ethique du genre humain") birey-toplum-tür ilişkisinin karşılıklılığını ve birbirlerinden ayrılmazlığını kabulde başlar, insana özgü bir etik ya da antropo-etikle ("l'anthropo-ethique") sürer. **Morin**'e göre antropo-etik şu amaçlar için vardır:

"İnsanlığı insanileştirmek için çalışmak. Gezegenin ikili yönetimini gerçekleştirmek: Yaşama boyun eğmek, yaşama yön vermek. Gezegenin birliğini, çeşitlilik içinde, gerçekleştirmek. Başkasında, hem kendisiyle olan farklılığına hem kendisiyle olan benzerliğine saygı göstermek. Dayanışma etiğini geliştirmek. Anlayış etiğini geliştirmek."²³

Böyle bir etik ancak bireysel bilinçle kazanılabilir. Bireysel bilinç ("conscience individuelle") demokrasinin varolmasının da olanağını sağlamaktadır. Demokrasinin değeri otoriter ya da totaliter toplumlarda olup bitene bakarak en iyi şekilde anlaşılabilir. Demokrasi, iktidarın denetlenmesini sağlayarak köleşmeyi zayıflatır. Bu yüzden demokrasiyi yalnızca siyasal bir rejim olarak düşünmemek gerekir. Otoriter ya da totaliter yönetimlerde bireyler yöneticiler tarafından köleştirilirler; oysa ki demokraside birey yurttaşdır, özerk olma anlamında öznedir.

Demokrasinin geleceği için siyaset-demokrasi ilişkisi de önemli görünmektedir. Siyaset, yalnızca tekniğe ve ekonomik anlayışa indirgenirse, beraberinde ufukların yitimi, yurttaşlık kimliğinin zayıflaması, vurdumduymazlığı getirecektir. Sonuç ise demokratik yaşamın yok olmasıdır. Antropo-etik, demokrasinin ve yurttaşlık kimliğinin yenilenerek canlandırılmasını, dayanışmayı ve sorumluluğu yeniden kazandırmayı sağlayabilir. **Morin**'e göre 20. yüzyıldan itibaren dünyanın yazgı ortaklığı

²³ Edgar Morin, *a.g.e.*, ss. 78.

insanlar arasında dayanışma sağlanmasının gerekliliğini dayatmıştır. **Kant** kendi döneminde dünyanın coğrafi sonluluğunun insanlarda evrensel konukseverlik ilkesine uymaları gerektiğini vurgulamıştır.²⁴ İnsanlık kavramının içi boş ve soyut değildir; tam tersine etik bir kavram olarak yaşamsal bir gerçeklik barındırmaktadır. İnsanın daha iyi bir dünyada yaşaması “insan siyaseti” (“politique de l’homme”)nin, “uygarlık siyaseti” (“politique de civilisation”)nin, “düşünce reformu” (“reform de pensée”)nun, bir “antropoetik” (“l’anthropo-éthique”)in, “gerçek hümanizm” (“véritable humanisme”)in, “*Dünya-Vatan* bilinci” (“la conscience de Terre-Patrie”)nin birlikteliğiyle olanaklıdır. Geleceğin eğitimi bu kavramlarda içerik bulan ilkelerin gerçekleşmesiyle kendisini gösterecektir.

SONUÇ VE TARTIŞMA

Edgar Morin geleceğin eğitiminin temel ilkelerini ele aldığı yapıtında günümüzde insanlık durumunun içinde bulunduğu çıkmazları ve bu çıkmazlardan kurtulmak için bir takım çıkış yolları önermektedir. Ona göre tek çıkış yolu belirli ilkelere sahip eğitimidir. Bu ilkelerin bugün eğitimde uygulanabilirliği olanaklı mıdır? Söz konusu ilkelerin eğitimde uygulanabilirliği için neler düşünülebilir/yapılabilir? Felsefi bakışın dolayısıyla amacına uygun olarak gerçekleştirilen felsefe eğitiminin geleceğin eğitime katkısı nasıl ortaya konabilir? Bu sorular oldukça karmaşık yanıtlar getirirse de, sorulara önerilerle yanıtlar verilebilir. Düşündüğümüz önerileri şöyle sıralamak olanaklıdır:

Felsefe eğitimi ülkemizde lise düzeyinde oldukça geç yaşlarda başlayan ezber içerikli bir ders olarak algılanmaktadır. Lise eğitimi için atılması gereken ilk adım, felsefe öğretim programlarının düşünsel içerikleri zengin bir ders konumuna getirilmesidir. Lise eğitiminden önce ilköğretim evresinde çocukların okuyabileceği edebiyat yapıtlarından hareketle (*Küçük Prens* vb.) düşünme eğitiminin gündeme gelmesi önemli görünmektedir.

Eğitim Fakültelerinde yaygın olarak okutulan kitaplarda yer alan eğitim tanımının artık doğruluk barındırmayan bir tanım olduğunun farkına varılması gerekli görünmektedir. Kitaplarda eğitimin “istendik davranış kazandırma” olarak tanımlanması bütünü yalnızca bir parçasıyla ele alan indirgeyici bakıştan ve insanı parçalamadan öte bir anlam taşımamaktadır. Bağlantılı düşünmeyle gelen doğru içerikli tanımlar kazandırmada Sokrates’in yöntemi (*Sokratik Yöntem*) günümüz için de ipuçları sağlayabilecek zenginliktedir. Eğitimde bu yöntemin kullanılması ezber geçerli sayılan düşüncelerin sorgulanmasında ve özeleştirici yapmada önemli katkılar sağlayabilir.

²⁴ Edgar Morin, *a.g.e.*, ss. 84.

Üniversite eğitiminin içeriği ne olursa olsun insanlık durumuna eleştirel bakışı kazandırmak için felsefe ve sanat yapıtlarından daha çok yararlanılabilir. Felsefi-sanatsal metinler ve sinemadan seçilmiş örnekler kişilerin edindikleri bilgideki etik bağlantıyı (: diğer insanları anlamayı ve insan onurunu çiğnemenin eylemde bulunmayı) görmelerine yardımcı olabilir.

“Geleceğin eğitimi” ifadesi tamamlanmamış her öznenin katkısının beklendiği bir “ide” olarak düşünülürse bu anlayışın hangi temel ilkeler üzerinde kurulması tartışmasına gerçek felsefi bakışı katmak eğitimde yaşanan sorunlara kalıcı çözümler getirmede önemli rol oynayabilir. Sonuç olarak eğitim ve sorunları farklı disiplinler tarafından bir arada ele alınması gerekmektedir. Eğitim fakültelerinin programlarında bağlantılı düşünmeye aracılık eden felsefe derslerine (etik, insan haklarının felsefi temelleri, eğitim felsefesi gibi) daha fazla yer vermek geleceğin eğitimi tartışması için önemli bir adım olacaktır.*

KAYNAKÇA

- MORIN, Edgar (1999), *Les sept savoirs nécessaires à l'éducation du futur*, Organisation des Nations Unies pour l'éducation, la science et la culture, unesdoc.unesco.org/images/001/001177/117740fo.pdf, Paris.
- MORIN, Edgar (1999), *Seven complex lessons in education for the future*, United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization, unesdoc.unesco.org/images/0011/001177/117740eo.pdf, Paris.
- MORIN, Edgar (2003), *Geleceğin Eğitimi İçin Gerekli Yedi Bilgi*, (Çev: Hüsnü Dilli), İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları: İstanbul.

* Bu makalede Morin'in düşünceleriyle kendi toplumsal-kültürel ve insani sorunlarımızla kuşkusuz daha yakın bağlantılar kurulabilir, günümüz eğitim sistemimizin nasıl olması/düzenlenmesi gerektiği konusunda değerlendirmeler yapılabilirdi; ancak böyle bir çalışma oldukça zengin/geniş kaynakçaya gönderme yapılması gerektiğinden başlı başına ayrı bir makale konusudur.

İBN HAZM'IN GÜZELLİK ANLAYIŞI

Mustafa YILDIZ*

ÖZET

İbn Hazm güzelliği duyusal temelden hareketle etik, estetik ve metafizik bir bağlamda ele alır. Ona göre güzellik, insan deneyimi ve insan üzerindeki etkisiyle ilgisi içinde ortaya çıkar. Bu ilişkide insanın duyusal ve ruhsal çeşitli durumları, estetik yaşantıyı olduğu kadar etik yaşantıyı da belirleyici niteliktedir. Dolayısıyla estetik ve etik birbirine sıkı sıkıya bağlıdır. Öyle ki İbn Hazm insandaki iyi davranışların kökenini ve kötülükten sakınmanın “salt güzel suretlere karşı insandaki doğal güzellik duygusu” nedeniyle olduğunu ileri sürerek, doğadaki güzellikten aşk aracılığıyla ruhlardaki güzelliğe, ruhlardaki güzellikten de davranıştaki güzelliğe geçmeyi gerekli görür.

Anahtar Sözcükler: İbn Hazm, güzellik, aşk, estetik, etik.

(Ibn Hazm's Understanding on Beauty)

ABSTRACT

İbn Hazm analyzes the beauty based on its sensual basis in an ethical, esthetical and metaphysical context. According to him beauty emerges at its relationship with the human experience and its effect on the human. The various sensorial and spiritual circumstances of the human are decisive both the aesthetical life and ethical life at this relationship. Hence, aesthetics and ethics is connected one another rigidly. Such that Ibn Hazm argues that the source of the good act and keep safe from the evilness in connection with the natural sense of beauty in the face of the pure beautiful figures. By this way Ibn Hazm finds necessary to pass from the natural beauty to the spiritual beauty through love, also from the spiritual beauty to behavioral beauty.

Keywords: Ibn Hazm, beauty, love, aesthetics, ethics.

* Erciyes Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü öğretim üyesi

Giriş

Klasik dönem İslam düşüncesinin gelişiminde Ebû Muhammed İbn Hazm (994-1064), Endülüs'teki hareketin önemli bir kolunu oluşturmaktadır. O, oldukça geniş bir kültür evreni içinde şair, tarihçi, kelamcı, fakih, filozof ve muhaddis olarak çeşitli alanlarda eserler vermiş önemli isimlerden biridir. Künyesi Ebu Muhammed olup siyasi bakımdan da hareketli bir yaşam sürmüştür.¹ İslam düşüncesinde zahirîliğin, yani hem fıkıhta hem de akîdede rey ve kıyası kabul eden Ehli Sünnete karşı Kur'an'ın katı bir biçimde literal okunması gerektiğini savunan görüşün temsilcisidir.² Bu din görüşüne bağlı olarak onun düşüncesinde realist ve rasyonalist bir eğilimin olduğu görülebilir. Onun dinsel çözümlenmeleri, toplumsal örgütlenme ve insan yaşamını yöneten evrensel ilkeleri ortaya koymadaki başarısı kendisinden sonra özellikle sosyoloji ve tarihi bilimsel temelleriyle kurmaya çalışan İbn Haldun'a esin kaynağı olmuştur. Fakat o sadece bir fakih, tarihçi ya da şair değildir; aynı zamanda büyük bir ahlak kuramcısı ve psikolojistir. Bu yönüyle de zamanının kelamcılarının keskin eleştirilerine hedef olmuştur.³

Güzellik kavramı bilindiği gibi Platon ve Aristoteles'in felsefesinde iyilik ve hakikat kavramlarıyla da ilişkisi içinde evrensel bir tasarım olarak ortaya konulmuştur. Bununla birlikte güzelliğin, düşünsel ve davranışsal türlü insan etkinliklerinin yetkin biçimine işaret etmesi bakımından insan dünyasını taçlandırması da ilgi çekicidir. Güzel nitelemesi, 'güzel bir düşünce', 'güzel bir davranış', 'güzel bir yapı', 'güzel bir manzara', 'güzel bir şiir', 'güzel bir makine' gibi her türden nesneyle ilgili bir değer yargısı olarak kullanılabilir. Bu bakımdan felsefenin genel yapısı içinde de güzellik kavramının hakikatle özdeşliği bakımından metafizik bir değer, iyilikle özdeşliği bakımından etik bir değer, ilâhi aşka gönderimi bakımından tasavvufî bir değer ve ondan alınan haz bakımından estetik bir değer olarak çeşitli felsefe disiplinlerini birleştirdiği düşünülebilir.

Bu makalenin amacı İbn Hazm'ın düşünce sisteminde türlü felsefe disiplinlerini birleştiren bir kavram ve değer olarak güzelliğin çeşitli yönlerini belirlemektir.

Kuşkusuz estetik, İslam düşüncesinde bir felsefe disiplini olarak görülmemiştir. Şu var ki estetik problemler Müslüman filozofların metafizik,

¹ Hayatı için bk. Ahmet Demirci, *İbn Hazm ve Zahirilik*, Kayseri 1996, s. 9-17; Muhammed Abdullah Ebû Suayleyk, *el-İmâmu İbn Hazm ez-Zâhiri*, Darul'-Kalem, Dimesk 1990, s. 13-40.

² Ignaz Goldziher, *Zahirîler- Sistem ve Tarihleri*, çev. Cihad Tunç, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay., Ankara 1982, s. 99.

³ Abdul Ali, "İbn Hazm as Moralistic and Interpreter of Love", *Hamdard Islamicus*, Vol. XVIII No. 3, s. 77.

mantık ve ahlak ile ilgili görüşleri içine yedirilmiştir. İbn Hazm'ın düşüncesinde de güzellik duyuşsal ve tinsel, etik ve estetik çeşitli boyutlara sahiptir. O bu konudaki görüşlerini özellikle aşk kavramını merkeze alarak edebî bir üslupla yazdığı *Tavku'l-Hamâme fi'l-Ülfe ve'l-Ullâf*⁴ ile genelde ahlaka ilişkin olarak yazdığı *el-Ahlak ve's-Siyer fi Mudâvâti'n-Nufûs*⁵ adlı iki eserinde dile getirmiştir. Bu eserlerinde o estetikle ilgili görüşlerini son derece rahat ve kimi zaman dinî duyarlılığıyla bağdaşmayan bir biçimde ifade etmekten çekinmemiş, dindar çevrelerce küçümsenen bir konuda yazması nedeniyle kendisine yönelik eleştirileri de göğüslemeyi göze almıştır.⁶ Burada makale konusu olarak özellikle İbn Hazm'ı seçmemizin özel nedeni, onun bu tavrı ile birlikte, güzelliği İbn Sina çizgisindeki metafizik yorumlardan farklı bir biçimde hem duyuşsal hem de davranışsal bir değer olarak ortaya koymadaki başarısıdır.

Güzellik Nedir?

İbn Hazm'ın güzellik anlayışı zahirî din öğretisine sıkı bir biçimde bağlıdır. O güzellikten metafizik bir değer olarak söz etmez. Ona göre güzellik duyu ve deneyimin konusudur. Ancak o güzelliği basit bir duyuşsal haz nesnesi olarak da görmez. Güzellik, insanda oluşturduğu ruhsal etkilerle kişinin hem dünyaya bakışına hem de davranışlarına üstünlük kazandıran bir değerdir.

⁴ İbn Hazm; *Tavku'l-Hamâme fi'l-Ülfe ve'l-Ullâf*, Resâilü İbn Hazm el-Endülüsî içinde, C: 1, tahkik: İhsan Abbas, Beyrut 1987. (Bundan sonraki dipnotlarda bu esere *Tavku'l-Hamâme* olarak gönderme yapılacaktır.) Bu eser "Güvercin Gerdanlığı-Sevgiye ve Sevenlere Dair" adıyla Mahmut Kanık tarafından Türkçeye çevrilmiştir. (Bkz. İbn Hazm; *Güvercin Gerdanlığı-Sevgiye ve Sevenlere Dair*; (çev. Mahmut Kanık), Birinci Baskı, İnsan Yay., İstanbul 1985). Otobiyografik nitelikte ve şiirlerle süslenmiş olan bu eser, aşkı, kadın ve erkek arasındaki duygusal bir ilişki olarak psikolojik düzlemde ve oldukça realist bir biçimde konu edinir. Şu da var ki, "İbn Hazm'ın gözünde aşk, her ne kadar temelde, duygusal veya ruhsal bir karaktere sahip olsa da, o insanların 'başına gelen bir hadise'dir. Dolayısıyla onun salt ruhsal veya duygusal düzeyde kalması söz konusu değildir. Aksine o, başına geldiği insanı bir şekilde dönüştürerek, kendisini bireysel, sosyal, tarihsel vs. fenomen haline getirir." (Burhanettin Tatar, "Aklın Merkezindeki Aşk: İbn Hazm'ın Güvercin Gerdanlığı Hakkında Bir Felsefî Yorum", Milet ve Nihal Dergisi, cilt:6, sayı:3, Eylül Aralık/2009, İstanbul 2010, s. 146).

⁵ İbn Hazm; *Kitâbu'l-Ahlâk ve's-Siyer*, Beyrut 1961. (Bundan sonraki dipnotlarda bu esere *el-Ahlâk* olarak gönderme yapılacaktır). Bu eser "Ahlâk" adıyla Cemaleddin Erdemci ve Hasan Hüseyin Bircan tarafından Türkçeye çevrilmiştir. (İbn Hazm, *Ahlâk*, (çev. Cemaleddin Erdemci, Hasan Hüseyin Bircan), Birinci Baskı, Bilge Adam Yay. Van 2005.) Her ne kadar eser Macid Fahri tarafından dinî ve gelenekçi ahlak kategorisinde değerlendirilse de (bkz. Macid Fahri, *İslam Ahlak Teorileri*, (çev. Muammer İskenderoğlu, Atilla Arkan), Litera Yay., İstanbul 2004, s. 233), ele aldığı konular ve bu konuları işleyiş biçimi, Farabi ve İbn Sina tarafından ele alındığı biçimiyle etiğin aklı bir bilim olarak ele alındığı klasik felsefe geleneğiyle koşutluklar içermektedir.

⁶ Enver Uysal, "İbn Hazm'ın Ahlaka İlişkin Görüşleri", Uluslararası Katılımlı İbn Hazm Sempozyumu, 26-28 Ekim 2007, Bildiriler, Bursa 2007, s. 98.

İbn Hazm “el-Ahlak ve’s-Siyer fî Mudâvâti’n-Nufûs” adlı eserinde güzelliği beşe ayırır:

a) Birincisi *tatlılık/halâve* olarak adlandırılır. Ona göre tatlılık, görünür nitelikler olmasa da iyi bir iş yapanın davranışındaki zariflik, hareketindeki latiflik ve yumuşaklığın kavranmasıdır.⁷ Güzelliğin bu biçimini nitelenmek zorur; çünkü bu tür güzellikten alınan hazzın kaynağı belirlenmek istendiğinde uyum, oran ya da simetri gibi dışsal nitelikleri belirlemek olanaksızdır.

b) Dolayısıyla bir nesnenin güzel olarak nitelenebilmesi için nesnel bir takım ölçütlerin olması gerekmektedir. Bu da güzelliğin ikinci anlamıyla *uyumluluk/kıvam* olarak kavranabilmesi demektir. Öyle ki pek çok nitelik tek başına ele alındığında görünüşte iticidir; ne hoş (melîh), ne güzel (hüsn), ne tatlı (hulv) ne de çekicidir (râi’). Ancak bir bütün içindeki yeri bakımından güzeldir.⁸ Güzelliğin bu anlamı kuşkusuz İlkçağ Yunan felsefesinde Pythagoras, Herakleitos ve Platon’daki harmoni kavramıyla Yeniçağ’da Leibniz’de ise “harmoni préétablie” (ezeli ahenk) kavramıyla ifade edildiği biçimiyle öğeler arasındaki uyumu çağrıştırmaktadır.⁹

c) Şu var ki İbn Hazm’a göre gerçek anlamda güzelin “insan için bir nesne” olması gerekir ki bu da onda *çekicilik/er-rav’* özelliğinin bulunması demektir. Çekicilik, canlı ve görkemli olan dış organların insanı etkilemesidir.¹⁰

d) İşte bu aşamadan sonradır ki gerçek anlamda güzellik, yani *hüsn* ortaya çıkar. İbn Hazm’a göre bu tür güzelliğin dil ile açıklanması mümkün değilse de, onu gören herkes ortaklaşa olarak nefislerinde onu duyumsar. O, yüzü örten bir perde ve kalplerin kendisine yöneldiği bir aydınlanmadır (ışrak). Öyle ki onu gören herkes ondan haz alır ve ona yönelir. Sanki o görenin bizzat kendisinin görülenin kendisinde bulduğu bir şeydir. Bu güzellik türü, güzellik basamaklarının en üstünde bulunur.¹¹

e) Son olarak *hoşlanma/melâha* ise bir nesnede bu güzellik türlerinden birinin bulunması durumunda insanda meydana gelen duygulanımdır.¹²

Görüldüğü gibi İbn Hazm güzellikten soyut bir kavram olarak değil duyu ve deneyimin konusu olarak söz etmiştir. Bunu yaparken de güzellik için her bir insan tarafından deneyimlendiği biçimiyle nesnel ölçütler ortaya koymaya çalışmıştır. Bu ölçütler içinde en önemlisi kuşkusuz “uyum”dur. Bir nesnenin belirli bir bütün içindeki en uygun yeri anlamına gelen bu kavram İslam sanatında da önemli yere sahiptir. Nitekim Müslüman sanatçılar bir nesnenin, - bu ister doğadaki bir nesne isterse de sanat eseri olsun- ancak evrendeki düzene

⁷ İbn Hazm, *el-Ahlâk*, s. 53.

⁸ İbn Hazm, *el-Ahlâk*, s. 53.

⁹ Ayrıntılı bilgi için bk. İsmail Tunali, *Estetik*, Remzi Yay., İstanbul 2010, s. 217-221.

¹⁰ İbn Hazm, *el-Ahlâk*, s. 53.

¹¹ İbn Hazm, *el-Ahlâk*, s. 53.

¹² İbn Hazm, *el-Ahlâk*, s. 53.

itaat ettiği oranda güzel olduğu ve bu yüzden evrensel güzelliği yansıttığını düşünmüşlerdir.¹³

Şu var ki İbn Hazm'a göre gerçek güzellik "uyumlu olan"la sınırlı değildir. Tam tersine gerçek güzellik için, o güzelliği duyumsayan her bir bireyde güzel yargısına ulaşmanın bir zorunluluğu söz konusudur ki, İbn Hazm bu durumun karşılığını "hüsn" kavramında bulmuştur. "Hüsn" evrensel bir etkilenimin nesnesi konumundadır.

Belki "uyum" kavramı, güzellik için nesnel bir temel sunmaktadır. Fakat İbn Hazm'ın düşüncesi açısından, insan üzerinde bir etkisi olmadığı sürece bir nesnenin uyumlu olması, gerçek anlamda güzel olarak nitelenmesi için yeterli değildir. Çünkü her güzel olanda birlik, bütünlük, düzen, oran gibi nesnel özellikler olsa da, güzelliğin kendisi bunlardan daha fazlasıdır. Başka bir deyişle güzellik, ancak insan deneyimi ve insan üzerindeki etkisiyle ilgisi içinde ortaya çıkmaktadır. Bu bakımdan İbn Hazm, estetik değerini, estetik nesneden değil estetik öznenin kaynaklandığını düşünmekle subjektivist bir görüş sergiler. Fakat bu onun estetik nesnenin nesnel özelliklerine ilgisiz kaldığı anlamına da gelmez. Tam tersine, bu konuda İbn Hazm en açık örneği Platon'da görülen "kendinde güzel" gibi kavramsal düzeydeki bir estetik nesneye yabancıdır. Dolayısıyla zahiri bir düşünür olarak İbn Hazm güzelliğin ancak insan dünyasında anlamlı olabileceği ve çözümlenebileceğini düşünür.

Bununla birlikte kimi Platoncu ve Yeni-Platoncu terimlerin *Tavku'l-Hamâme*'de yer alması, İbn Hazm'ın Plâtoncu aşk anlayışına kapı araladığı, hatta Avrupa'daki Platonik aşk yazınına öncülük ettiğini düşündürmektedir.¹⁴ Oysa bir "kendinde güzel" ya da "salt güzel"e duyulan aşkın ifadesi olarak kullanılan platonik aşk kavramı, İbn Hazm'ın düşüncesiyle çelişmektedir. Nitekim İbn Hazm bir yandan aşkı seven ile sevilen arasındaki karşılıklı ilgiye bağlarken diğer yandan da duyunun ve fiziksel niteliklerin önemine vurgu yapar.¹⁵

İbn Hazm'ın gerçek güzelliğin karşılığı olarak *hüsn* kavramını kullanmasında etkili olan temel kaynağın ise Kur'an olduğu düşünülebilir. Nitekim Kur'an'da güzellikle ilgili olarak en sık kullanılan terim "hüsn"dür. Yine aynı kökten gelen "hasene", "ih̄san", "ah̄sen", "muhsin" ve "muhsinîn" kelimeleri de bu çerçevede değerlendirilebilir. Hüsn kelimesi Kur'an'da düşünsel/aklî, duygusal/hevâ ve duygusal/hissî olmak üzere üç açıdan hoşlanılan ve istenilen her nesneye işaret eder. Bu açıdan Kur'an'da gerçek güzellik, ruhta, bedende ve yaşam koşullarında insana sevinç ve mutluluk veren her türlü iyilik

¹³ Titus Burckhardt, *Aklın Aynası*, (çev. Volkan Ersoy), İnsan Yay. İstanbul 1994, s. 230.

¹⁴ İlhan Kutluer, "Bir Reddiyenin Anatomisi: İbn Hazm'a Nispet Edilen er-Red ale'l-Kindî el-Feylesûf Adlı Risalenin Tahlili", Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 3/2001, s. 24.

¹⁵ İbn Hazm; *Tavku'l-Hamâme*, s. 93-94, 97-98.

anlamında kullanılır.¹⁶ Bu anlamda “hüsn” bir yandan görsel nesnelere ilgili olarak diğer yandan da kişilerin ahlakî nitelikleriyle ilgili olarak kullanılan bir kavramdır. Buna uygun olarak İbn Hazm'ın düşüncesinde de güzellik bir yandan aşkın nesnesi, diğer yandan ise davranışın nesnesi olması bakımından ele alınır.

Aşkın Nesnesi Olarak Güzellik

Güzellik kavramının önemi temelde insanî düzlemde ortaya çıkan ve gerçekten yaşamı son derece etkileyen bir duygulanımın, yani sevginin kaynağı olduğunun düşünülmesinde açığa çıkar. Güzellik değerine karşı insanda ortaya çıkan içsel ve çok güçlü bir tepki olarak sevgi, kişinin yaşayabileceği en önemli ruhsal deneyimlerden biridir. Belki de bu yüzden olsa gerek, düşünce tarihinde filozoflar başlangıçtan beri sevgiye kayıtsız kalmamışlar, kuramsal düşüncelerinde bu birleştirici güce özel bir yer vermişlerdir.

Platon'un felsefesinde güzele duyulan ilgiye işaret eden bu kavram (Eros), aynı zamanda, “ölümsüz olana yükselişin güdücüsü ve duygusal dünyadan idealar dünyasına doğru felsefi yükseliş tutkusu” anlamına gelir.¹⁷ Bu çerçevede Plotinus da sevgiyi, ruhun Nous'u geride bırakarak Bir'in görüşüne yükselmesinin ve onunla birleşmesinin yol gösterici ilkesi olarak görür.¹⁸ İslam felsefesinde de Farabi ve İbn Sina tarafından benimsenen bu *metafizik sevgi* anlayışından bağımsız olarak sevgiyi kadın ve erkek arasındaki ilişki bakımından psikolojik düzlemde ele alma onuru ise İbn Hazm'a aittir.

Ona göre sevgi, ruhların çeşitli yaratıklar arasında bölünmüş en yüksek derecedeki unsurları arasında gerçekleşen bir birleşmedir.¹⁹ Bu birleşmenin başlangıcında duygusal bir deneyim yatar. Öyle ki İbn Hazm'a göre sevgi, güzel bir yüzün görülmesiyle başlar; çünkü insan doğasında güzel görünen nesnelere karşı bir eğilim vardır. Bu bakımdan sevgi, güzel olana gözün ilişmesiyle birlikte elde edilen hazdan doğmaktadır.²⁰ Çünkü her biçim kendine uygun olanı arar; her şey kendi benzeri karşısında dingindir. Benzerlik ise duygusal bir durumdur ve gözlemlenebilir etkileri vardır. Karşıtlar birbirini iter ve benzerler birbirine uyum sağlar.²¹ Şu var ki bu, sevginin henüz ilk aşamasıdır. Sevgi, ikinci ve daha önemli aşamasında, seven için sevgilinin fiziksel çekiciliğinin ötesinde bazı ruhsal çekimler bulduğu zaman gelişir ve büyür. Dolayısıyla duygusal

¹⁶ Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî Garibi'l-Kur'ân*, tahkik: Muhammed Seyyid Geylânî, Beyrut Tarihsiz, s. 118.

¹⁷ Bedîa Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, “eros” maddesi, İnkılap Yay., İstanbul 1988, s. 72.

¹⁸ Zerrin Kurtoğlu, *Plotinos'un Ask Kuramı*, Asa Yay., Bursa 2000, s. 21.

¹⁹ İbn Hazm, *Tavku'l-Hamâme*, s. 93.

²⁰ İbn Hazm, *Tavku'l-Hamâme*, s. 125.

²¹ İbn Hazm, *Tavku'l-Hamâme*, s. 94.

benzerliklerde olduğu gibi, ruhsal benzerlikler de iki kişi arasındaki çekimin ilkesidir. Dolayısıyla kişinin dış güzelliğin çekiciliğine kapılmasının nedeni, ruhun kendisinin güzel olmasıdır. Ruh güzel olduğu içindir ki dış güzelliğe sahip olan varlıklara tutulur; güzel ve hoş motiflere karşı bir eğilim gösterir; biçimin ötesinde kendisiyle uyuşan bir ruhsal durum ayrımsarsa, işte o zaman birleşme, yani gerçek sevgi meydana gelir. Bu anlamda dış biçimlerin önemi, ruhların birbirinden ayrılmış parçaları arasında bir çekim gücü oluşturmasında açığa çıkar.²²

Bu çekimin hem sevenin hem de sevgilinin doğal yapısında benzer biçimde yansımaları bulması, onların birbirleri karşısında aynı durumda olması demektir ki bu durum halk arasında “kalp kalbe karşıdır” özdeyişiyle ifade edilmiştir. Bu tür bir karşılıklı ruhsal çekimin yokluğu durumunda ise fiziksel güzellik sevginin ortaya çıkması için yeterli değildir. Bu bağlamda İbn Hazm “Sizi bir tek nefisten yaratan ve kendisi ile huzur bulsun diye eşini de ondan var eden Allah’tır.”²³ âyetini referans göstererek sevgilinin dış görünüşünden daha çok kişiler arasındaki doğal ve ruhsal benzerliği sevginin gerçek nedeni olarak görür. Öyle ki Allah, sevginin nedenini kadının, erkeğin parçası olmasında kılmıştır. Eğer sevginin nedeni bedenün biçimsel güzelliği olsaydı, biçimsel açıdan eksik olanı hiç kimse güzel olarak görmezdi. Oysa pek çok kimse daha üstününün olduğunu bildiği halde daha aşağıda olandan etkilenir ve kalbini ondan kaçıramaz.²⁴

Açıkçası biçimsel güzellik her ne kadar sevginin nesnesi durumunda olsa da nedeni değildir. Bu yüzden fiziksel güzelliğin ötesine geçememiş kişinin sevgiyle ilgisi yoktur. O sadece arzudan haz almaktadır. İbn Hazm tarafından bu durum gerçek anlamda değil mecazi anlamda sevgi olarak nitelenir. Nitekim görünüşün ötesine geçemeyen dış güzelliğe kapılma, *cinsel arzudan* (şehvet) kaynaklanır. İşte cinsel arzunun ötesinde ruhun ve doğal içgüdülerin de katıldığı manevi birleşme meydana geldiğinde, buna da *gerçek sevgi* (aşk) denir.²⁵ Mecazi anlamda sevginin tüm biçimleri felaketle sonuçlanır; gerçek sevgi ise süreklidir.

Bu anlamda güzellik, sevgilide ortaya çıkan bir yetkinlik durumu olsa da, onun fiziksel özellikleriyle sınırlanmış değildir. Tam tersine, fiziksel özelliklerin karşı konulamaz çekiciliğine rağmen, bu özellikler arzunun nesnesi olması bakımından olumsuz ve geçici bir güce sahiptir. Oysa gerçek güzellik hem fiziksel hem tinsel bir bağlaşımla yetkin biçimdir. Bu türden gerçek güzelliğe sahip birisine âşık olmak dinen meşru olmanın ötesinde gerekli ve istenen bir şeydir. Çünkü bu, aynı zamanda kişiyi düşünce yoluyla tutkularını denetlemesine

²² İbn Hazm, *Tavku'l-Hamâme*, s. 98-99.

²³ Kur'an, Araf Suresi, 7/189.

²⁴ İbn Hazm, *Tavku'l-Hamâme*, s. 94-95

²⁵ İbn Hazm, *Tavku'l-Hamâme*, s. 126-127.

ve başta ölçülülük olmak üzere diğer ahlakî niteliklerin kazanılmasına götürür.²⁶ Âşık, aşkın kendinde yarattığı büyünlük etkisiyle artık tümüyle farklı bir öze dönüşür. Onun kusur ve eksiklikleri erdemlerle yer değiştirilerek aşkın etkisi altına girer. Bu etkinin sonucunda cimriler cömert, asık yüzlüler güleç, korkaklar cesur, kaba insanlar kibar iyi giyimli, bilgisizler eğitilmiş, olurlar. Buna ek olarak âşıkta güçlüklerin üstesinden gelme ve aşkın neden olduğu tüm fedakârlıkları yapma gücü gelişir.²⁷ Böylece İbn Hazm güzel bir yüzün görülmesiyle başlayan ve kişiyi yetkin olana yönlendiren aşk ile ahlak ilişkisi üzerinde de önemle durur. Yetkin olana yönelme ahlakın eşliğine getirir insanı. Güzeli temaşa eden kişi güzel davranır.²⁸

Bu anlamda duysal yetilerin önemi de ruha giden yollar olmasında açığa çıkar.²⁹ Bu yetilerin içinde dış biçimin algılayıcısı olan gözün önemi de, aslında dış biçimle sınırlı kalmayıp ruha ulaşan bir yol olmasıdır. Çünkü göz dış biçimle sınırlı kalmayıp ruhun sırlarını araştırır ve gizlediklerini açığa vurur.³⁰

“Bil ki göz elçiliğin vekilidir. Onun sayesinde amaçlar algılanır. Diğer dört duyu da kalbe açılan kapılar, ruha giden yollardır. Göz ise bunların en yetkini, en doğru bilgi vereni, işini en dikkatli yapanıdır. O, ruhun doğruluğu gösteren gözcüsü, doğruya yönelten rehberi, gerçekleri yansıtan, nitelikleri ayıran ve duysal anlamları ortaya çıkaran cilalı aynasıdır.”³¹

Bu bağlamda İbn Hazm, görüldüğü gibi, duysal bilginin açık seçikliğini öne almakla zahiri anlayışını ortaya koymaktadır. Yine sevginin nesnesi olarak güzelliğin duyumsanmasında duyu organlarından göze öncelik tanımakla da estetik değeri görsel duyuma atfetmektedir. Böylece ilkin Augustinus daha sonra da A. Thomas tarafından ele alınan “bilgi edinmeye en uygun duyular” sorununa estetik açıdan değinmiş olmaktadır.³² Bununla birlikte İbn Hazm’a göre gözün bu üstünlüğü ruha açılan yol olmasıdır. Çünkü insanlar arasındaki çekim ve sevginin kaynağı bedensel özellikler değil ruhsal özelliklerdir. Bunun kanıtı olarak da İbn Hazm insanın sevdiği kişi öldüğünde, onun bedenini defnetmekte

²⁶ Valérie Gonzales, *Beauty and Islam*, The Institute of Ismaili Studies, London 2001, p. 10.

²⁷ İbn Hazm, *Tavku'l-Hamâme*, s. 105.

²⁸ Aliye Çınar; “İbn Hazm’da Kendini Bilme ve Aşk: Ruhun Kendini Bulma Serüveninde Ülfetin Önemi”, Uluslar arası Katılımlı İbn Hazm Sempozyumu, (26-28 Ekim 2007), Bildiriler, Bursa 2007, s. 110.

²⁹ İbn Hazm, *Tavku'l-Hamâme*, s.128.

³⁰ İbn Hazm, *Tavku'l-Hamâme*, s. 103.

³¹ İbn Hazm, *Tavku'l-Hamâme*, s. 137.

³² Bk. Umberto Eco, *Ortaçağ Estetiğinde Sanat ve Güzellik*, çev. Kemal Atakay, Can Yay., İstanbul 1999, s. 116.

acele etmesini ve bedenini önünde görmesine karşın ruhunun gidişine üzülmelerini gösterir.³³

Bu bağlamda gerçek sevgi, güzel olanın ilk uyarımına karşı içgüdüsel tepkinin ötesine geçerek daha yüksek bir form kazanmış ruhsal bir duruma işaret eder. Güzelliğin değeri ise duyulmuş olana bir yol olmasında açığa çıkmaktadır. Diğer yandan İbn Hazm bu süreci tersine çevirerek sevginin bizi güneze götüren bir yol olduğunu da düşündürür.³⁴

Böylece göz ve görülen nesnenin güzelliği arasındaki ilişki aşkın en üstün basamağı olan Allah aşkıyla gündeme getirilerek *rü'yetullah/Allah'ın görülmesi* sorunuyla da ilişkilendirilerek ele alınır. Nitekim “rü'yet” terimi gerek bu dünya gerekse de öbür dünya için kullanılabilir göz ile görmeye işaret eder. Dolayısıyla burada bedensel bir organ olan gözün tinsel bir varlığı algılaması gibi bir durum söz konusudur. Kuşkusuz bu anlamda İbn Hazm zahirî öğretisine uygun biçimde Allah'ın göz ile görülmesine duyulan inancın üstünlüğünü belirlemeye çalışır. Ona göre, Allah'ın görüleceğine inanan kişi onunla birleşme arzusu içinde olur ve bu durumun altındaki bir derece ile ilgilenmez. Oysa buna inanmayan kişi onunla birleşme gibi bir arzu duymaz ve kendini sadece onun rızasını kazanarak cennete girme amacıyla sınırlar; daha ötesini arzulamaz.³⁵

Buradan şu sonucu çıkarmak mümkündür: Bedensel bir yetinin tinsel bir varlığı algılayacağına inanmak, güzelliğin en yetkin biçiminin duyusal olarak algılanabileceği olanağı taşır. Bu bakımdan onun “Tanrının güzelliği”ni salt aklî bir kavram olarak görmediğini belirtmek gerekir. Nitekim “Tanrının güzelliği”, son derece soyut bir terim olmasına karşın, *rü'yetullah/Allah'ın görülmesi* terimi ile birlikte düşünüldüğünde duyusal bir içerik kazanmaktadır.

Böylece gök ile insan, başka bir deyişle yetkin olan ile eksik olan arasındaki bağ güzel nesnenin insan üzerindeki ruhsal etkisi bağlamında açıklanır:

“Desen ki bana göğe çıkmak mümkün mü?”

*Derim ki evet. Kesinlikle biliyorum merdivenin yerini.”*³⁶

Kuşkusuz bu merdiven duyusal açıdan güzel olan nesnedir. Bununla birlikte yukarıda belirtildiği gibi güzel nesne, insanda bıraktığı etki yani aşk aracılığıyla göğe bir merdiven olabilir. Böylece aşk insanlar arası ilişkiler içinde anlam kazanan bir fenomen olmaktan çıkarak insan ile Allah arasındaki özel bir ilişki türüne dönüşür.³⁷

³³ İbn Hazm, *el-Ahlâk*, s. 29.

³⁴ Aliye Çınar, “İbn Hazm’da Kendini Bilme ve Aşk: Ruhun Kendini Bulma Serüveninde Ülfetin Önemi”, s. 103.

³⁵ İbn Hazm, *el-Ahlâk*, s. 48.

³⁶ İbn Hazm, *Tavku'l-Hamâme*, s. 105.

³⁷ Burhanettin Tatar, “Aklın Merkezindeki Aşk: İbn Hazm’ın Güvercin Gerdanlığı Hakkında Bir Felsefi Yorum”, s. 148.

Şu var ki bu duruma aykırı bir biçimde İbn Hazm sevginin oluşmasında imgelem yetisinin de önemine işaret eder. Çünkü imgelem, sevenin sevgilisinde görmek istediği tüm nitelikleri görmesini sağlar.³⁸ Bu anlamda dış dünyada karşılığı olmayan herhangi bir güzellik, imgelem yetisi sayesinde iç dünyada yetkin bir biçimde tasarlanabilir. Söz gelimi düste âşık olanlar dış dünyada karşılığı olmayan, imgelem yetisinin ürünü olan bir güzelliğe kendilerini kaptırmışlardır. Kuşkusuz hiç de makul olmayan bu durum güzellik algısının ruhsal ve daha da önemlisi öznel bir nitelik olduğunu gösterir.³⁹ Dolayısıyla burada hayaldeki imgenin, onu yaratan insan ile ilgili olması ve insanın kendi yarattığı imgenin çekiciliğine kapılması gibi bir durum söz konusudur.

Yine bu durumun bir başka örneği bir betimleme üzerine sevenlerde görülebilir. Öyle ki kişi, sevdiği nesneyi görmeden, bir mektup ya da aracının basit bir anlatımı üzerine imgelem yetisinden doğan bir biçim canlandırması ve onu sevmesi durumudur. Gerçekten de öyküler, güzel niteliklerin anlatımı ruhu açık bir biçimde etkiler. Öyle ki, bir duvarın arkasından şarkı söyleyen bir kadını duymak bile aşkın doğmasına neden olur. Gerisi imgelem yetisinin işidir. İmgelem yetisi bu basit imgeyi yetkin biçime kavuşturarak zihnin sürekli onunla ilgilenmesine yol açar. İbn Hazm'a göre bu durum yine makul olmasa da ayıplanacak bir şey de değildir.⁴⁰

“Görmediğim şeyi sevdiğim için beni ayıplayan kişi,

Beni sevgide zayıf olarak tanımakla aşırıya gittin.

*De bana öyleyse cenneti de tasvirle tanımıyor muyuz?”*⁴¹

Bununla birlikte yine zahirî öğretisine uygun biçimde İbn Hazm imgesel olan ile gerçek olanın birbirinden ayrı olduğunu bilinciyle gerçek güzelliğin dış dünyadaki varlığını güvenceye alır.

“Seni bana anlattılar da seni görünce anladım;

Anlattıkları şey sadece hezeyanmış”

...

“Seni bana anlattılar da, seni görünce sanı apaçık gerçek oldu

*Cennet hakkında ne deseler de, gerçek cennete göre nedir ki!”*⁴²

İşte imgelem yetisinden bağımsız olarak gözün dış dünyadaki bir güzelliğe takılması ve böylece aşkın doğması bunun en açık örneğidir ki böyle bir güzellik insanın iç dünyasını da tümüyle değiştirerek göğe bir merdiven olur. Nizâmî'nin *Hüsrev ile Şirin*, Fahrüddin Gorgânî'nin *Veys ile Râmin*, Fuzûlî'nin *Leyla ile Mecnun* gibi birçok aşk hikâyesinde dile getirilen bu durum, kim olduğunu, adını sanını ve nerede oturduğunu bilmeden ve bir çıkar gözetmeden

³⁸ Abdul Ali, “İbn Hazm as Moralizer and Interpreter of Love”, s. 80.

³⁹ İbn Hazm, *Tavku'l-Hamâme*, s. 115-116.

⁴⁰ İbn Hazm, *Tavku'l-Hamâme*, s. 117.

⁴¹ İbn Hazm, *Tavku'l-Hamâme*, s. 118.

⁴² İbn Hazm, *Tavku'l-Hamâme*, s. 118.

dış dünyadaki güzelliğe bir anlık bile bakışın kişi üzerinde bıraktığı duygusal etki bakımından değerlendirilebilir. Böylece güzel olana yönelen bir anlık bakış, aşkın oluşması için yeterlidir.⁴³ Bu ise, içsel hayatının estetik haz temelinde yeniden kurulması anlamına gelir. Öyle ki güzel olana bu bakış hayatı da, bakış-öncesi ve bakış-sonrası olmak üzere ikiye ayırır.⁴⁴ Böylece bakış, güzelliğin insanın iç dünyasına yerleşmesi ve orada daha da yetkinleşmesinin başlangıcıdır.

İbn Hazm güzellik algılamasında insanın daha önce deneyimlediği bir aşkın da önemli bir yeri olduğunu ifade eder. Şöyle ki kişinin ilk göz ağrısı kısa boylu ise daha sonraları uzun boyluları güzel görmemesi, boynu kısa olan birisine aşık olan birisinin uzun boyunlu kimseleri güzel bulmamasını ya da ağzı hafifçe geniş olan bir kıza tutulan birisinin ağzı küçük kadınları çirkin bulmasını örnek gösterir. Hatta kendisinin de küçükken sarışın bir kızı sevmesinden dolayı esmer güzeli ya da gün benizli olsa bile onlardan hoşlanmadığını ifade eder.⁴⁵ Bu görüşüyle İbn Hazm güzellik algısında kişinin psikolojik durumunun ve önceki deneyimlerinin önemli bir yeri olduğunu belirtmiş olur.

Görüldüğü gibi İbn Hazm güzelliğin öznel olduğunu vurgulamış olur. Ancak buradaki öznelğin nesnel bir yönü de vardır; özne, duyumsadığı güzelliği salt güzel olarak algılar:

“Saçı kıızıdır diye onu bana yeriyorlar. Dedim ki onlara, onu güzel kılan da bu ya.

Şaşırılmışlar da ışığın ve altının rengini yeriyorlar. Büyük bir günah içinde cehaletle bakıyorlar

Söyleyin bana, şu güzel nergisin rengi mi çirkindir, yoksa uzakta ışıldayan yıldızların rengi mi çirkin?”⁴⁶

Bu durum felsefî açıdan bizi yanıltabilir. Çünkü felsefe, nelerin güzel olduğunu değil de güzelliğin kendisinin ne olduğunu sorar. Şu var ki güzelliğin nesnelere yüklenen bir nitelene olmasından dolayı, gözlemlenebilir nesnelere bağımsız olarak salt teorik açıdan ondan söz etmek neredeyse olanaksızdır. Dolayısıyla burada güzelliğin ne olduğunu kuramsal açıdan belirlese bile, onun hayalde de olsa canlandırılmış bir örneğini ortaya koymak gerekmektedir.

Bu yüzden belki de felsefî açıdan sorulması gereken soru, nelerin güzel olduğu değil, güzelliğin ne olduğu ya da güzel olarak nitelenen bir nesneyi güzel kılan özelliğin ne olduğudur. Ne de olsa felsefe nedenler ve ilkelere ilişkin bir sorgulamadır.

Fakat burada önemli bir sorun vardır: Nedenler ve ilkelere ilişkin bilgi nesnel bir zemin gerektirir. Oysa güzellik yukarıda da belirtildiği gibi öznenin

⁴³ İbn Hazm, *Tavku'l-Hamâme*, s. 120.

⁴⁴ Nasrullah Pürcevâdî, *Can Esintisi*, (çev.: Hicabi Kırlangıç), İnsan Yay., İstanbul 1998, s. 155.

⁴⁵ İbn Hazm, *Tavku'l-Hamâme*, s. s. 130.

⁴⁶ İbn Hazm, *Tavku'l-Hamâme*, s. 132.

duyusal yaşantısında ortaya çıkmaktadır. Bu yaşantının da doruk noktasında *vusul*, yani sevgiliyle birleşme yer almaktadır. İbn Hazm *vuslatı/birleşmeyi* insanın bu dünyada ulaşabileceği en büyük ruhsal sevinç olarak tanıtır. Hiçbir haz ondan büyük ya da ona eşit olamaz.

“Ne yağmurun ardından bitkilerin açılması, ne ilkbaharda kara bulutların çekilmesinin ardından çiçeklerin parlaması, ne çiçeklerin arasından akıp giden suların şırlıtısı, ne yeşil bahçelerle çevrili beyaz sarayların şıklığı huyu güzel, mizacı övülmüş, tüm nitelikleri güzellikte birleşen bir sevgiliyle kavuşmaktan daha güzeldir. En güzel konuşanlar bile bu durumu anlatmaktan acizdir; en açık sözlüler bile bunu dile getiremez. Bu durum gönlü şaşkına çevirir, anlayışı durdurur.”⁴⁷

Dolayısıyla güzel olarak nitelenen bir nesnenin güzel olması ondan alınan hazzla bağlıdır. Fakat bu haz güzel nesnenin duyusal nitelikleriyle sınırlı değildir. Tam tersine İbn Hazm hazzı da ikiye ayırır: Birincisi düşünme/akıl yetisine bağlı olan ruhsal haz; diğeri ise duyumsama yetisine bağlı olan duyusal hazdır. İbn Hazm ruhsal hazzı üstünlüğü ve yüceliği nedeniyle insanın içgüdüsel doğasından kaynaklanan duyusal hazdan ayırır. Ona göre iyiyi ve kötüyü ayırt etmek, bilmek, bilge olmak ve Allah için çalışmaktan doğan haz, yemek-içmek, cinsel ilişkide bulunmak ve kazanç elde etmekten doğan hazdan daha üstündür.⁴⁸ Çünkü aklı haz insanın, hakikatin özsel algısına ulaşmasıyla elde ettiği bir durumdur. Duyusal haz ise duyu organlarının otoritesine ve bedensel isteklere boyun eğmek demektir.⁴⁹ Sevgiliyle kavuşmayı da bu açıdan değerlendirmek gerekir. Sevgili duyusal güzelliğinden dolayı değil, içsel/ruhsal niteliklerinden dolayı kavuşma anında haz verir.

Böylece güzelliğin nesnel temeli üzerinde konuşmak ancak ruhsal hazzla göndermede bulunmakla olanaklı olmaktadır. Buna karşın duyusal hazzın göreceliği içinde güzelliğin nesnel temelini bulmak olanaksızdır. Bu yüzden gerçek güzellik, akılsal bir temelde fiziksel niteliklerle ruhsal niteliklerin yetkinliğe yol açacak biçimde bağlaşımasından oluşur. Bu ise duyusal açıdan haz veren bir güzelliğin akıl ve ahlakî ilkeler yardımıyla denetlenmesi anlamına gelir.

Bu açıdan İbn Hazm'ın İbn Sina ile benzer bir düşünme biçimine sahip olduğu söylenebilir. Nitekim İbn Sina'ya göre de estetik öznenin yaşadığı haz fiziksel bir haz olmaktan daha çok ruhsal bir hazdır. Dolayısıyla estetik haz, aklın düşünüşünden doğan ve duyulur bir nesnenin aracılığıyla yaşanan bir

⁴⁷ İbn Hazm, *Tavku'l-Hamâme*, s.180-181.

⁴⁸ İbn Hazm, *el-Ahlâk*, s. 13.

⁴⁹ Hamid Ed-Dibâs, *Felsefetü'l-Hubb ve'l-Ahlâk inde İbn Hazm el-Endülüsî*, Dâru'l-İbdâi, Amman 1993, s. 123.

fenomendir.⁵⁰ Bu bakımdan İbn Hazm her ne kadar İslam düşüncesine egemen olan Platoncu metafizik güzellik anlayışına sahip olmasa da, İslam'ın geleneksel sanat ve estetik anlayışıyla da çelişmez.

Etik Bir Değer Olarak Güzellik

Kuşkusuz “güzelin bilimi” olarak estetiğin en önemli yönlerinden birisi de etik olanla ilişkisinde açığa çıkar. Her ne kadar bu iki felsefe disiplini çağdaş düşüncede birbirinden ayrı olarak değerlendirilmeye ve sınırları çizilmeye çalışılsa da gerek gündelik kullanımında gerekse de klasik felsefe metinlerinde güzel ve iyinin birbirinin yerine kullanılacak kadar özdeşleştirilmesi estetiğin etik bir çerçevede ele alınmasını gerekli kılmaktadır. Nitekim Platon, Aristoteles, Plotinus, Hegel gibi filozoflar da güzellik ile iyilik ve bu anlamda hakikat arasında bir ayırım yapmamıştır.⁵¹

Bu durum İslam düşüncesinde daha da belirgin bir biçimde gelişmiştir. Nitekim İbn Hazm da bu genel eğilime bağlı kalmıştır. Öyle ki yukarıda İbn Hazm'ın gerçek güzelliği *hüsn* kavramıyla ifade ettiği belirtilmişti. Bu çerçevede hüsn kavramının etimolojik anlamı önem kazanmaktadır. Hüsn Arapça'da sadece estetik hazın konusu olarak kavranmaz. Arapça'da hüsn, dış güzelliğin yanında davranış açısından da “kişiye ya da topluma yararlı olmak”, “karşılık beklemezsizin iyilik yapmak”, “adaletle yargılamak” gibi anlamlara da sahiptir. Hatta bu anlamda güzellik/ihsan adaletin bile üstündedir; çünkü adaleti uygulamak dışsal bir buyruk ve gerekliliktir, güzel davranmak ise içsel bir buyruk ve gönüllülüktür.⁵² Böylece hüsn, hem güzellik hem de erdem anlamına gelir; tam anlamıyla, her insan eylemini sanata ve her sanatı da Allah'ın selamına dönüştüren kalbin ve ruhun güzelliği, iç güzellik demektir.⁵³

Hakikat, iyilik ve güzelliğin özdeşliği konusu İbn Hazm'ın düşüncesinde, felsefenin amacıyla da ilişkili olarak işlenmiştir. Nitekim felsefe öğrenmekten amaç nedir? diye sorulduğunda bu soruya İbn Hazm, “*gerçekte felsefenin anlamı, ondan elde edilecek kazanç ve beklenen işlev, dünyada erdemleri kullanmak, öbür dünyada mutluluğa götüreceği güzel davranış/hüsnü's-sîre ve güzel yönetim/hüsnü's-siyâse kazanmak suretiyle nefsi düzeltmektir.*” der.⁵⁴ Dolayısıyla İbn Hazm'ın düşüncesinde güzelliğin nesne, olay ve davranışların insanın en son amacına ilişkin etik içeriğiyle ilişkisi içerisinde ele alınması

⁵⁰ Ahmet Kamil Cihan, *İbn Sina ve Estetik*, Beyaz Kule Yeni Çizgi Yay., Ankara 2009, s. 102-103.

⁵¹ İsmail Tunalı, *Estetik*, s. 132.

⁵² Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 118-119.

⁵³ Titus Burckhardt, *Akılın Aynası*, s. 234.

⁵⁴ İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâi ve'n-Nihal*, tahkik: Muhammed İbrahim Nasr, Abdurrahman Umeyre, C.I, Dâru'l-Ceyl, Beyrut Tarihsiz, s.171.

gerektiği açıktır. Zaten genelde klasik felsefe geleneğinde özelde ise İslam felsefesinde estetiğin bağımsız bir disiplin olarak ele alınmamasının arka planında bu düşünme biçiminin olduğu söylenebilir. Öyle ki güzelliği sadece estetik bir değer olarak görmeyip aynı zamanda etik bir değer olarak görmedeki amaç İslam düşüncesine hâkim olan, *yetkin insanın/insan-ı kâmil* sadece dışsal niteliklerle değil aynı zamanda içsel niteliklerle üstün bir duruma ulaşması gerektiğine yönelik inanış olduğu düşünülebilir.

Dolayısıyla İbn Hazm'ın düşüncesinde güzellik ve çirkinlik, iyilik ve kötülüğe eşdeğer olarak ele alınmıştır. Bu eşdeğerlilik çerçevesinde İbn Hazm, doğadaki güzellik sorununu insan dünyasıyla ilgisi içinde değerlendirir. Ona göre Allah her şeyin yaratıcısıdır ve onun yarattığı her şey güzeldir. Bununla birlikte onların hiçbirisi kendi özlerinden dolayı güzel ya da çirkin değildir. Bundan dolayı güzel ya da çirkin yargısını ancak Allah verir. Bu da tümüyle insanın dünyasıyla ilgili bir durumdur.⁵⁵ Çünkü insan eylemleri değişken, göreceli ve doğal düzenden farklı olarak iradîdir. İnsan dünyasındaki bu göreceliliğin ortadan kalkması ve davranışların güzel olarak nitelenebilmesi için bir dengeye kavuşması gereklidir. Bunun da iki yolu vardır: felsefe ya da din. Bu çerçevede İbn Hazm yukarıda belirtildiği gibi amaç bakımından felsefe ve dinin koşutluk sergilediğini vurgular.⁵⁶ Her ikisinde de amaç erdemlerin kazanılarak davranışların güzelleştirilmesidir.

Bu durumda dinin hükümleri ile evrendeki düzen arasında bir koşutluk vardır. Allah evreni “en güzel surette” yaratmış ve en güzel biçimde bir düzen vermiştir. Aklın işlevi, bu düzen ve dengeyi kavrayarak Allah'ın evrene verdiği doğal yerleşik nitelikleri ve nesnelere birbirleriyle ilişkisinin niteliklerini bilmektir. Buna bağlı olarak dinde de evrendeki her şey ile ilgili bu dengeyi ifade eden bilgi açık-seçik olarak bulunmaktadır.⁵⁷ Gerek felsefe ve gerekse de dinde verilen bu bilgi aracılığıyla insan, eylemlerini evrendeki güzelliğe uyum sağlayacak biçimde düzenleyebilir.

Dolayısıyla burada insan eylemlerinin rastgelelikten kurtularak sınırlandırılması söz konusudur ki, bu sınırlandırmanın sonucunda erdemler elde edilecektir. Şu var ki burada eylemlerin neye göre sınırlandırılması gerektiği sorunu ortaya çıkmaktadır. Başka bir deyişle yukarıda dile getirdiğimiz “güzel davranış”ın ve “güzel yönetim”in ölçütü nedir? İşte İbn Hazm'ın Aristotelesçi erdem tanımı bu konuda yeterli bir açıklamayı içermektedir:

*“Erdem, iki aşırı uç (ıfraz ile tefrit) arasındaki ortadır. Her iki uç da yerilmiştir; ikisinin ortası olan erdem ise övülmüştür.”*⁵⁸

⁵⁵ Hamid El-Dibâs, *Felsefetül Hubb ve'l-Ahlâk inde İbn Hazm*, s. 122.

⁵⁶ İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâi ve'n-Nihal*, s. 171.

⁵⁷ Muhammed Abid el- Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, (Burhan Köroğlu, Hasan Hacak, Ekrem Demirli), Kitabevi Yay., İstanbul1999, s. 639.

⁵⁸ İbn Hazm, *el-Ahlâk*, s. 79.

Açıkcısı erdemlerin elde edilmesiyle eylemlerin güzelleştirilmesi, aşırılıklardan kaçınarak uyumlu bir birlik elde etmek demektir. Böylece İbn Hazm'ın eylemlerin güzelliğine yaklaşımı, güzelliğin nesnel değeri çerçevesinde önemli bir ölçüt olarak gördüğü uyum kavramı ile açıklamasını bulur. Tıpkı doğal nesnelere uyum göz önüne alınarak bu nesnelere hakkında vardığımız güzel nitelendirme gibi, insan davranışlarında da uyum, bu davranışların iyi/güzel olarak nitelenmesine yol açacaktır. Bu uyumu verecek olan ise insanı diğer canlılardan ayıran akla göre eylemde bulunmaktır.⁵⁹

“Akıllı kişi, yırtıcı ya da evcil hayvanların ya da cansız varlıkların kendisinden üstün olduğu niteliklerle mutlu olmaz; tam tersine erdemdeki üstünlüğü ile mutlu olur ki bu nitelik Allah'ın onu tüm bu varlıklardan ayırdığı düşünme gücüdür/temyiz... Bu durumda insanın kendisini yırtıcı ya da evcil hayvanlardan ve böceklerden ayıran akli/nutk kullanmasından başka çıkar yol yoktur.”⁶⁰

Bu anlamda akli kullanmak ve erdemlerin kazanılması herkes için aynı düzeyde değildir. Çünkü şaşılacak bir durumdur ki erdemler güzel olmasına karşın elde edilmesi zor, erdemsizlikler ise çirkin olmasına karşın elde edilmesi kolaydır.⁶¹

Bu durum İbn Hazm'a göre aklin her zaman ya da tüm insanlar için yeterli olmadığı anlamına gelmektedir. Çünkü akıl da sonuçta, dinde bir başarı ya da dünyada bir mutluluk ile desteklenmedikçe hiçbir kazanç elde edemeyeceğini bilir.⁶² Bu bakımdan İbn Hazm güzel eylemin ortaya çıkması için aklin ya da felsefenin din tarafından desteklenmesi gerektiğini vurgular.

“Ahiret iyiliğini ve dünya bilgeliğini, davranışta ölçülülüğü ve güzel ahlakın tümünü ve bütün erdemleri elde etmeyi isteyen kişi Allah'ın elçisi Muhammed'e uysun ve olanaklı olduğu ölçüde onun ahlaki ve davranış biçimine göre eylemde bulunsun.”⁶³

İbn Hazm, bu düşüncesine koşturarak kaleme aldığı ve bir eğitim-öğretim programı da sunan *Risâletü Merâtibi'l-Ulûm* adlı eserinde, öğrencilerin belirli aşamalardan geçerek tüm felsefî bilimleri öğrenmesi gerektiğini ifade eder.⁶⁴ Burada en yüksek amaç kuşkusuz insanı ruhsal ve davranışsal açıdan en yetkin biçime kavuşturmadır.

⁵⁹ İbn Hazm, *el-Ahlâk*, s. 17, 19.

⁶⁰ İbn Hazm, *el-Ahlâk*, s. 18.

⁶¹ İbn Hazm, *el-Ahlâk*, s. 79.

⁶² İbn Hazm, *el-Ahlâk*, s. 22.

⁶³ İbn Hazm, *el-Ahlâk*, s. 23.

⁶⁴ Bu eğitim öğretim programına göre öğrenci ilkin sanat becerilerini geliştirecek olan hat ve kıraat, daha sonra dilbilgisi, dilbilim ve şiir, üçüncü aşamada matematik bilimleri, dördüncü aşamada mantık ve doğa bilimleri, beşinci aşamada tarih, altıncı aşamada metafizik ve son olarak da din bilimlerini kazanacaktır. (Ayrıntılı bilgi için bkz. İlhan

Tüm bu açıklamalara karşın yine de şu soru geride kalmaktadır: Davranışların güzelleştirilmesindeki amaç nedir? Mademki insan eylemleri değişken ve göreceli, neden öyle değil de böyle davranmanın bir önemi olsun ki? İnsanın davranışlarda bir güzellik aramasının nedeni nedir? İşte İbn Hazm'ın düşüncesinde etiğin estetikle buluşması bu soru temelinde gelişir. Öyle ki İbn Hazm insandaki iyi davranışların kökenini ve kötülükten sakınmanın “*salt güzel suretlere karşı insandaki doğal güzellik duygusu*” nedeniyle olduğunu ileri sürerek,⁶⁵ doğadaki güzellikten aşk aracılığıyla ruhlardaki güzelliğe, ruhlardaki güzellikten de davranıştaki güzelliğe geçmeyi gerekli görür.

Böylece insanın bu dünyadaki varlığı içinde tek amacı olan *kaygının atılması/tardu'l-hemm*, ancak gerçek güzelliği görmesiyle olanaklıdır. Bu da kendini Tanrı'ya teslim etmesi ve onun için çalışması demektir. Böylece nihai amaç Tanrı'nın yüceliğini kavramak ve böylece öbür dünyadaki sonsuz hazı elde etmektir.⁶⁶

Sonuç

“Güzellik nedir?” sorusu herkesin önemli ölçüde ilgisini çeken bir sorudur. Soruya önemini kazandıran şey ise güzellikle sevgi arasındaki derin ilişkidir. Bu ilişkiyi psikolojik açıdan ele almakla İbn Hazm, güzelliğin taşıdığı öznel öneme dikkat çeker. Bununla birlikte hüsn kavramıyla ifade edilen güzelliğin nesnel bir değer olduğunu da dile getirir. Bu ise güzelliğin iyilikle ilgisi içinde ele alınması gerektiğini açığa çıkarmaktadır. Dolayısıyla güzelliğin gerçek doğası, insan dünyasında karşılığını bulan ve onu daha yetkin bir var oluş biçimine yükselten bir ilgi içinde ele alınmalıdır ki İbn Hazm'ın yapmaya çalıştığı da tam anlamıyla budur.

Bu yaklaşım biçimi Platon'dan İbn Sina'ya değin klasik felsefe geleneğinde ontolojik açıdan ele alınan güzellik anlayışından önemli ölçüde ayrılmaktadır. Klasik felsefede bir “kendinde güzel” kavramından yola çıkılarak duyusal ve aklı açıdan tüm güzellikler bu “kendinde güzel”e gönderimi bakımından değerlendirilmesine karşın, İbn Hazm güzel nesnenin insanda bıraktığı psikolojik etkilerden yola çıkarak güzelliği hayatı yetkinleştiren bir olgu olarak ele alır.

Bu bakımdan İbn Hazm'a göre güzellik nesnel bir değerdir; fakat onun ruhta bıraktığı etki öznedir. Hüsn kavramında ifadesini bulan güzel bir nesnenin değerini algılayış kaçınılmazdır; herkes için aynıdır. Bununla birlikte, bu

Kutluer, “Bir Reddiyenin Anatomisi: İbn Hazm'a Nispet Edilen er-Red ale'l-Kindî el-Feylesûf Adlı Risalenin Tahlili”, s. 26-28.

⁶⁵ İbn Hazm, *Tavku'l-Hamâme*, s. 271.

⁶⁶ İbn Hazm, *el-Ahlâk*, s. 15-16.

nesnenin ruhta oluşturduğu etki herkes için aynı değildir. Bu durum duyuşal güzelliğin ötesine geçip güzel nesne ile ruhsal bir bağlılaşım kurulup kurulmamasıyla ilgilidir. Bu bağlılaşımın en açık örneği ise aşkta görölr. Böylece güzel bir nesne ile bundan etkilenen kişinin ruhsal nitelikleri arasında derin bir ilişki ve kendiliğinden bir çekim olduğu söylenebilir. Bu çekim sayesinde güzelliğin metafizik değeri açığa çıkar. Böylece güzelliğin, duyuşal temelinin ötesinde bir anlamı olduğu anlaşılır hale gelir. Öyle ki güzellik kişiyi “göğe çıkaran bir merdiven” olur. Böylece de güzellik insan eylemleriyle ilgili bir değer haline gelir.

İbn Hazm’ın güzellik anlayışına önem kazandıran da tam anlamıyla burada gizlidir. Nitekim o bize, güzelliğin uyumlu, çekici, sevimli ya da hoş olandan çok daha fazlası olduğunu söyler. Bu da güzelliğin hakikat ve iyilikle özdeşliği anlamında insanın tüm var oluşsal durumuyla ilgilidir.

KAYNAKÇA

- AKARSU, Bedia; *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, İnkılap Yay., İstanbul 1988.
- ALİ, Abdul, "İbn Hazm as Moralist and Interpreter of Love, Hamdard Islamicus, Quarterly Journal of Studies and Research in Islam, Vol. XVIII, Autumn 1995, No. 3, pp. 77-84.
- BURCKHARDT, Titus; *Akılın Aynası*, (çev. Volkan Ersoy), İnsan Yay. İstanbul 1994.
- CİHAN, Ahmet Kamil; *İbn Sina ve Estetik*, Beyaz Kule Yeni Çizgi Yay., Ankara 2009.
- ÇINAR, Aliye; "İbn Hazm'da Kendini Bilme ve Aşk: Ruhun Kendini Bulma Serüveninde Ülfetin Önemi", Uluslararası Katılımlı İbn Hazm Sempozyumu, (26-28 Ekim 2007), Bildiriler, Bursa 2007, s. 100-113.
- DEMİRCİ, Ahmet; *İbn Hazm ve Zahirilik*, Kayseri 1996.
- EBÜ SUAYLEYK, Muhammed Abdullah; *El-İmâmu İbn Hazm ez-Zâhirî*, Darul'-Kalem, Dimesk 1990.
- ECO, Umberto; *Ortaçağ Estetiğinde Sanat ve Güzellik*, çev. Kemal Atakay, Can Yay., İstanbul 1999.
- ED-DİBÂS, Hâmid, *Felsefetü'l-Hubb ve'l-Ahlâk inde İbn Hazm el-Endülüsî*, Dâru'l-İbdâi, Amman 1993.
- EL- CÂBİRÎ, Muhammed Abid, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, (çev.:Burhan Köroğlu, Hasan Hacak, Ekrem Demirli), Kitabevi Yay., İstanbul 1999.
- EL-İSFAHÂNÎ, Râgıb; *el-Müfredâtü fî Garibi'l-Kur'âni*, tahkik: Muhammed Seyyid Geylânî, Beyrut Tarihsiz.
- FAHRÎ, Macid; *İslam Ahlak Teorileri*, (çev. Muammer İskenderoğlu, Atilla Arkan), Litera Yay., İstanbul 2004.
- GOLDZİHER, Ignaz; *Zahirîler- Sistem ve Tarihleri*, çev. Cihad Tunç, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay., Ankara 1982.
- İBN HAZM, *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâi ve'n-Nihal*, tahkik: Muhammed İbrahim Nasr, Abdurrahman Umeyre, C.I, Dâru'l-Ceyl, Beyrut Tarihsiz.
- İBN HAZM; *Kitâbu'l-Ahlâk ve's-Siyer*, Beyrut 1961.
- İBN HAZM; *Tavku'l-Hamâme fi'l-Ülfe ve'l-Üllâf*, Resâilü İbn Hazm el-Endülüsî içinde, C: 1, tahkik: İhsan Abbas, Beyrut 1987.
- KURTOĞLU, Zerrin; *Plotinos'un Ask Kuramı*, Asa Yay., Bursa 2000.
- KUTLUER, İlhan; "Bir Reddiyenin Anatomisi: İbn Hazm'a Nispet Edilen er-Red ale'l-Kindî el-Feylesûf Adlı Risalenin Tahlili", Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, S: 3 Yıl: 2001, s. 23-40.
- PÜRCEVÂDÎ, Nasrullah, *Can Esintisi*, (Hicabi Kırilangıç), İnsan Yay., İstanbul 1998.
- TATAR, Burhanettin, "Akılın Merkezindeki Aşk: İbn Hazm'ın Güvercin Gerdanlığı Hakkında Bir Felsefî Yorum", Milel ve Nihal Dergisi, cilt:6, sayı:3, Eylül Aralık/2009, İstanbul 2010, s. 14, s. 145-151.
- UYSAL, Enver; "İbn Hazm'ın Ahlaka İlişkin Görüşleri", Uluslararası Katılımlı İbn Hazm Sempozyumu, 26-28 Ekim 2007, Bildiriler, Bursa, s. 89-99.

SANATIN YENİ EVRESİ OLARAK BİLGİSAYAR OYUNLARI

Deniz DENİZEL*

ÖZET

Bilgisayar oyunları dönüşmekte olan sanat evresinin son boyutu olarak, belirli alt disiplinlerle nitelik kazanmaktadır. Bu kavramlar klasik kompozisyon kuralı, Grek idealizmi, formalizm, maniyerizm, sinematografi, ütopyacılık, katharsis, fütürizm, altın oran, fantezi, ikonografi ve enformasyon kavramlarıdır. Bu etmenler bilgisayar oyununun teknik değil, genel estetik boyutudur. Bir şeyi sanat haline getiren en büyük faktörlerden biri, yarattığı estetik boyuttur. Bilgisayar oyunlarının sanatsal niteliği, aynı zamanda sanat felsefesiyle de nitelik kazanmaktadır. Biçimsel imgenin tükenme sınırına gelmesi ve çok çeşitlilikle, içinde bulunduğumuz dönemin yeni sanat evresi; bilgisayar oyunlarıdır.

Anahtar Kelimeler: Bilgisayar oyunu, sanat, sinematografi, estetik, fantezi, sanat felsefesi.

(Video Games As Present Stage of Art)

ABSTRACT

Video games stand out as transforming final phase of art with certain sub-disciplines. These conceptions could be named such as the rules of classic composition, the ancient Greek idealism, formalism, manierism, cinematography, utopianism, catharsis, futurism, golden ratio, fantasy, iconography and information. These factors are the general aesthetic dimension of video games, not technical. That which creates art, one of the most importantly is its creation of aesthetic dimension. Artistic nature of video games gain qualification by the art philosophy too. As a result of structural imagination nearing extinction and mass diversification, video games have emerged as the new era in the present stage of art.

Keywords: Video game, art, cinematography, aesthetic, fantasy, art philosophy.

* D.E.Ü. G.S.F. Fotoğraf Bölümü mezunu, Fotoğraf ve Görsel Sanatlar Eğitmeni.

Giriş

Bugün itibarıyla bilgisayar oyunları çok'a bölünmüş asimetrik bir farkındalıkla, yeni algı biçimleri üretilerek tartışılmaktadır. "Bilgisayar oyunu" kavramı duyumsandığında, akla gelen ilk olgu bireyin ona karşı yaklaşımının, onun tarihçesini ve oluşmakta olan kuramını incelemeyen, belki birkaç oyun oynayarak bu konuyu kendi vizyonuna göre yorumlayacağı yönündedir. Bununla birlikte ilk bakışta bilgisayar oyunları tamamen gereksiz, içi boş ve zaman kaybı olarak nitelendirilebilir. Bir başka olasılıksa, onun faydaları olan teknoloji evreninin bir ünitesi olarak görülmesidir. Bu perspektif daha da genişletildiğinde, bilgisayar oyunlarının medyada ve akademik olarak geri plana atıldığı, sanatsal evrenin komplike bir bağlamı olarak unutulduğu da iddia edilebilir... Bütün bu olasılıkların genel savlarının ötesinde; bu noktada bilgisayar oyunlarının *kavramsal uğraklar ve sanat felsefesi çerçevesinde* sekizinci sanat dalı olduğu yönündeki hipotez araştırılacaktır. Buradaki en önemli ölçüt sinema sanatıdır. Bilgisayar oyunlarının sanat olmasının nedeni, sinema sanatının "sanat" olma nedeniyle aynıdır. Ya da şöyle tanımlanmalıdır; bilgisayar oyunu sinemanın bir üst sanat modelidir, çünkü içinde sinemanın bütün dinamiklerini barındırır, buna yeni bir boyut olan *interaktiviteyi* ekler. Böylelikle bilgisayar oyunu, -oyun tasarımcısının sınırlarını çizdiği oranda- oyuncu tarafından kontrol edilebilir *yeni bir sinematografi modeli* olma niteliğini kazanır. Bu görsel sanatlarda resim, fotoğraf ve sinema dönüşümünün (ya da evriminin) bir sonraki aşamasıdır.

Bu kuramsal araştırma metninde, bilgisayar oyunlarının özsel nitelikleri, sanat ve felsefe tarihinden alıntılıdığı / kullandığı kavramlar belirlenirken, bütünüyle *eklektik ve epizodik* bir anlatım biçimi kullanılacaktır. Bunun sebebi bilgisayar oyunlarının çok'a bölünmüş, hatta multifrenik alt ve üst yapılarının, tamamıyla iç içe ve komplike olmasından doğan ve sistematik / hiyerarşik olmayan, kaotik olarak nitelendirilebilecek bir yapıya sahip olmasıdır. Sistematik ve hiyerarşik olmayanın, terminolojideki karşılığı "rizomatik" terimidir. Bu terim bütünüyle bilgisayar oyunlarının sahip olduğu kavram ve bağlamların hiyerarşik olmayan derin komplikasyonunu yansıtmaktadır.

Bir sonraki pasajda ortaya konacak olan yapısalcı analizde, kavramlar, altyapı ve üstyapı olarak ayrıştırılıp ifade edilmeyecektir. Çünkü bilgisayar oyunları için, ifade edilecek olan tüm kavramlar *bir ve eşdeğer* niteliğe ve öneme sahiptirler. Bu durum, Barry Keith Grant'ın sinema öğretilerinin diğer sanat ve disiplinlerden alıntılıdığı kavramlar için kurduğu bağıntıda ifade ettiği *organik bütünlüğe* benzemektedir: "Tiyatrodan görsel tema ve performans, sanat tarihinden ikonografi kavramı ve psikoloji, antropoloji, dilbilim, göstergebilim ve yapısalcılıktan ödünç alınan kuramsal paradigmlar."¹ Epizodik anlatı ise burada başlar; bu noktada her yeni pasajı içeren kavram öncelikle kendisinden hareketle vardır. Anlamı daha genişletildiği takdirde; bilgisayar oyunu bağlamı ortaya konmadığında, bu kavramların birbirleriyle bağıntısı yalnızca sanat tarihi, kuramı ve felsefi disiplinler tarihi açısından mevcut olacaktır. Buna örnek verildiğinde; klasik anlatı ve katharsis'in birbiriyle bağıntısı prototipik olarak yalnızca Aristoteles'te, modern sanat anlayışında ise tiyatro ve sinemada kendini gösterecektir. Başka bir örnekle, sinematografiyle enformasyonun arasındaki

¹ Barry Keith GRANT, **Video Games: The Eighth Art**, <http://www.ign.com/blogs/silicon-knights/2007/06/21/video-games-the-eighth-art-blog-34>

bağıntı belgesel sinemada ve belgesel videolarında kendini gösterecektir. Bu kavramların birbirleri arasındaki bağ veya paralellik ne kadar fazla, ya da ne kadar az olursa olsun, bu araştırma metninde kullanılma amaçları hiçbir surette onlar arasında özerk bir bağ kurmak değil, fakat yalnızca bilgisayar oyunlarının özsel yapılarını ve sanat / felsefe tarihinden hangi kavramları kullandığını belirlemektir. Bu kavramların çokluğu ve kimisinin birbirinden bütünüyle farklılığı nedeniyle, ifade edilecek olan yapısal analiz bir diğer niteliği de, *eklektik* bir yapıya sahip olacak olmasıdır. Bu noktada bu metin, doğrusal bir anlatı olmaktan çıkacak ve bölümlere ayrılmış, fakat her parçanın bütüne hizmet ettiği yeni bir anlatı modeli oluşturacaktır. Bu model sanat felsefesi bağlamında başlıca yeni bir önerme olan, bilgisayar oyunlarının sanatsal niteliklerinin ortaya konması yönünde yeni bir makro hipotez oluşturacak ve bunu kanıtlayan mikro alt hipotezler ortaya konacaktır.

Makalenin bel kemiğini oluşturan kavramların azaltılarak birbirleriyle daha yakın ve organik ilişkilere sahip temaların belirlenmesi, özerk ve kendinden amaçlı bu araştırmanın konusu değildir. Bunun nedeni, bilgisayar oyunlarının sanatsal niteliğinin belirlendiği başka akademik çalışmaların azlığı ve birçoğunun “deneme” statüsünde kalmasıdır. Bu surette bu çalışmanın birincil ilkesi, bilgisayar oyunlarının sanatsal nitelik ve boyutlarını oluşturan en temel noktaları gün yüzüne çıkarmak, sanat felsefesiyle bunları desteklemek ve ortaya konan hipotetik yaklaşımı bu temel iki ilkeyle harmanlamaktır. Organik ilişkilere sahip temaların belirlenmesi ve yapısal analizde ifade edilecek olan kavramların, “bilgisayar oyunu temasından hareketle” bağıntısının saptanması, bütünüyle yeni ve başka, daha geniş bir akademik araştırmanın konusu olmakla beraber, bu makalenin oluşturacağı doğrusal önem sırasında “bir sonraki” sırada kendine yer bulacak olan bir *üst ayırımıdır*. Bu surette bu araştırmanın, temelde yatan prototipik bir niteliği mevcuttur.

Bu yapısal analizde kullanılacak olan kavramların, neden seçildiği açıktır; bilgisayar *oyunları tarafından kullanılma oranları* ve bunun oluşturduğu önem boyutu. Bu kavramlar birçok bilgisayar oyununda kullanılmakta, melez yapılarla ortaya konmakta ve bazı durumlarda sentezlenmektedirlerdir. Bununla birlikte bu kavramlar alıntılarla tanımlanacak ve kimisinin etimolojik karşılığı belirlendikten sonra bilgisayar oyunları ile olan bağıntıları ortaya konacaktır.

Bilgisayar (Video) Oyunu Nedir?

Dijital ortam desteğine ihtiyaç duyan, birçoğunda canlandırılmış grafiklerle desteklenen, oyuncunun göz ve el koordinasyonu ile biçimlenen, başta interaktivite (etkileşim) olmak üzere belirli alt disiplinlere sahip ve çok çeşitlilik içeren dijital simülasyonlardır.²

² Chris CRAWFORD, **The Art of Computer Game Design**, McGraw-Hill/Osborne Media, Amerika, 1984.

Bilgisayar Oyunu Çeşitleri

Birçok karma alt dal olmasına karşın bilgisayar oyunları; macera (adventure), aksiyon, rol yapma (role-playing), strateji, simülasyon, spor, dövüş ve online oyunlar şeklinde en genel biçimiyle ayrılır.³

A. Kavramsal Uğraklar Çerçevesinde ve Sanat Felsefesi Bağlamında Bilgisayar Oyunlarının Sanatla Bağdaşımı

1. Klasik Kompozisyon Kuralları

Avner Ziss kompozisyonu şu tanımla ifade eder: “Biçim’in başlıca ögesi; sanat yapıtının çeşitli bileşenlerinin dağılımının ve kesin bir çizgide örgenleşmelerinin ilkelerini içerir; bunların da temel amacı yapıtın içeriğini, sanatsal imgelerin belirgin niteliğini ve yapıtta somutlaşmış olan estetik fikrin anlam ve kapsamını gün yüzüne çıkarmaktır.”⁴

Postmodern süreç, sanat algısını asimilasyona uğratarak sanatın özünde ne olduğu, neye, hangi yolla hizmet ettiğini konularının üzerini örtmüştür. Tümel ölçütlerin yıkıldığı bu süreçte, öznel düşünce ve öznelcilik (sübjektivizm) kendilerini ön plana çıkartmıştır. Ne kadar postmodernizmin özsel nedeni bir kültür sıkışması olsa da, sanatsal nedeni; biçimsel imgenin tükenmesidir. Artık -postmodernist formasyona göre- “sanat yapıtı” birbirlerinin vasatı aşamayan varyasyonu, majör ve minör dinamiklerinin yeni bir karması ve birbirine entegre olmuş hikâye örgülerinin ortaya koyduğu başka birşeydir. Yörükhan Ünal’ın, sanatın yapıbozumu hakkındaki şu tanımı konuya tam uygundur: “Dolayısıyla geleneksel sanatın avangart stratejiler doğrultusundaki bilinçli yıkımı hedefine ulaşmadan tükenecek, geriye görkemli bir *yıkım estetiği* kalacaktı. Post-modern sanat (ki *çağdaş sanat* da demek doğru olur), bu birikimin üzerine kuruldu.”⁵ Hakkı Hünler, postmodernistleri tanımlarken, “(...) *yeni anlamlar yaratma* peşinde koşmaktan ziyade, özelde eserlerinden çıkarılabilecek herhangi bir *belirlenimli anlamı ertelemekten* ve genelde *anlamı unutmaktan* ibarettir” tanımını yapmıştır.⁶ Donald Kuspit’in, ressam Frank Stella’nın yeni sanat düzeni ile ilgili düşüncelerini açıkladığı pasajdan şu alıntı konuya denk düşer: “Sanat, topluma mal edilerek gizlice zehirlenmiştir; başka bir deyişle, ticari değerine yapılan vurgu ve üst sınıfların eğlence aracı olarak görülmesi sanatı bir tür toplumsal sermayeye dönüştürmüştür. Sanat, sıradan olanın içine girerek benzersizliğini yitirmiştir.”⁷ Kuspit’e göre postmodern sanatçılar, birer sanatçı karikatürleridirler; çünkü sanatçıyı kalabalıktan biri haline, sıradan bir işi olan sıradan biri haline getirirler.⁸ Arthur Danto’nun, sanat tarihçisi Hans Belting’den yapmış olduğu aktarımsa, postmodernist vizyonlu çağdaş sanatın ileriye dönük

³ Bob BATES, **Game Design**, Thomson Course Technology, Amerika, 2004.

⁴ Avner ZISS, **Estetik**, Çev: Yakup Şahan, De Yayınevi, İstanbul, 1984.

⁵ Yörükhan ÜNAL, **Postmodern Vaziyet, Yitirilmiş Paradigma; Eleştirinin Sefaleti**, Sinemasal: Sayı 5, 2000.

⁶ Hakkı HÜNLER, **Estetik’in Kısa Tarihi**, Paradigma Yayınları, İstanbul, 1998.

⁷ Donald KUSPIT, **Sanatın Sonu**, Çev: Yasemin Tezgiden, Metis Yayınları, İstanbul, 2006.

⁸ A.g.e.

bir vizyona sahip olmadığının ispatıdır: “Çağdaş sanat, belli bir sanat tarihine dair bir farkındalık ortaya koyuyor ama artık onu ileriye taşıyor.”⁹ Jean Baudrillard, Sanat Komplosu’nda çağdaş sanatın “imgenin, hayal gücünün ve estetiğin ardından yas tutma çalışması olarak izlenim edildiğinden” bahseder.¹⁰ Çağdaş sanat onun için “önceki her şeyin retrospektifidir.”¹¹ Kasım Küçükalp’e göre Baudrillard’ın postmoderniteye yaklaşım biçimi, onun “tahrip edilmiş olan moderniteden arta kalanlar ile bir oyun” olduğu yönündedir.¹² Baudrillard’ın *trans-estetik*¹³ olarak tanımladığı çağdaş sanatla ilgili şu benzetmesi konuya uygundur:

*“Kırda Kahvaltı’daki çıplak kadını Cézanne’ın Kâğıt Oynayan Adamlar’ının üstüne bindirerek göz kırpmak, olsa olsa bir reklâmcılık şakasıdır; günümüzde reklâmlara damgasını vuran mizah, ironi ve göz boyayan eleştiriler sanat dünyasını da istila etmiştir. Bu, insanın kendi kültürü karşısında duyduğu pişmanlığın ve hıncın ironisidir.”*¹⁴

Bu noktada, çağdaş sanat postmodern vizyona özdeş kılındığında; bu yeni çok’a bölünmüş sosyokültürel formasyona göre, sanatta klasik kompozisyon kuralları da önemli değildir, önemli olan içeriktir. Buradaki içerik kavramı, anlamın edebi gerçekliğinden çok salt eleştiri, sorgulama, ironi ve bazense paradoksun kendini sanat eserinin en büyük yapısı haline getirip önem sahibi konuma gelmesidir. Hâlbuki sanat, birçok yönüyle *biçimsel estetik*le alakalıdır. Bu noktada yalnızca biçim ifade edilmemekte, fakat biçimsel yani duysal estetiğin kendini cisimleştirdiği, izleyicinin önce biçimsel estetikle yaşatılması gereken psikolojik duyum etkileri üzerinden içeriğe, yani anlama gittiği eserler ifade edilmektedir. Sanat felsefesi bağlamında konu örneklendirilmeden önce sanat tarihi üzerinden bir seçkiyle ifade edilecektir. Patristik ve Skolastik felsefeyle şekillenen Ortaçağ sanatında Kilise, çok az kişi okuma ve yazma bildiği için “sözsüz iletişim biçimi” adı verilen bir ifade biçimi geliştirmiştir. Bu biçimsel estetikten yoksun, doğru perspektif kurallarının ve geometrik vizyonun olmadığı ve sadece içeriğin önem sahibi olduğu fresk ve resimler üzerinden bir teolojik propaganda stratejisidir. Ancak, Battista Alberti’nin metinleri üzerinde şekillenen Rönesans sanatında, aynı içeriğe bu sefer insana ait olan sıradan şeylerin de resmedilmesi ve Grek mitolojisi de dâhil olmuştur. Altın oranın kendini cisimleştirdiği bu dönemde sanatın “sanat” olduğu tanımlanmış ve sanatçılar arasında bir tür çekişme başlamıştır. Rönesans sanatının getirdiği en önemli sanatsal düşünce, içeriğin önüne biçimsel estetiği, yani mükemmele yakın perspektifi ve en doğru geometrik vizyonu koyması yönünde olmuştur. Bu surette biçim, sanatın tanımlandığı dönemde, *sanatsal bir mutlak koşul* olarak araştırmacının karşısına çıkmaktadır.

⁹ Arthur DANTO, **Sanatın Sonundan Sonra**, Çev: Zeynep Demirsü, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2010.

¹⁰ Jean BAUDRILLARD, **Sanat Komplosu: Yeni Sanat Düzeni ve Çağdaş Estetik 1**, Çev: Elçin Gen ve Işık Ergüden, İletişim Yayınları, İstanbul, 2010.

¹¹ Ali AKAY, **Postmodernizmin ABC’si**, Say Yayınları, İstanbul, 2010.

¹² Kasım KÜÇÜKALP, **Nietzsche ve Postmodernizm**, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2003.

¹³ **Trans-Estetik**: Bayağılaşmış bir şeyi, -örneğin pornografi- bir estetik biçimi olarak değerlendiren postmodernist eğilimi tanımlamak ve eleştirmek adına Baudrillard’ın oluşturduğu metafordur. (Baudrillard, 2010).

¹⁴ J. BAUDRILLARD, **Sanat Komplosu: Yeni Sanat Düzeni ve Çağdaş Estetik 1**.

Wilhelm Hegel, sanatı “*duyusal* dünyada ideanın kendini görünüşe çıkartması” olarak tanımlamıştır.¹⁵ Sanatın ilkeleri arasında ise ikinci ibare, sanat eserinin özünde insan kavrayışı için yapılmış olduğu ve özellikle az ya da çok *duyularla kavranması* için *duyusal alandan elde edileceğini* belirlemiştir.¹⁶ Aristoteles ise Poetika’da sanat yapıtının “başlangıcı, ortası ve sonu olan bir bütün” olması gerektiğini savunur.¹⁷ Bu suretle biçim ve kompozisyon, sanat eserinin *zorunluluğudur*. Clive Bell ise bütünüyle formalist bir ifadeyle, bir şeyi sanat yapan şeyin *yalnızca biçim* olduğundan bahsetmiştir. Bu surette sanatta biçimin önemi oldukça baskındır.

Klasik Kompozisyon Kuralı – Bilgisayar Oyunu İlişkisi

Postmodernist süreç, bir sanatta bölünme dönemidir. Hegel’in ‘sanatın sonu’ teorisi, sanatın *cismini aşip salt düşünce, yani felsefe haline geldiğinde*, sanatın sona ereceği yönündedir. Bu, içeriğin bağımsız bir var oluşa girmesi ve duyulur cisimleşmesini geride bırakmasıdır. Resim ve fotoğraf, kavramsal sanat aracı olarak kullanılmaya başlandığı andan itibaren bu bölünmenin merkezi parçaları haline gelmiştir. Fotoğrafta; Marcel Duchamp, Victor Burgin, Joseph Kosuth, Les Krims, Barbara Kruger ve Damien Hirst, resimdeyse; Kazimir Malevich, Barnett Newman, Gerard Richter, Robert Ryman ve Yves Klein bu durumun genel bağlamda örnekleridir. Bununla birlikte, fotoğrafın hiperkimliği¹⁸, onun özel bir çok’a bölünmüşlüğe düşmesini sağlamıştır. Bölünmenin özsel karşılığı olarak kavramsal sanat¹⁹ estetiğiyle şekillenen çağdaş sanat²⁰ modelleri ortaya çıkmıştır. Sinema ise, daha tam olarak bölünmüş olmasa da, *post yapısalcı, deneysel ve kısa metraj* sinema ile bölünme sürecindedir. İçeriğin bütünüyle ön planda olduğu ve açık uçlu filmler ise bu bölünmenin destekçisidir, çünkü içerik felsefi, biçimsel sanatsal vizyonu temsil eder. Buna göre bilgisayar oyunları, evrim sürecinin ilk aşamasında olduğu için bölünmeye uğramadan, düşüncenin formu aşip ön plana çıkmadığı *tek sanatsal estetik biçimi olarak ortaya çıkar*. Bununla birlikte hepsinin girişi, gelişmesi ve sonucu vardır. Buna bütün macera, aksiyon, rol yapma ve strateji oyunları dâhildir. Bu sinemada, klasik anlatı sineması olarak izleyicinin karşısına çıkmıştır. Aysen Oluk, klasik anlatı sinemasını tanımlarken, “klasik anlatı filmleri, izleyiciyi içine alan bir etkileyciliğe, çok güçlü bir illüzyon yaratma becerisine sahiptirler” tasvirini yapmıştır.²¹ Aynı etki, belirtilen tüm bilgisayar oyunları için geçerlidir, çünkü bilgisayar oyunları -sonraki pasajlarda belirtileceği gibi- *sinematografiktir*.

¹⁵ Wilhelm HEGEL, **Estetik, Güzel Sanat Üzerine Dersler, Cilt 1**, Çev: Taylan Altuğ ve Hakkı Hünler, Payel Yayınevi, İstanbul, 1994.

¹⁶ A.g.e.

¹⁷ ARİSTOTELES, **Poetika**, Çev: Samih Rifat, Can Sanat Yayınları, İstanbul, 2007.

¹⁸ **Fotoğrafın Hiperkimliği**: Fotoğrafın çoklu kimliğine verilen genel isimdir. Bu kimlik; bilim, sanat, enformasyon, kitle iletişim aracı olarak fotoğrafı içerir.

¹⁹ **Kavramsal Sanat**: Biçimin önemini yitirdiği, içeriğin salt düşünce şeklinde ön plana çıktığı sanat şeklidir.

²⁰ **Çağdaş Sanat**: Birçok sanatsal dilin birleştiği, stilleri sanatçıdan sanatçıya değişen, hiçbir suretle bir tek bağlam altında kategorize edilemeyen yeni dönem sanat biçimlerinin genel adıdır. Postmodernizmle doğrudan alakalı, kavramsal sanatın ardıdır.

²¹ Aysen OLUK, **Klasik Anlatı Sineması**, Hayalet Yayınları, İstanbul, 2008.

Yalnızca spor, dövüş ve online oyunlar, oyun kuramına göre *toplamı sıfır olan oyunlar*²² sözü geçen oyunlar bu kategoride olduklarından onlar için geçerli ölçüt kompozisyon değil “devamlılıktır”. Ancak bu uyumsuzluk, kavramsal sanat, çağdaş sanat ya da postmodernist teorideki “açık uçluluk” kavramıyla ilişkili bir şey değildir. Bir diğer yaklaşım; bu oyunların zaten sanat niteliği olmayan tarafa ait çalışmalar olmasıdır. Yani bu hipotezin oluşturduğu teorinin kapsamında *değildirler*.

2. Grek İdealizmi

Rönesans öncesi sanat tipleri, Arkaik, Klasik ve Helenistik (İdeal) sanat tipi olarak dönemlerine göre üç sınıfa ayrılmışlardır. Bu noktada bilgisayar oyunlarını ilgilendiren, ideal sanat tipidir. İdeal sanat dönemi, Arkaik dönem Mısır sanatındaki gibi bilişim ya da yapılan eserin sahibinin temsil edilmesini amaçlamamıştır; yalnızca döneme hâkim en saltık düşünce olan idealizmden etkilenmiştir. Bedrettin Cömert, Platon’a göre ideal’i “(...) içinde yaşadığımız ve davrandığımız bu duyuşal dünyadan başka, sonsuz ve değişmez bir dünya daha vardır. Bu ideal dünyadır, ideal demek, gerçeksiz anlamına gelmemelidir. Tersine, asıl gerçeklik bu ideal dünyadır”²³ şeklinde tanımlamıştır. Ahmet Cevzici ideal’i, “türünün yetkin örneği olan şey, kopya edilecek ve kendisine öykünülecek model” olarak tanımlamıştır.²⁴ İdealizm (düşüncelilik) en geniş anlamıyla, varlığı düşünceye indirgeyen öğretilerin genel adıdır.²⁵ Bedia Akarsu’ya göre idealizm, “dünyayı olduğu gibi kabul eden gerçekçi görüşe karşıt olarak, gerçekliği tasarım (idea) ve ülkülere (ideal) göre biçimlendirmek isteyen görüş”tür.²⁶ Didem Demiralp’e göre döneme ait sanatsal bağlamda idealizm dışavurumlarında, Pythagorasçı düşünce okulunun ilkeleri önemli yer tutmaktadır. Bunlar oran, simetri ve uyumdur.²⁷ Helenistik dönemi etkilemiş sanat biçimiyle idealizm, gerçekliğin saltık kaygısından kurtulup var olan nesneyi idealleştirme (uygunlaştırma) durumudur. İdeal dönem heykel sanatı bu eğilimin pek çok örneğini taşır.

İdealizm – Bilgisayar Oyunu İlişkisi

Bu noktada idealizm, bilgisayar oyunları ile bağdaşım kurulabilecek önemli iki noktaya sahiptir. Bunlardan ilki, *seyircinin bakış noktasından hareketle* eserin yapılmasıdır. Yani eserin mutlakiyeti, eserden başladıktan sonra izleyiciden tekrar esere dönmektedir. Eser özbelirlenimli değil, izleyici belirlenimlidir. Bu durum yarattığı psikolojik duyuşsal etkilerle izleyiciyi kendinin bir parçası haline getirip özdeşleşme psikolojisini tetikleyen özel bir

²² **Toplamı Sıfır Olan Oyunlar:** Oyun teorisinde taraflardan birinin kazandığında, diğerinin kaybettiği oyun türüdür. Yani yenme ve yenilme özsel olarak aynı değerdedir. Doğrusal değil, sonuçsuzdur.

²³ Bedrettin CÖMERT, **Estetik**, De Ki Basım Yayım, Ankara, 2008.

²⁴ Ahmet CEVİZCİ, **Paradigma Felsefe Sözlüğü**, Paradigma Yayınları, İstanbul, 1999.

²⁵ Orhan HANÇERLİOĞLU, **Felsefe Sözlüğü**, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1989.

²⁶ Bedia AKARSU, **Felsefe Terimleri Sözlüğü**, İnkılap Yayınevi, İstanbul, 1988.

²⁷ Didem DEMİRALP, **Sanatın Çağının Felsefesi Işığında Biçimlendiren Bir Heykeltraş: Antik Yunanlı Polykleitos**, Sanat ve Tasarım Dergisi, Sayı: 2, 2008.

duygusal deneyim haline dönüşmektedir. Grant Tavinor, oyun yapımcılarının bu duygusal potansiyelin farkında olduğunu ve buna göre imgeye dayalı ve algısal dayanak noktaları oluşturduğundan bahsetmiştir.²⁸ Grek sanatı sonrasında bu üslup, neo-Plâtonizmle²⁹ biçimlenen Rönesans sanatçıları da etkilemiştir. Bunların arasında Leonardo, Michelangelo ve Donatello mevcuttur. Perspektifçilikten³⁰ sonra bu durum çağdaş sanatta sorgulanana dek, bugüne kadar gelmiştir. Tıpkı tiyatro ve sinema gibi, bilgisayar oyunları da seyircinin bakış noktasından hareketle yapılmaktadır. Postmodern düşünceyle şekillenen çağdaş sanat biçimlerinde bu bağlam daha da öne çıkartılmış ve izleyicinin bakış açısını, sanat eserinden ve sanatçısından daha öne çıkarmıştır. Ancak bu kendi amacını aşmış ve abartılmış bir bağlamdır. İdealist vizyonda bu, olması gereken noktada kalmaktadır.

Bilgisayar oyunlarının sahip olduğu, idealizmle ilgili ikinci ve en önemli disiplini, tasarımılanan ana karakterler ve hikâyeye göre “iyi” karakterlerin, *ortak, evrensel, güzel kriterler ve idealler doğrultusunda ortaya konmasıdır*. Yani bir bilgisayar oyununda başkarakter idealize edilmiştir; biçimsel olarak yakışıklı / güzel, içeriksel olarak da iyidir. İyi de her zaman güzel olarak betimlenmiştir. Bununla birlikte “çirkinin estetiği” de ortada yoktur; bir bilgisayar oyununda çirkin, kendi sahip olduğu öznitelikle, “çirkin” olarak oyuncunun karşısına çıkar. Bu çirkinse, “kötü” olandır. Bu da idealizmdir. Hieronymus Bosch’un, Çarmıhını Taşıyan İsa tasviri, çirkinin, çirkin olarak ortaya çıktığı bir örnektir; bu tasvirde yalnızca İsa güzel olarak ortaya konmuştur. Bu saltık bir örnek olmakla beraber, aynı zamanda genel bir ikonografik bağıntıdır.

3. Formalizm

İçeriği olmayan bir biçim, canlı olmayan bir insana benzer; o ölüdür ve cansız olan her hangi birşeyden farkı yoktur. Ancak bu metinde, sanatın biçimsel (duyusal) güzellikle alakalı olduğu belirlenmişti. Dabney Townsend’e göre biçim: bir nesnenin biçim almamış özdeğinden, içeriğinden ayrı, belli bir düzene girmesidir.³¹ Cevizci biçimi, “bir şey her neyse, onu o şey yapan şey” ve “estetik nesnenin duyularla algılanan görünüş şekli” olarak tanımlamıştır.³² Biçimi ön plana çıkartma ve diğer değerlerden üstün tutma anlayışı, *formalizmdir* (biçimcilik). Hançerlioğlu’na göre formalizm, “biçimi öz’den üstün tutan öğretilerin genel adıdır. ‘Sanat sanat içindir’ görüşü de biçimci bir görüştür,

²⁸ Grant TAVINOR, *The Art of Videogames*, Wiley-Blackwell Publication, İngiltere, 2009.

²⁹ **Neo-Plâtonizm:** Ammonius Sakkas tarafından ortaya atılan, doğu dinleriyle Hıristiyanlığın da etkisinde kalarak Aristoteles, Pitagoras ve stoa öğretilerinin kaynaştırılmasıyla gizemciliğe dönüştürülen Plâtonculuktur. (Hançerlioğlu, 1989).

³⁰ **Perspektifçilik:** Mekânı tuval ya da kâğıt gibi iki boyutlu bir yüzey üzerinde üçboyutluluk yanılması yaratarak göstermek için kullanılan çeşitli tekniklerin genel adıdır. Rönesans döneminde gelişmiştir. (Little, 2008).

³¹ Dabney TOWNSEND, *Estetiğe Giriş*, Çev: Sabri Büyükdüvenci, İmge Kitabevi, Ankara, 2002.

³² A. CEVİZCİ, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*.

çünkü sanatsal biçimi düşünsel öz'e üstün tutar."³³ Hollywood sineması da formalist ve maniyeristtir.

Formalizm – Bilgisayar Oyunu İlişkisi

Formalizm, *duyusal estetik kaygısı* ile üretilmiş eserlerin birçoğunda - sanatçı bunu amaçlamamış bile olsa- mevcuttur. Bilgisayar oyunlarında formalizm; aksiyon, strateji ve rol yapma oyunlarında *baskındır*. Bu ilkenin oyuncuya temel yansımaları günün koşulları itibarıyla doğruya en yakın 3d modellemelerle gerçeğe biraz daha yaklaşmış betimlemelerdir. Ayrıca biçimsel estetik, sonraki pasajlarda ifade edilecek olan sinematografik görüntü yönetimlerini ve onların yarattığı estetik ifadeleri de kapsamaktadır. Macera (adventure) oyunlarında ise biçim vardır, fakat içerik ve kompozisyon (hikâye) öyle yoğundur ki bu noktada form kendini ikinci planda bulur. Ancak, Grim Fandango (Lucas Arts, 1998), marjinal ve iddialı karakter modellemeleriyle bu durumun, formalizmin antitezi olma niteliğini ortadan kaldırmıştır. Bununla birlikte bilgisayar oyunlarında, içerik hiçbir surette biçimi aşır salt düşünce haline *gelmez*.

Formalizmin ilk olarak kendini görünür bir şekilde belli ettiği bilgisayar oyunları arasında; Tomb Raider (Core Design, 1996), MDK (Shiny Entertainment, 1997), Die By the Sword (Treyarch, 1998) ve Max Payne (Remedy Entertainment, 2001) bulunmaktadır.³⁴

The Matrix: Path of Neo

Formalizmin bugüne kadar belki de en baskın olduğu bilgisayar oyunu, kuşkusuz ki The Matrix: Path of Neo'dur (Shiny Entertainment, 2005). Oyunun hikâyesi bellidir; The Matrix üçlemesindeki Neo karakterinin yaşadıkları oyuncuya bazı ufak hikâye eklentileri sunulmuştur. Bu hikâye eklentileri minör (ara) dinamik eklentileridir. Formalizmi Path of Neo'da bu denli etkin kılan, oyun için yaratılmış sıra dışı dövüş motorudur. Neo'nun dövüş hareketleri, yumruklarda Wing-Tsun Kung Fu, tekmelerde Tae Kwon Do, serbest stilde Karate Kyokushin ve Shaolin Kung Fu, devamlılığı olan hareketlerde ve kitlemelerde ise Ninjutsu olmak üzere ideal bir şekilde kombine edilmiştir. Bu birleşim, Bruce Lee'nin geliştirdiği Jun Fan Kung Fu ve Jeet Kune Do felsefesini hatırlatmaktadır. Path of Neo'nun dövüş motoru öyle ideal bir şekilde kombine edilmiştir ki, bir yandan dövüş sanatlarının estetiğini ortaya koyarken, bu estetik kendine has *eşsiz* bir formalizm oluşturmuştur.

4. Maniyerizm

Bu kavramın batı sanatındaki karşılığı, *hareket ve abartıdır*. Terimin etimolojik karşılığı İtalyan yazar Vasari tarafından, *zarafet ve sofistikasyon*

³³ O. HANÇERLİOĞLU, *Felsefe Sözlüğü*.

³⁴ Bu metindeki bilgisayar oyunu örneklerinin yanındaki parantezler, oyunları *üreten firmaları* belirtmektedir, dağıtımlarını yapanları değil.

taşıyan eserleri tanımlamak için kullanılmıştır.³⁵ Adnan Turani maniyerizmin özelliklerini şu şekilde tanımlamıştır: “Abartılı uzunlukta, küçük başlı, çok hareketli, hacimli olarak çok yuvarlaklaştırılmış figürlerdir. Bu figürlerin bastıkları zemin ile ilgileri yoktur. Havada uçuyor gibidirler.”³⁶ Bu tanımdan hareketle, hareket ve devinimim yüksek olduğu, bununla birlikte abartının da eklendiği bir eser “maniyerist” olarak sıfatlanabilir. Stephen Little’a göre maniyerizmin üslupsal özellikleri, uzatılmış figürler, tuhaf pozlar ve renk çeşitliliğiyle karakterizedir.³⁷ Sanat tarihinde Pontormo, Bronzino, Parmicianino, Tintoretto ve El Greco gibi ressamlar maniyerizmin temsilcileridir.³⁸ Hollywood sinemasında en göze çarpacak şekilde Die Hard, Lethal Weapon ve Fast & Furious serileri tam anlamıyla maniyerist sinema örnekleridir.

Maniyerizm – Bilgisayar Oyunu İlişkisi

Bilgisayar oyunlarında maniyerizm, başlangıcından bu yana kendine özel bir estetik oluşturmaktadır. Atari ve Nintendo döneminde dâhil oyunların neredeyse tümü direkt olarak maniyeristtir. Maniyerist vizyon tansiyonu yükseltir. Mantık sınırının genişletilerek sunulduğu hızlı sahnelerle *ritim* yükseltilir ve oyuncu daha önce hiçbir surette görmediği şeylerle *imgesel şoklara* uğratılır. Kendini en çok belli ettiği *aksiyon* oyunlarıdır. Dinamikleri *heyecan* ve *tansiyon* yaratma ve insanın bilinçaltındaki yok etme arzusunu bir simülasyon olarak tatmin etmektir. Maniyerizm, kendini sahip olduğu kavramlardan biri olan “abartı” kavramı üzerinden en çok bilgisayar oyunlarında gösterir.

Maniyerizm kodlarının ilk olarak kendini belli ettiği oyunlar arasında; Wolfenstein 3D (Id Software, 1992), Doom (Id Software, 1993) ve Duke Nukem 3D (3D Realms, 1996) bulunmaktadır.

Quake II

Bilgisayar oyunlarında -tam manasıyla- maniyerizm kendini, Quake II (Id Software, 1997) ile göstermiştir. Oyuncu Quake II’de, bitmek tükenmek bilmeyen bir tansiyon ile ana karakteri yönetirken, neredeyse biyomekanik / robotik bir orduyu tek başına yenmektedir. Oyunda aksiyon neredeyse hiç durmadan devam etmektedir. Birinci oyun ise karanlık ambiyansıyla daha çok korku temasını ortaya koymuştur.

Crysis

Sonrasında Quake II’yi maniyerizm konusunda ne kadar oyun takip ettiyse de, hiçbiri Crysis (Crytek, 2007) kadar hızlı ve bugünün normlarına göre abartılı olmamıştır. Oyuncu Nomad isimli karakteri canlandırmakta ve yine yaklaşık bir ordu kadar Kore askerini bazen yardımla, ama genel olarak tek

³⁵ Stephen LITTLE, ...İZMLER, *Sanatı Anlamak*, Çev: Derya Nüket Üzer, YEM Yayın, İstanbul, 2008.

³⁶ Adnan TURANİ, *Sanat Terimleri Sözlüğü*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2007.

³⁷ S. LITTLE, ...İZMLER, *Sanatı Anlamak*.

³⁸ A. TURANİ, *Sanat Terimleri Sözlüğü*.

başına yok ederken, öte yandan da yoğun bir uzaylı saldırısında da hayatta kalmaktadır.

Tamamıyla maniyerizm üzerine kurulmuş bir bilgisayar oyunu örneği olarak oyuncunun karşısına Serious Sam (Croteam, 2001) çıkmaktadır.

5. Sinematografi

Sinematografi, devamlılığı olan bir görüntü kaydederken, kamera tercihleri yapma disiplindir. Devinimi yazma ve saptamadır.³⁹ Ricciotto Canudo, sinemayı *hareketli plastik sanat* olarak tanımlarken, sinematografi kişileştirerek “O [sinematograf] yarının güçlü ve yeni, geçerli estetik fonksiyonuna neden olacak bilinmeyen şahsiyettir” tasvirini yapmıştır.⁴⁰ Sinematografi, sanatta hareketli görüntüyle alakalı olan her şeyi kapsayan genel bir terimdir. Fotoğrafta *stop motion* ve fotoğrafta *hareketli fotoğraf* (moving photos: motos) teknikleri de bir çeşit sinematografi modelidir. Fotoğraf ve resim için sinematografi; “sanki bir hikâyenin içinden alınmış bir an” gibi üretilen görüntü anlamına gelir. Bir bilgisayar oyunu için sinematografi ise, bir sinema filmine çok benzeyen, ona öykünen, ara sinematiklerle onu destekleyen ve/veya hikâye unsurları sinema hikâye disiplinleri kullanılarak geliştirilmiş bir nitelik anlamına gelir.

Sinematografi – Bilgisayar Oyunu İlişkisi

Sinematografik vizyon, genel bir saptama yapmak gerekirse 1998 ve sonrası olmak üzere, neredeyse bütün bilgisayar oyunlarında kullanılmaktadır. Bu noktada bahsedilen yalnızca hareketin kendini ortaya koyduğu örnekler değil, fakat başlı başına sinema filmi (özellikle Hollywood) vizyonuna sahip niteliklerdir. Hatta *Star-Wars, Jedi Knight: Jedi Academy* (Raven Software, 2003) ve *Enter the Matrix* (Shiny Entertainment, 2003) ile birlikte sinematografi, “ara sinematik” bağlamını tamamıyla aşarak bilhassa oyun içinde sıra dışı bir görüntü yönetimi vizyonuyla, oyuncunun her an görüş açısını istediği yönde ve özgür biçimde kontrol edebilmesini sağlayan yeni bir kimlik kazanmıştır. Buna bağlı olarak bilgisayar oyunlarında kamera açısı ustalığının geldiği son nokta *Star-Wars: Force Unleashed II*’dir (Lucas Arts, 2010). Bu, çok hızlı bir evrimle yakalanmış Hollywood görüntü yönetimi standartları olmakla beraber, yalnızca bilgisayar oyunu dilyetisi bağlamında devrim değil, aynı zamanda sinematografik dilyetisinin de kendini revize etmesidir. Spesifik bir örnek vermek gerekirse de, Max Payne II adlı oyunun ara sinematiklerinde kullanılan *dolly zoom*, yani fonda perspektifin bozulma etkisi dikkat çekmektedir.⁴¹ Bob Rehak’ın, bilgisayar oyunları ve sinema kuramı ilişkisini doğru yönde ele aldığı şu paragrafı dikkat çekicidir: “Film kuramına başvurma, bilgisayar oyunları ve belirli film türleri arasında -bilimkurgu, aksiyon ve korku- hızlanan yakınsamayla birlikte, özellikle sinematik aparatların tematik (benzer hikâyeler

³⁹ Nijat ÖZON, *Sinema, Televizyon, Video, Bilgisayarlı Sinema Sözlüğü*, Kabcacı Yayınevi, İstanbul, 2000.

⁴⁰ Ricciotto CANUDO, *The Birth of A Sixth Art*, French Film Theory and Criticism: A History/Anthology 1907-1939, Princeton University Press, New Jersey, 1988.

⁴¹ Bu etki Alfred Hitchcock’un *Vertigo* filminde kullanıldığı için, “vertigo effect” olarak da isimlendirilir.

ve dramatik ihtiyaçlar), estetik (ışıklandırma, kamera açıları, sahneye koyma, anlatı mekânı ve diegetik olmayan sesler) ve görsel izlerinin kayıtları göz önüne alındığında mantıklı görünmektedir.”⁴² Aaron Smuts ise bilgisayar oyunlarının sinemayı aşma sınırına geldiğini betimlemektedir: “Belki de bu önemsiz bir başarı, ancak birtakım yeni oyunlar popüler sinemanın çoğunluğundan ileriye gitme seviyesinde mükemmelliğe ulaşmıştır.”⁴³

Bununla birlikte açıkça ifade edilmelidir ki son dönemdeki bazı bilgisayar oyunlarının fragman filmleri, sinematografik ve estetik ifadenin evrimini imgesel olarak zorlayıcı konuma ulaşmıştır. Bu durum ustalık seviyesinde 3d tasarımlar, eşsiz illüstrasyonlar, epik anlatılar ve bağımsız kurguları ifade etmektedir. Bu noktada kısaca ele alınacak olan örneklerin ilki, Blizzard’ın klasikleşen serisinin son oyunu olan Diablo 3’ün fragmanıdır. Bir önceki oyunda Baal’in dünyadan sürgün edilmesinin ardından, Tyrael adlı meleğin dünya taşını yok etmesinden sonraki kurak, yalnız kalmış ve yeni, soyut ve metafizik bir dünya betimlemesi ile başlayan fragman, Diablo’nun tekrar dünyaya geleceğinin habercisi olan görüntülerle, kötü ve iyinin yeniden savaşmasını ele alarak devam etmektedir. Savaş sahnelerindeki kuşbakişi kamera açıları, bir geri dönüş sahnesi olarak Tyrael’in dünya taşını yok ederken kılıcını fırlatmasındaki ağır çekim ve mükemmel yakın tasarlanmış peyzajlarıyla bu fragman, bilgisayar oyunlarındaki geline sinematografik vizyonun evrimini temsil etmektedir. Lucas Arts, Star-Wars: Old Republic adlı multiplayer oyunu için tasarlanmış “Return” fragmanı ise, bilimkurgu anlatısından daha önce gelecek şekilde sahne sanatlarında akademik bağlamda başlıca bir disiplin haline gelen *sahne dövüşü* (stage combat) kavramının niteliklerini gerçeğine en yakın biçimde ortaya koymaktadır. Bu, ustalıkla tasarlanmış dövüş koreografilerini temsil eder. Bununla birlikte Jedi ve Sith ustaları dövüşürken, kameranın açıları da olayı en iyi anlatacak, tansiyonu yaratacak fakat aynı zamanda izleyiciyi yormayacak şekilde idealize edilmiştir. Özellikle Jedi, tek başına iki Sith ustası ile savaşırken, durumun özsel niteliği olan kahramanlık teması, korosal müziğin desteğiyle birlikte seyirciyi kendi gerçekliğinden koparmaktadır. Son olaraksa Techland’in yapımcılığını üstlendiği Dead Island adlı oyunun fragmanı, çift zamanlı ilerlemesi ve aynı zamanda birinci zamandaki görüntülerin tersine kurgulanmasıyla, fondaki klasik temalı piyano solosu ile birlikte oldukça *poetik bir anlatım dili* oluşturmaktadır. Konusu ise bir adada bir ailenin yaşadığı trajedidir. Fragmanın sonundaki geriye dönüş sahnesi de bu anlatımı duygusal olarak desteklemektedir.

Rudolf Arnheim için sinemanın niteliklerinden biri *devinimdir*: “Sinema olayları sunmak konusunda uzmandır. Zaman içinde meydana gelen değişiklikleri gösterir.”⁴⁴ Bu durum bilgisayar oyunları için de geçerli olmakla beraber, maniyerist oyunlarda daha fazla kendini gösterir. Bununla birlikte Arnheim için bir “devinen görüntü sanatı” olan sinema, tamamen yeni ve ayrı bir sanat değildir. Çünkü içerisinde diğer sanatları da barındırır: “Kesin olan bir şey

⁴² Bob REHAK, **Playing At Being**, Video Game Theory Reader, Taylor & Francis, Amerika, 2003.

⁴³ Aaron SMUTS, **Are Video Games Art?**, Contemporary Aesthetics İnternet Sitesi, 2005. (<http://www.contempaesthetics.org/>)

⁴⁴ Rudolf ARNHEIM, **Sanat Olarak Sinema**, Çev: Rabia Ünal Tamdoğan, Hil Yayın, İstanbul, 2010.

var ki, sinemanın diğer ortamlarla ortak olan özellikleri göz ardı edilmeye çalışılırsa sinema sanatının doğru değerlendirilmesi beklenemez.”⁴⁵ Nasıl sinema diğer sanatları içinde barındırıyorsa, aynı şekilde bilgisayar oyunları da barındırır. Hatta sinemanın (devinimin) temeli olan *sinematografiyi* bire bir kopyalar ve hareket noktası olarak belirler. Belirtilmiş olduğu gibi içine yüklediği yeni boyut, *kontrol edilebilirlik* kavramı, yani *etkileşimdir*.

Phantasmagoria

Phantasmagoria (Sierra On-Line, 1995), korku temalı bir macera oyunudur. Hikâye Adrienne ve Donald adlı çiftin, daha önce bir sihirbaz tarafından kullanılmış olan bir konağı satın almasıyla başlar. Adrienne bir yazardır ve konağın bir sonraki kitabıyla ilgili ilham kaynağı olacağını düşünmektedir. Donald ise bir fotoğrafçıdır. Adrienne kâbuslar görmeye başlar ve bu durum içinden çıkılmaz bir hal almaya doğru hızla ilerler.

Phantasmagoria'nın en önemli özelliği, *gerçek görüntülerin 3d görüntülerle* birleştirilerek ve gerçek insanlar kullanılarak biçimsel ambiyansının oluşturulmuş olmasıdır. Bu biçim yaratımında *melez* bir yaklaşımdır (technical hybridization). Bu melezlik oyuna *enteraktif film* olma niteliğini kazandırmıştır.

Half-Life

Bilgisayar oyunlarında ilk sinematografik devrim, Half-Life'dır (Valve Software, 1998). Oyun, Black Mesa adlı gizli bir yeraltı deney merkezinde, ters giden bir boyutlar arası deneyden sonra Dr. Gordon Freeman adlı karakterin hayatta kalma ve kaçma sürecini işler. Half-Life karanlık ambiyansı, yarattığı evreni, son bulmayan heyecanı ve beklenmedik entrikalı sonuyla tam manasıyla bir filme benzer. Neal McGann, Half-Life'in sinematografik açıdan önemini şu ifadeyle betimlemiştir: “Half-Life, oyun deneyimine uzmanca entegre edilmiş senaryolu sekanslarla bir araştırma tesisindeki kazayla ilgili sinematik anlatıyı birleştirmeyi başarmıştır. Oyun sinematik anlatı ve atmosferi, onun enteraktif unsurlarına anlam katarak, oyunda en üstün başarı düzeyiyle sonuçlanacak şekilde kullanmıştır.”⁴⁶

Half-Life II ve Sinematografinin Zirvesi

Half-Life II, (Valve Corporation, 2004) birinci oyunun hikâyesinden on yıl sonra, Dr. Breen adlı elitin, uzaylı güçlerin desteğiyle yaratmış olduğu karanlık ütopyacı evrende başlar. Ana tema yine Dr. Freeman'ın hayatta kalma hikâyesidir. Half-Life II sinematografik bir bilgisayar oyununun *ötesindedir*. Klasik kompozisyon kuralları, formalizm, ölçülü düzeyde maniyerizm ve sinematografinin bilgisayar oyunlarında ulaştığı en son noktadır. Bunlar, senaryo açısından *epik* ve *poetik* bir son ile desteklenir. Bu bir *ambiyans yaratımı* ve *oyuncuyu gerçekliğinden koparma* ustalığıdır. Hikâye sonraki oyunlar olan Half-

⁴⁵ A.g.e.

⁴⁶ Neal MCGANN, *Watching Games and Playing Movies: The Influence of Cinema on Computer Games*, Dublin Institute of Technology, 2003.

Life II: Episode One ve Episode Two ile devam eder. Bundan bir sonraki sinematografik devrim ise Crysis'tir (Crytek, 2007).

Bunlara ek olarak sinematografik oyunlar arasında; Starcraft (Blizzard Entertainment, 1998), Command & Conquer: Tiberian Sun (Westwood Studios, 2000), Max Payne (Remedy Entertainment, 2001), Max Payne II: Fall of Max Payne (Remedy Entertainment, 2003), The Matrix: Path of Neo (Shiny Entertainment, 2005), F.E.A.R. (Monolith Productions, 2005), F.E.A.R. II: Project Origin (Monolith Productions, 2009), F.E.A.R. III (Day 1 Studios, 2010), Call of Duty IV: Modern Warfare (Infinity Ward, 2007), Call of Duty VI: Modern Warfare II (Infinity Ward, 2009), Call of Duty: Black Ops (Treyarch, 2010), Star-Wars: Force Unleashed (Lucas Arts, 2008), Star Wars: Force Unleashed II (Lucas Arts, 2010) ve Crysis II (Crytek, 2011) mevcuttur.

6. Ütopya ve Ütopyacılık

Ütopya, tam olarak “hiçbir-yerde’ki” anlamına gelir.⁴⁷ Tasarlanmış olan ve aranan ideal toplum ve devlet şekli anlamını taşır. Var olan koşulların sıkışması neticesinde başka bir arayıştan doğan gelecekçi sistemdir. Dünyanın başarısız olduğu düşüncesine dayanır ve onu yeniden yaratma amacı taşır.

Tarihte ilk *ütopyik yaklaşım*, bir mit olarak Altın Çağ mitosu ile başlar. *Heisiodos* bu mitosa “İşler ve Günler” adlı eserinde yer vermiştir.⁴⁸

Yazınsal metinlerde ilk ütopyik sistem ve kavramın tanımı, 1516’da Thomas More tarafından “Utopia” adlı eserde işlemiştir. More, Utopia’yı Platon’un *kusursuz bir devlet tasarlama* düşüncesini temel alarak tasarlamıştır.⁴⁹ Sonrasında 1623’de Tommaso Campanella, “Ütopya, Güneşin Ülkesi” isimli eserinde başka bir ütopya sistemini ortaya koymuştur. 1624’de ise Francis Bacon, “Yeni Atlantis” adlı ütopyasını işlemiştir.⁵⁰ Karanlık ütopyaya (distopya) en bilinen örnekler ise Aldous Huxley’in “Yeni Dünya” ve George Orwell’in “1984” romanlarıdır.

Sinemada ütopyacı filmlerden bazıları; Metropolis (Fritz Lang, 1927), Dark City (Alex Proyas, 1998), Blade Runner (Ridley Scott, 1982), Twelve Monkeys (Terry Gilliam, 1995), The Matrix Trilogy (Andy & Larry Wachowski, 1999, 2003), Minority Report (Steven Spielberg, 2002), Aeon Flux (Karyn Kusama, 2005), The Island (Michael Bay, 2005), The Chronicles of Riddick (David Twohy, 2004), I Robot (Alex Proyas, 2004), Existenz (David Cronenberg, 1999), V For Vendetta (James McTeigue, 2006), Equilibrium (Kurt Wimmer, 2002) ve Surrogates’tir (Jonathan Mostow, 2009).

Ütopya – Bilgisayar Oyunu İlişkisi

Bu noktada bilgisayar oyunu ve ütopya *kavramını* özsel olarak bağdaştıran, ikisinin de başlangıç noktasında “arayış” olmasıdır. Ütopya,

⁴⁷ Michele RIOT-SARCEY, Thomas BOUCHET ve Antoine PICON, **Ütopyalar Sözlüğü**, Çev: Turhan Ilgaz, SEL Yayıncılık, İstanbul, 2003.

⁴⁸ A.g.e.

⁴⁹ Thomas MORE, **Utopia**, Çev: Sabahattin Eyüboğlu, Vedat Günyol ve Mina Urgan, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2008.

⁵⁰ Orhan HANÇERLİOĞLU, **Düşünce Tarihi**, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1977.

olumsuzlukla başlayıp yeni bir dünya idealize eder, bilgisayar oyunu ise sürekli olarak teknik ve estetik bağlamda bir vizyon yeniliği peşindedir. Olay örgüsünün, entrikanın ve diyalogun en yoğun, *üstün* olduğu bilgisayar oyunları ele alındığında, -ki bunlara gelmiş geçmiş en iyi örnek Starcraft: Brood War ve Half-Life II'dir- birincisi; bunların bir çoğu ütöpik / distöpik vizyonludur, ikincisi; bu vizyon oyunun geneline hâkim olmasa bile, çoğu zaman ütopya kavramındaki gibi bir "var olan kondisyonların sıkışması" durumu ile başlar, son olarak üçüncüysen; özsel ve mutlak olarak kişisel yeti tarafından yaratılan tüm sanatsal eserler, psikanalitik bağlamda o kişinin bilinçaltındaki yaratmak istediği alemin irreal bir yansımasıdır. Bu da kişisel, subjektif ütopyadır.

Fallout

Bilgisayar oyunu dünyasında ilk sistematik ütopya -ki bu distopyadır- Fallout (Black Isle Studios, 1997) ile işlenmiştir. Oyunun fragmanı "A Post Nuclear Role Playing Game"dir (Nükleer savaş sonrası rol yapma oyunu). "*Post Apocalyptic*" yani kıyamet sonrası dönemde başlamaktadır. Hikâyeye göre oyun, 2077'deki yalnızca iki saat süren ve dünyanın yerle bir olduğu nükleer bir savaştan hemen sonra başlamaktadır. Birleşik Devletler, Çin'in kendisini yok etmek için özel olarak ürettikleri bir virüsün var olduğu paranoyasına kapılmış ve buna karşı ürettikleri anti-virüsün radyasyonla birleşip tepkimesi sonucu ciddi mutasyonlar meydana gelmiştir. Birleşik Devletler'in gölge devleti Enclave, karanlık bir biçimde tüm kontrolü ele geçirmiştir. Buna karşılıksa Brotherhood of Steel, düzeni yeniden kurma ve hayatta kalmanın peşindedir. Fallout serisinde ütopya ve ütopyacılığın bütün izleri rahatlıkla görülmektedir. Oyunda bütünüyle oyuncunun karşısına çıkan bir başka kavram ise *retro-fütürizmdir*.⁵¹

Fallout serisi ile birlikte; Starcraft (Blizzard Entertainment, 1998), Half-Life II (Valve Corporation, 2004) ve TimeShift (Saber Interactive, 2007) de karanlık ütopyacı evrende geçen bilgisayar oyunlarıdır.

7. Katharsis

Katharsis Aristoteles'in tragedya kuramında, *arınma* ve *boşalma* anlamına gelmektedir. Ziss katharsis'in niteliklerini şu cümleyle özetlemiştir: "(...) bu etki sonunda, insanın içi 'heyecanlardan arınır', duygular yücelir, yüksek ahlaki ve toplumsal ilkeler oluşur."⁵² Banu Mutsan Dönmez, katharsis'in "psiko-etik bir fenomen" olarak ön tanımlamasını yaparken, katharsis'in tam Türkçe karşılığını olan 'arınma'yı; *duygusal boşalım* ve *psikolojik rahatlama* olarak ve bazı cisimlerin *temizlenmesi* olarak ifade etmiştir. Katharsis'in sanatsal / felsefi anlamı, tragedya sanatının oluşturduğu acıma ve korku duygularının ruhu tutkularından arındırması durumudur.⁵³ Aristoteles, kuramının "taklit"

⁵¹ **Retro-Fütürizm:** Geçmişin geleceği nasıl öngördüğü ve idealize ettiğine dair yirminci yüzyılın ortalarına ait bir tasarım trendidir.

⁵² A. ZISS, **Estetik**.

⁵³ Banu MUTSAN DÖNMEZ, **Psiko-Etik Bir Fenomen Olan Katharsisin Müzikteki Görünümü**, İzmir Dokuz Eylül Üniversitesi, Güzel Sanatlar Fakültesi, Müzik Bilimleri Bölümü, 2003.

özelliğini açıklarken şu tanımları yapmıştır: “Bütün bu söylediklerimizden açıkça anlaşılıyor ki, ozanın işi gerçekten olmuş şeyleri değil, olabilecek şeyleri, olabirlik ya da zorunluluk gereği meydana getirebilecek şeyleri söylemektir. Tarihçiyile ozan arasındaki fark, birinin gerçekten olmuş, ötekininse olabilecek şeyleri anlatmasıdır.”⁵⁴ Yani bir sanat eserinin, -gerçeği taklit ederek- izleyicisini, onun gerçekliğinden koparıp kendi yarattığı gerçekliğe hapsederek onu bir *etik ideal doğrultusunda* saflaştırması ve temizlemesi gerekir. Tiyatro kuramında tragedyaaya ait bir özelliştir.

Sinematografik dilyetisi⁵⁵ farklı katharsis biçimleri ortaya koyarak katharsis kavramını geliştirmiştir. Kendi gerçekliğinden kopmak ve başka bir gerçekliğin içine girmek de katharsistik bir eğilimdir. Sanatsal bir metini duyumsarken herhangi bir evresinde yüksek bir şekilde *duygulanım* da katharsistik bir niteliktir.

Bu noktada Hegel’in sanatın niteliği ile ilgili şu pasajı, katharsistik eğilime uygun düşer:

“Sanat, her türden uyuklayan duygularımızı, eğilimlerimizi ve tutkularımızı uyandırıp canlandırarak, yüreği dolduracak, eğitilmiş olsun ya da olmasın, insanı, insan göğsünü derinliklerinde ve çok çeşitli olanakları ve yönlerinde hareket ettirebilecek ve kımıdatabilecek şeyler aracılığıyla, en derin ve gizli kuytuluklarında insan yüreğinin taşıyabileceği, deneyimleyebileceği ve üretebileceği duyguların bütün diziliminden geçmeye; tinin kendi düşünmesi içerisinde ve idea içerisinde özsel ve yüksek ne varsa, bunları duyguya ve seyire kendi hazzı için kazandırmaya; ayrıca talihsiz ve süflü olanı, kötü ve suç olanı anlaşılabilir kılmaya, insanları hoşluk ve mutluluk verici olan şeyle olduğu kadar dehşet verici ve şiddetle sarsıcı olan şeyle de yakından tanıştırmaya; ve son olarak hayalgücünü aylak hayalgücü oyunları içerisine salıvermeye ve duygusal olarak büyüleyici görümlerin ve duyguların ayartıcı büyüüne daldırmaya zorlayacaktır.”⁵⁶

Hegel’in bu savının belirli bölümlerine paralel olarak Lev Tolstoy, “Sanat Nedir?” eserinde, sanatın niteliğini katharsistik boyutta destekleyecek şekilde belirlemiştir. Tolstoy’a göre sanat eserinin, bütün insanlık için yararlı olabilmesi için, iyi ve kötüyü ayırması, güzel ve anlaşılabilir olması gerekmektedir.⁵⁷ Tolstoy sanat teorisini nitelerken devam eder: “Gerçek bir sanat eseri hem entelektüel, hem de anlaşılabilir olmalıdır. Gerçek sanatın sanatçısının görevi, dünyanın maddi güzelliklerini, ahlaksızlığı anlatmak [savunmak] değil çirkinlikleri eleştirip, gerçekleri, aydınlatılmış bir biçimde aktarmaktır.” Tolstoy için sanatın asıl amacı, *ahlaki mükemmelliktir*.⁵⁸ Grant Tavinor, bilgisayar oyunlarının sahip olduğu etik eğilimi şu şekilde ifade etmiştir: “Bilgisayar oyunları açık bir şekilde birçok insanın ahlaki olarak endişe duymasını sağlar,

⁵⁴ ARİSTOTELES, *Poetika*.

⁵⁵ **Sinematografik Dilyetisi:** Günümüze kadarki sinema yönetmenlerin yarattıkları anlam kodları ve kuramcılarının teorileriyle oluşturdukları sinema ile ilgili anlam dizinine verilen genel isimdir.

⁵⁶ W. HEGEL, *Estetik, Güzel Sanat Üzerine Dersler, Cilt 1*.

⁵⁷ Lev TOLSTOY, *Sanat Nedir?*, Çev: Baran Dural, Şule Yayınları, İstanbul, 1996.

⁵⁸ A.g.e.

buna birçok oyuncu da dâhildir.⁵⁹ Bu da katharsistik vizyona özdeş bir biçim olarak bilgisayar oyunlarının sanatsal vizyon sahibi olduğu konusuna denk düşer.

Arthur Schopenhauer için sanat, *hakikatin bilgisi*, bu bilgiyi de, temel istemenin doğrudan objeleşmesi olarak *ideadır*. Bu bilgi, *öz'ün* bilgisidir. Schopenhauer'e göre sanat eserinin işlevi, insanın *değer dünyasıyla ilgili* her şeyin bilgisini vermektir. Güzel bir eser ise ele aldığı şeyin ideasını gösterebilmelidir.⁶⁰ Schopenhauer'ın sanatı öz'e dair bir bilgi türü olarak ele alması ve idea olarak nitelemesi, Hegel'in Tin felsefesi benzerliğiyle dikkat çekmekle birlikte; idealizm uğrağından sanat tipleriyle ilişki içerisindedir. Sanat eserinin, insanın değer dünyasıyla ilgili şeylerin bilgisini vermesi gerektiği ise direkt olarak katharsis niteliğiyle bağlantılı bir yaklaşımdır. Bu da, önceki pasajlarda işlenen katharsis'in niteliğine sahip bilgisayar oyunlarını, dolayısıyla onların sanatsal niteliğinin varlığını destekler.

Sinemada katharsis içeren filmlerden bazıları; Hero (Yimou Zhang, 2002), Phone Booth (Joel Schumacher, 2002), The Last Samurai (Edward Zwick, 2003), Braveheart (Mel Gibson, 1995), The Prestige (Christopher Nolan, 2006), Oldboy (Chan-wook Park, 2003), Shutter Island (Martin Scorsese, 2010), Gladiator (Ridley Scott, 2000) ve Awake'tir (Joby Harold, 2007).

Katharsis – Bilgisayar Oyunu İlişkisi

Bilgisayar oyunu ile katharsis ilişkisinde göze çarpan birincil faktör, bilgisayar oyunlarının var oluş amaçlarından belki de en önemli olanın, oyuncusunu *kendi gerçekliğinden koparmayı amaçlıyor olmasıdır*. Hatta bir bilgisayar oyunu, kişiyi ne denli kendi gerçekliğinden koparıyorsa o denli iyidir. Bununla birlikte maniyerist vizyondaki tansiyon ve heyecan da bir duygulanım biçimidir. Etik ideallerin, içeriğin önemli bir bölümünü oluşturduğu bilgisayar oyunları mevcuttur. Bunlardan ilk etapta en çok dikkat çekenleri Heroes of Might & Magic III, Diablo II: Lorf of Destruction ve Elder's Scrolls VI: Oblivion'dur. Bu oyunların en ortak özelliği, -umutsuz bir noktadan başlayarak- evrensel bir kötüyü karşı verilen dünya çapında bir savaşta, oyuncunun iyi tarafı kontrol etmesidir.

Bunların dışında spesifik olarak ise, Assassin's Creed II'de oyuncunun yönettiği Ezio Auditore karakterinin, peşinde olduğu kötü karakterlere suikast düzenledikten sonra (ki bu karakterler hikâyeye göre gerçekten, evrensel manada bir *kötüyü temsil edecek kadar* kötü şeyler yapmışlardır), ölürlerken onların gözlerinin içine bakıp bir saygı belirtisi olarak *requiescat in pace*, yani "huzur içinde uyu" demesidir. Bununla birlikte Starcraft II'de oyuncunun yönettiği karakter olan Jim Raynor'ın, oyunda evrensel bir kötülük sembolü haline gelmiş Kerrigan'ı -ki bu tamamen duygusal ve kişisel bir sebepten de olsa- kurtarıp, iyiliğe geri döndürme çabası mevcuttur. Bu iki vizyon da, bilgisayar oyunu dilyetisindeki etik ideal yönelimine saltık örneklerdir.

⁵⁹ G. TAVINOR, *The Art of Videogames*.

⁶⁰ Işık EREN, *Sanat ve Bilgi İlişkisi, A. Schopenhauer ve M. Heidegger'in Sanat Görüşleri*, Asa Kitabevi, Bursa, 2006.

Sanitarium

Sanitarium (Dream Forge Entertainment, 1998) öyle bir macera oyunudur ki; gerçeği ve gerçeküstücülüğü, üzeri örtülü birçok gizli kodla kombine eder. O, bu açıdan üzeri gizlerle örtülü kavramsal nitelikli bir hipertekst niteliği taşır. Hikâye, bir bilim adamının yağmurlu bir gecede arabasıyla şarampole yuvarlandıktan sonra bir deli hastanesinde bilincini tamamen yitirmiş bir şekilde ve delilerin çılgınlıkları arasında uyanmasıyla başlar. Toplam dokuz bölüm olan Sanitarium'da bölümler sırayla; bir bölüm Max adlı karakterin içinde bulunduğu amnezik kaybolmuşluktan gerçeğe dönme çabası, bir bölümse onun geçmişinde yapmak isteyip de yapamadığı şeyleri farklı karakterlere bürünüp yapması şeklinde ilerler. Sanitarium gizemin, korkunun, paranoyanın, şizofreninin, deliliğin, hayallerin, bilinçaltının, kaosun, fantezinin ve acının hikâyesidir. Oyundaki her karakter bir kavramın metaforudur. Dikkat çeken birçok nesne ise, “gerçeği ara” (seek the truth) felsefesinin alegorisidir.⁶¹

Sanitarium'un dördüncü bölümünün sonu tam manasıyla bir katharsis örneğidir. Hikâyeye göre, Max kız kardeşinin ölmeden önceki son isteği olan oyuncak bebeğini ona verememiştir. Kız kardeşinin ruhu ailesinin eskiden oturduğu evde Max'i beklemektedir. Max anılarıyla savaşarak evdeki bebeği bulur ve kız kardeşine geri verir.

Sanitarium'un bu karma vizyonu, Hippolyte Taine'in sanat görüşüyle özdeş bir tutum içerisindedir. Tolstoy, Taine'in sanat görüşünü şu pasajla aktarmıştır: “Taine'in sanat anlayışı gerçekten ilginçtir ve şu anlamı taşır: Gerçeküstücülüğün gerçeğe birleştiği noktada sanat oluşacak ve sanat, değişken fikirler arasında kendini gösterecektir.”⁶² Bir önceki pasajda aktarıldığı gibi Sanitarium'da, sırasıyla Max'in kaybolmuşluğundan gerçeğe dönme çabası *gerçekliği*, geçmişinde yapmak isteyip de yapamadığı şeyleri yapması ise *gerçeküstücülüğü* temsil eder.

8. Fütürizm

Fütürizm, *gelecekçilik* anlamına gelmektedir. Esin Coşkun'un fütürizm pasajı da bu konuda aydınlatıcıdır: “Yayımladığı bildiriye geçmişin değerlerine karşı çıkıp, eskiyle tüm bağların koparılması gerektiğini ileri süren Marinetti, geleceği endüstrileşmede görüyor ve makineleri yüceltiyordu.”⁶³ Townsend'in fütürizm açılımı, “estetik değeri, modern endüstriyel dünyanın görünümünde arayan, makine, hız, hatta savaşa değer veren hareket” olduğu yönündedir.⁶⁴ Little ise, fütürizmi “teknoloji, hız ve şehir yaşamını şiddetle yüceltmesi ve batı sanatı geleneklerine karşı büyük bir enerjiyle yönelttiği küçümseme ile karakterize” tanımla ifade etmiştir.⁶⁵

⁶¹ **Alegori:** Tasavvurların kişileştirilerek doğada olmayan biçimde tasvirine denir. (Turani, 2007).

⁶² L. TOLSTOY, **Sanat Nedir?**.

⁶³ Esin COŞKUN, **Dünya Sinemasında Akımlar**, Phoenix Yayınevi, Ankara, 2009.

⁶⁴ D. TOWNSEND, **Estetiğe Giriş**.

⁶⁵ S. LITTLE, **...İZMLER, Sanatı Anlamak**.

Fütürizm kendi salt niteliğinin yanında, *bilim kurgunun* temeli ve ütopyacılığın bir alt ünitesi olarak nitelik kazanır. Bu suretle bütün ütopyacı eserlerin, aynı zamanda fütürist olduğu söylenebilir.

Ünlü bilim kurgu edebiyatı yazarları arasında; Jules Verne, Herbert George Wells, Edgar Rice Burroughs, Frank Herbert, Arkady ve Boris Strugatsky kardeşler, Isaac Asimov, Philip Kindred Dick, Ray Bradbury, Kurt Vonnegut, Robert Anson Heinlein, Poul Anderson, Arthur Charles Clarke ve Ursula Kroeber Le Guin vardır.

Bu noktada bazı fütürist bilgisayar oyunları olarak; Dune (Cryo Interactive, 1992), Star-Wars: Dark Forces (Lucas Arts, 1995), Quake II (Id Software, 1997), Half-Life II (Valve Corporation, 2004), Crysis (Crytek, 2007), Starcraft (Blizzard Entertainment, 1998), Warhammer 40,000: Dawn of War (Relic Entertainment, 2004), Command & Conquer II: Tiberian Sun (Westwood Studios, 1999), Homeworld, Homeworld II (Relic Entertainment, 1999, 2003), Sid Meier's Alpha Centauri (Fraxis Games, 1999), Red Faction (Volition Inc., 2001), Fallout (Black Isle Studios, 1997), Fallout II (Black Isle Studios, 1998), Fallout III (Bethesda Game Studios, 2008), TimeShift (Saber Interactive, 2007) ve Dead Space (EA Redwood Shores, 2008) oyuncunun karşısına çıkmaktadır.

Fütürizm – Bilgisayar Oyunu İlişkisi

Bilgisayar oyunu ve fütürizm ilişkisi en basit şekliyle şu yönde tanımlanabilir; bilgisayar oyunlarına en geniş perspektifle bakıldığında, -toplamı sıfır olan oyunların dışında- temel bağlamda iki yönelim vardır, bunlardan ilki *fantezi*, diğeri de *bilimkurgudur*. Bilimkurgununsa fütürizmin en önemli temellerinden biri olduğu önceki pasajlarda saptanmıştır. Buna ek olarak bilgisayar oyunu, özsel olarak zaten *fütürist olan* bir nesne üzerinde; bilgisayar ya da türevleri üzerinde *oynanabilir*. Bu kendinden amaçlı bir nitelik olmakla beraber, bilgisayar oyunu ve fütürizm arasındaki en büyük ilişkidir. Geriye kalan fantezi kavramı ise daha sonraki pasajlarda, gerçeküstülikle iç içe ve detaylı olarak aktarılacaktır.

Oscar Wilde için en büyük sanat *var olmaktır*.⁶⁶ Bununla birlikte Wilde, sanatın özsel niteliğini belirlediği şu pasaj, konuyla alakalıdır:

*"En yüce sanat, insan ruhunu temsil etme sorumluluğunu üstlenmez; sanatsal bir tutkudan, olağanüstü bir duygudan ya da insan bilincinin uyanışından çok, yeni bir sanat mecrasından ya da yeni bir malzemedен faydalanır. Sanat yalnızca kendi yolunda gelişir. İyi sanat, her hangi bir çağın simgesi değildir. İçinde üretildiği çağ onun simgesidir asıl."*⁶⁷

Wilde'in bahsettiği yeni sanat mecrası ya da yeni sanat malzemesi, bilgisayar oyunlarında tam olarak *dijital teknikle üretime* denk düşer. Dijital vizyon -animasyon sineması dışında- sinema ya da dijital fotoğraf manipülasyonunda olduğu gibi eser ya da eserlerin bir kısmını oluşturmaz,

⁶⁶ Oscar WILDE, *Sanatçı: Eleştirilen, Yalancı, Katil*, Çev: Esin Soğancılar, Kaya Genç, Fatih Özgüven ve Türker Armaner, İletişim Yayınları, İstanbul, 2008.

⁶⁷ A.g.e.

bütünüyle bilgisayar oyununun kendisini, *bütün süreçlerini dolduracak şekilde oluşturur*. Bu da bilgisayar oyunlarını Wilde estetiğine göre üstün kılar.

Hünler, Francis Hutcheson'a göre 'güzel'i tanımlarken, dört madde ile ifade etmiştir. Bu maddelerden ikincisinden yola çıkılarak konuyla bağlantı kurulacaktır:

*"İkinci olarak, 'güzellik' sözcüğüyle gönderimde bulunduğumuz ideyi uyandıran dışsal nesnelere en az bir ortak özgülüğe sahiptirler: onların tümü, çeşitlilikte birlik tarafından karakterize edilir. Hutcheson, bu özgülüğün, bizzat güzelliğin kendisine neden olmadığını, güzellik idesinin doğmasına neden olduğunu açıkça belirtir."*⁶⁸

1958'de ilk bilgisayar oyununun gelişmesinden itibaren bilgisayar oyunları git gide artan bir çeşitlilikle organize olmuşlardır. Atari yıllar boyunca periyodik biçimde oyun konsolları üretmiş ve sosyokültürel bir ikon haline gelmiştir. Bu noktadaki *çeşitlilik*, 1995'te, Windows 95'in gelmesi sürecine kadarki periyodik konsollardır, onları *birlik tarafından karakterize edense* Windows kavramıdır. Windows 95'ten itibaren, oyunlar çok boyutlu kaset ve disket olmaktan çıkıp cd, sonra da dvd haline gelmiş ve tümü bilgisayar ortamında oynanmaya başlanmıştır. İkincil olarak oyun piyasası git gide artan bir çeşitliliğe sahiptir. Bilgisayar oyunlarında birçok karma alt-dal gelişmektedir. Bu karma alt-dallar, geldikleri asıl sınıfları temsil ederler. Çok çeşitlilik fenomeniyle birlikte ana ya da majörün değeri düşmüş, ara ya da minörün değeri yükselmiştir. Böylelikle melezleşme vizyonu ile bilgisayar oyunları yalnızca kendi sınıfından geldiği çeşitleri içermekle kalmayıp, fakat *tüm bilgisayar oyunu geçmişini temsil etmeye* başlamıştır. Böylece, bu noktadaki çeşitlilik bilgisayar oyunu *tarihi* ve bu çeşitliliği karakterize edense bilgisayar oyunu *kavramıdır*.

9. Altın Oran

Doğada birçok canlı ve nesnenin şeklinde ve yapısında bulunan özel bir orandır. Mehmet Suat Bergil'e göre ilk olarak m.ö. üçüncü yüzyılda Euklid'in "Stoikheia" yapıtında, *aşıt* ve *ortalama oran* adıyla kayda geçirilmiştir. Görsel estetiği yüksek olan herhangi bir sanat yapıtı muhtemelen altın oranla sistemiyle kurgulanmıştır, ya da -çağdaş ve kavramsal sanat dışında- sanatçı bunu amaçlamamışsa da mevcuttur. Bu değer "1,618"dir.⁶⁹

Claude Lévi-Strauss'un, insanın doğada kendi yapısına uygun bir tarzda algıladığı unsurları, önce iki kutup halinde belirleyip, sonra da dengeleyici nitelikteki bir 'ara nokta' ilavesiyle bir kültür ürününe dönüştürmesi teorisi altın orandaki *denge* kavramına denk düşer.⁷⁰

Bu noktada bilgisayar oyunları ile altın oran bağlantısı irdelenirken, genel ve biçimsel değil, *spesifik* ve *içeriksel* anlamları karşılaştırılacaktır.

⁶⁸ H. HÜNLER, *Estetik'in Kısa Tarihi*.

⁶⁹ Mehmet Suat BERGİL, *Altın Oran*, Arkeoloji ve Sanat Yayınları, İstanbul, 1993.

⁷⁰ A.g.e.

Altın Oran – Bilgisayar Oyunu İlişkisi

İçerik olarak altın oran, İtalyan mimar ve kuramcı Battista Alberti'nin “parçalar tamamen bütüne hizmet etmelidir” önermesiyle özetlenebilir.⁷¹ Tıpkı sinemada olduğu gibi -daha sağlıklı bir ifadeyle Citizen Kane'den (Orson Welles, 1941) itibaren- bilgisayar oyunlarında da *zorunlu olarak* bütün parçalar bütüne hizmet eder. Bu hiyerarşi Half-Life ile birlikte yeni bir boyut kazanmıştır. Sinema için Citizen Kane ne ise, bilgisayar oyunları için de Half-Life o'dur. Bunun en pratik ifadesi atmosfer yaratımı, kurgu ustalığı, hikâye unsuru ve müzik olgularının olabilecek en optimal biçimde birbirlerine adapte edilmesi, bu adaptasyondan ortaya doğru bir sentez çıkmış olmasıdır. Hatta bu bütün öylesine birlik halindedir ki, bu durum tam da Hegel'in teorize ettiği *organik birlik* kavramıyla daha net açıklanabilir. Organik birlikte parçaların, bütünün üyeleri olmak dışında hiçbir anlamı yoktur. Half-Life'a kadarki bilgisayar oyunlarında, böylesine mükemmel bir birlik sağlanamamıştır. Herhangi bir kavram oyunun içerisinden çıkartıldığında, kendi başına bir anlamı mevcut olabilir. Ancak Half-Life'da bu bütün öylesine kombine edilmiş, harmanlanmıştır ki, o ancak birlik içerisinde anlamlı olabilir. Bu anlamın karşılığı, bilgisayar oyunu tarihi adına bir devrim olarak nitelenmiştir. Buna örnek olarak Quake II için Sonic Mayhem'in bestelediği müzikler oyun içerisinden çıkarıldığında tek başına da anlamlıdır. Ancak Kelly Bailey'in Half-Life için bestelediği müzikler öyle öz'ü kavramaya yönelik kompoze edilmiştir ki, içinden çıkarıldığında anlamını yitirir. Bu harman, biçimi olduğu gibi bırakılıp içeriği tersine çevrilmiş bir *entropiye benzer*. Harmanlanan elementler geri döndürülemez bir bozulma yaşar ve birbirine entegre olur, ancak bu entropinin anlamındaki gibi negatif değil, pozitif bir durumdur. Çünkü sanatsal bir vizyona hizmet eder.

Bununla birlikte altın oranın felsefi estetikteki kavramsal karşılıkları; *denge* ve *düzendir*. Bergil'e göre, felsefi yaklaşımlar çerçevesinde estetik çekiciliğin temelinde yatan formüller, *çeşitlilikte birlik* ve *kıvamını farklılıktan alan benzerliktir*. Bu *farklılık / çeşitlilik* ile *benzerlik / birlik* arasındaki uyumdur.⁷² Benedetto Croce, çeşitlilikte birlik kavramını, “birkaç imge bir odakta birleşecek ve karmaşık bir imgeyle kaynaşacaktır” şeklinde nitelenmiştir.⁷³ Cemil Sena'ya göre Saint Augustin ve Jean-Pierre de Crousaz da güzeli “çoklukta birlik” olarak tanımlamıştır.⁷⁴ Bu tanımlar ışığında açıkça ifade edilmelidir ki, bilgisayar oyunu tarihinde çeşitlilik içerisinde birlik kavramına bütünüyle uyan en önemli bilgisayar oyunu, kuşkusuz ki Starcraft'tır. Starcraft'taki üç ırk olan Protoss, Zerg ve Terran'ın ünite üretme sistemlerinden, savaş piyadesi ve ünitesi niteliklerine, üstünlük-alçaklık noktalarına, bina geliştirme sistemlerine ve içerik olarak ana hikâyedeki rollerine kadar her şey birbirinden *tamamıyla* farklıdır. Bilgisayar oyunu tarihi, strateji oyunlarında birbirinden bu kadar *farklı*, ancak aynı zamanda bu kadar *denge*li karşılıkları olan bir oyun daha görmemiştir. Hikâyeye dönüldüğünde oyuncu bir tek senaryo dâhilinde, sırasıyla bütün ırkları oynamakta ve birbirine düşman olan üç ırk bir

⁷¹ M. S. BERGİL, *Altın Oran*.

⁷² A.g.e.

⁷³ Mehmet YILMAZ, *Sanatın Felsefesi, Felsefenin Sanatı*, Ütopya Yayınevi, Ankara, 2009.

⁷⁴ Cemil SENA, *Estetik*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1972.

surette bazı noktalarda kazanmakta, bazı noktalardaysa kaybetmektedir. Bununla birlikte her ırk, diğer ırkların ötesinde, bir surette kendi ırkı içindeki bir karışıklık ya da karşı saldırıyla tehdit edilip onunla da yüzleşmek durumunda kalmaktadır. Bu temel örüntünün içerisinde ise oyun içindeki kahramanların birbirleri arasında entrikalı bir bağını mevcuttur. Hiç beklenmedik bir şekilde, kötülüğün sembolü Kerrigan'ın -ki Brood War eklentisi bütünüyle onun üzerine kurulmuştur- Starcraft II'de, Protoss ve Zerg ırklarını yaratan tanrılar olan Xel'Naga'nın, Protoss'u ve Terran'ı yok etmek için geri geldiğinde onların tek kurtarıcılarının olacağı ironik ve paradoksal olarak ortaya çıkmıştır. Belirtilmiş olduğu gibi olay örgüsü ve hikâye unsurları açısından Starcraft serisi denge ve düzen olgularına bütünüyle uygun, hatta özdeştir.

Gelinen bu noktada dikkat çeken başka bir durum daha mevcuttur. Altın oranın en salt açılımı, "doğru orantı" kavramıdır. Daha önceki pasajlarda işlenen maniyerizmin bir dinamiği de abartı olgusunun yanında deformasyondur. Bu metinde hem doğru orantıya sahip, hem de deformasyona sahip olduğu iddia edilen bir sanat tipi olarak bilgisayar oyunları analizi çelişkili görünebilir. Bu duruma açıklık getirmek gerekirse maniyerist vizyonlu oyunlarının birçoğunun bilim kurgu teması üzerinde şekillenen *first person shooter* oyunlarından bazıları olduğu görülmektedir. Bu oyunlar deformasyon kavramı üzerinden altın orana uymamakla beraber, amaçları daha önceki pasajlarda belirlendiği gibi oyuncusunu daha önce görmediği şeyleri göstererek imgesel ve algısal şoklara uğratmaktadır. Daha önemli bir açılımla, onların bazıları deformasyona içerik olarak uyarken, bazılarıysa olay örgüsü olarak altın orana uyup, aynı zamanda nicelik olarak abartı kavramına da uymaktadırlar. Buna en önemli örneklerden biri Crisis'tir.

Hikâye açısından belirtilen altın oran unsurlarına uygun bilgisayar oyunlarına; Diablo serisi, Sanitarium, Heroes of Might & Magic III ve Crisis de dâhildir.

10. Fantezi

Fantezi, gerçeğe dayalı olmayan anlatım biçimlerine verilen genel isimdir. *Tasarım ve hayal* demektir.⁷⁵ Aydın Ertekin'e göre fantezi kavramının etimolojisi, gerçektışı ve düşsel anlamlarına gelen "fantasticus" ve imgelem anlamına gelen "phantastikos" sözcüklerinden türemiştir. Evrensel olarak tam anlamıyla tutarlı bir tanımı yoktur, çünkü birçok kişiye göre değişir. Fantastik yazının en önemli dinamiği "koru" kavramı olmakla beraber, toplumsal duruma göre sanki var olan dinamik bir varlıkmiş gibi rol değiştirir.⁷⁶ Francesco de Sanctis'e göre fantezi, mistik ve zihinsel bir sezgi olmamakla beraber; ayrıntılarla malzeme toplayan ve daima mekanik olan hayal gücüne aykırı olarak şairce bir sentez yaratma yeteneğidir.⁷⁷ Fantezinin kendini ilk gösterdiği biçim masallar ve söylenceler olarak doğaüstü anlatımdır. Sonrasında 19. yy başında özellikle edebiyatta, akılcılığa (rasyonalizm) ve olguculuğa (pozitivizm) bir tepki

⁷⁵ A. TURANİ, **Sanat Terimleri Sözlüğü**.

⁷⁶ Aydın ERTEKİN, **Fantastik Yazın Nedir?**, Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, Cilt: 9, Sayı: 1, 2007.

⁷⁷ C. SENA, **Estetik**.

olarak kendini cisimleştirmiştir.⁷⁸ Fantastik bir eser, bilinçaltının kontrol edilemez kaosuna öykünür, ondan faydalanır. Fantastik öge için bilinçaltı ve rüyalar, tükenmek bilmez bir kaynaktır. Fantezi, görsel sanatlarda gerçeküstücü anlatımın (sürrealizm) genel dinamiklerini oluşturur.

Gerçeküstücülük 1924'te şair Andre Breton tarafından yazılan "Gerçeküstücülük Manifestosu" ile modernist süreçte hayata geçen bir akımdır. Önce şiirle başlayarak, resim, sinema ve fotoğraf sanatlarına yayılmıştır.

Little gerçeküstücülüğü şu şekilde tanımlar: "Gerçeküstücülük tinsellik, Freudyen psikanaliz ve Marksizm'le, Dadacılık'a göre daha açıktan ilgiliydi. 'Otomatik' sanatı, yani mantık, ahlak ya da estetik yargılarla biçimlenmeden doğrudan bilinçaltından çıkamı yaratmayı amaçlıyordu."⁷⁹ Ziss'e göre gerçeküstücülük estetiği, "sanatçının gerçeklik karşısında, yapıtının 'özgürleştirilmesi' gerektiğini savunur; çünkü sanatın anlamını alt-bilincin yansısında, olgular arasındaki gerçek bağların yıkılmasında görür."⁸⁰

Fantastik edebiyat yazarları arasında; Mary Shelley, Edgar Allan Poe, Robert Louis Stevenson, Howard Phillips Lovecraft, Bram Stoker, Guy de Maupassant, Franz Kafka, J.R.R. Tolkien, Marion Zimmer Bradley, Stephen King, Clive Barker, David Eddings, Margaret Weis, Robert Jordan, Tracy Hickman, Christie Golden, J.K. Rowling, Terry Brooks ve Robert Anthony Salvatore bulunmaktadır.

Şiirde gerçeküstücü şairlerden en ünlüleri; Andre Breton, Louis Aragon ve Benjamin Peret'tir.

Resimde -ya da görsel sanatlarda- gerçeküstücülük, içinde aynı zamanda sistem ve din eleştirisi olan cehennem tasvirleriyle Hollandalı Rönesans ressamı Hieronymus Bosch ile başlamıştır. Hemen ardından İtalyan ressam Guiseppe Arcimboldo, tasarladığı doğal elementlerden oluşan (çiçek, yaprak, meyve, sebze) portre serisiyle, gerçeküstücülüğe bir diğer başlangıcı yapmıştır.

Modernist süreçte akım haline gelen gerçeküstücülüğün resim sanatındaki temsilcileri arasında; Francis Picabia, Max Ernst, Joan Miro, Paul Delvaux, Rene Magritte, Yves Tanguy ve Salvador Dali vardır.⁸¹

Fantastik sinemada izleyicinin karşısına çıkmış olan eserlerden bazıları; A Trip to the Moon (Georges Melies, 1902), Dracula (Tod Browning, 1931), The Wizard of Oz (Victor Fleming, 1939), Beauty and the Beast (Jean Cocteau, 1946), The Seventh Seal (Ingmar Bergman, 1957), Willy Wonka & the Chocolate Factory (Mel Stuart, 1971), Ghostbusters (Ivan Reitman, 1984), Beetle Juice (Tim Burton, 1988), Dreams (Akira Kurosawa, 1990), The Crow (Alex Proyas, 1994), The Chronicles of Riddick (David Twohy, 2004), Van Helsing (Stephen Sommers, 2004) ve Pan's Labyrinth (Guillermo del Toro, 2006) filmleridir. Tim Burton sineması da fantastik sinemaya örnektir.

Fotoğrafta fantezi ya da gerçeküstü olgusu ilk olarak, Paris'i on yıl boyunca insansız, fakat içinde insan izleri olan kompozisyonlarla fotoğraflayan

⁷⁸ A. ERTEKİN, **Fantastik Yazın Nedir?**.

⁷⁹ S. LITTLE, **...İZMLER, Sanatı Anlamak**.

⁸⁰ A. ZISS, **Estetik**.

⁸¹ Giovanna UZZANI, **Visual Encyclopedia of Art, Surrealism**, SCALA Group, Çin, 2009.

Eugene Atget tarafından kullanılmıştır. Bu metafizik sürrealizmdir.⁸² Karanlık oda tekniklerini başlı başına bir sanat haline getiren *Jerry Uelsmann*, yedi ayrı agrandizör kullanarak yarattığı gerçeküstücü kompozisyonlarla yeni bir imgesel vizyon geliştirmiştir. *Ralph Meatyard*, yaratmış olduğu paranoyak atmosferle ve hikâyeli, sembolik kodlamaları barındıran sahnelerle gerçeküstücü fotoğrafı geliştirmiştir. *Hans Bellmer*, ahlakı ve tabuları cinsel biçimde tartışarak, bunu biçimi bozulmuş oyuncak bebek fotoğraflarıyla ortaya koymuştur. *Joel-Peter Witkin* ölüm, paranoya ve ahlak-dışılık gibi kavramları mitolojik figürlere gönderme yaparak deformasyonla işlemiştir. İkonografik kodları kullanır. *Robert Parkeharrison* eskatoloji,⁸³ nihilizm, ironi, paradoks, anakronizm,⁸⁴ post-apokaliptik vizyon⁸⁵ ve gerçeküstücülüğü temsil eder. İkonografik kodları kullanır. *Thomas Barbey*, Uelsmann'a öykünerek, onun yaratmış olduğu fantezi kodlarının içine “şehir” temasını katar.

Fantezi – Bilgisayar Oyunu İlişkisi

Önceki pasajda bilgisayar oyunlarının temel iki eğiliminden birinin fantezi olduğu belirlenmişti. Temel bir saptama yapmak gerekirse, bilgisayar oyunlarındaki bu fantastik yansımanın alt birimleri; doğaüstü, gerçeküstü, mitolojik, gizemli ve dolaylı ya da direkt olarak dini metinlere dayalı hikâyeler olarak oyuncunun karşısına çıkar. Bu hikâyeler de genel olarak ya *hayatta kalmayı*, ya da bir *kahramanlık temasını* işler. Bununla birlikte bilgisayar oyunları gerçek boyuta geçmek yerine, çoğu zaman irreal bir boyutta kalmayı tercih eder; çünkü psikanalitik açıdan kişinin bilinçaltında her zaman başka bir dünya özlemi mevcuttur. Çocukluk döneminden sonra, yaşam zorluğu ve/veya başka bir sebeple yavaşça silinen bu eğilim, sanatın her alanından fantastik nitelikli eserler tarafından evrensel biçimde canlı tutulur. Sosyolojik bir tespitle, görsel sanatlarda bilgisayar oyunları başta genç kuşak olmak üzere kişinin bu gizli ihtiyacını karşılamada, sinema ile birlikte önemli bir yere sahiptir.

Immanuel Kant, sanatı “estetik sanat” ve “güzel sanat” olarak ikiye ayırmıştır. Estetik sanat, hoşlanma duygusunu kendisine dolaysız erek yapmış olan sanattır. Güzel sanat ise *salt yargılamada beğenilen şeydir*.⁸⁶ Bu tanımlar ışığında bilgisayar oyunlarının Kant’a göre güzel sanat tipine uyduğu görülmektedir. Bunun ölçütü bilgisayar oynama oranlarıdır. Birisinin, bir şeyi, herhangi bir zorunluluk olmadığında yapmasının tek nedeni, *onu yapmayı istiyor olmasındır*. Bir isteğin de temelinde *hoşlanma* ya da *beğenme* mevcuttur. Nasıl

⁸² **Metafizik Sürrealizm:** İnsanın içinde yer almadığı, durağan ve zamansız bir gerçeküstücü betimlemenin, o görünüşün ötesinde başka bir dünyayı temsil ettiği görsel anlatım biçimidir.

⁸³ **Eskatoloji:** Genel olarak dünyanın ya da zamanın sonu düşüncesini inceleyen teolojik ve felsefi bir disiplindir.

⁸⁴ **Anakronizm:** Bir şeyin içinde bulunduğu zaman ile olguya dair olan nesnelerin aralarındaki uyumsuzluktur.

⁸⁵ **Post-Apokaliptik Vizyon:** Kıyamet sonrası döneme ait anlamına gelir. Teknolojik ya da biyolojik bir felaket sonrası geriye kalan dünyanın nasıl olacağını betimleyen eserler için kullanılır.

⁸⁶ Onur Bilge KULA, **Kant Estetiği ve Yazın Kuramı**, Doruk Yayıncılık, İstanbul, 2008.

daha öncekiler çocukluklarından itibaren bir popüler ve sosyal kültür ikonu olarak sinema ile büyümüşse, ortalama bir saptamayla 1980 sonrası kuşakları da bilgisayar oyunu ile büyümektedir. Bununla birlikte Kant'a göre sanatın tözsel niteliği, her daim bir şey yaratma ereğini gütmesidir.⁸⁷ Bugüne kadar ortaya konmuş bütün bilgisayar oyunları, bütün sanatlarda geçerli olduğu gibi bir yaratma evresi sonucu ortaya konmuş eserlerdir. Sanatsal estetik biçimi olarak -tıpkı sinemada olduğu gibi- konunun belirlenmesi, hikâye ve senaryo yazımı, görüntü yönetimi ve 3d efektlerinin taslaklarının hazırlanması, anlatım dilinin oluşturulması, müziklerin kompoze edilmesi ve bunların kurgusu mevcuttur. Bunları olasılık hesaplaması ile oyuncunun, oyun içerisinde yapma ihtimali olan tüm ihtimallerin oyuna dijital ortamda adaptasyon süreci takip eder. Bu interaktiviteyi bilgisayar oyunlarında mevcut kılan süreçtir. Ernest Adams interaktivitenin yarattığı gerilimi ifade ederken, onu anlatının bir parçası olarak betimlemiştir: “Etkileşimin anlatıyla birlikte tansiyonu harekete geçirdiği kesinlikle doğrudur: Etkileşim oyuncunun özgürlüğüyle alakalıyken, anlatıysa yazarın kontrolündedir.”⁸⁸ Belirtilmiş olduğu gibi, bu sanatsal evrimin ulaştığı bir sonraki ve kendinden amaçlı *kompozit* evredir.

Grim Fandango

Grim Fandango, (Lucas Arts, 1998) bilgisayar oyunları dünyasına gelmiş en sıra dışı macera oyunlarından biridir. Ana karakter Manuel Calavera, ölümler diyarında ruhları sonsuzluk âlemine geçirmek için görevlidir. Daha sonra gizli bir istihbarat servisinin Calavera'yı bulmasıyla, o işlerin içinden çıkılmaz bir hal aldığı farkına varır.

Grim Fandango, grotesk bir dünya eleştirisidir. Oyunda marjinalite, başka bir dünya arayışı, sınıflar arası ayırım ve çok yönlü kültür kavramları, karikatürize biçimle güçlendirilerek ön plandadır. Oyun için kullanılan çok yönlü imge, hayal gücünün sınırları zorlanmış bir şekilde oyuncuya sunulmuştur.

Bilgisayar oyunlarında fantezi kavramının bütünüyle ön planda olduğu oyunlar arasında; Eye of the Beholder (Westwood Associates, 1990), Simon the Sorcerer (Adventure Soft, 1993), Warhammer: Dark Omen (Mindscape, 1998), Heroes of Might & Magic III (New World Computing, 1999), Starcraft (Blizzard Entertainment, 1998), Sanitarium (Dream Forge Entertainment, 1998), Diablo II: Lord of Destruction (Blizzard North, 2001), Heretic II (Raven Software, 1998), Montezuma's Return (Utopia Technologies, 1998), Baldur's Gate II: Shadows of Amn (Bioware, 2000), Nox (Westwood Studios, 2000), Arcanum: Of Steamworks and Magick Obscura (Troika Games, 2001), Age of Mythology (Microsoft Game Studios, 2002), Vampire: The Masquerade – Bloodlines (Troika Games, 2004), Sacred (Ascaron, 2004), Area 51 (Midway Studios Austin, 2005), Elder Scrolls IV: Oblivion (Bethesda Software, 2006) ve Amnesia: The Dark Descent (Frictional Games, 2010) bulunmaktadır.

⁸⁷ A.g.e.

⁸⁸ Ernest ADAMS, *Will Computer Games Ever Be A Legitimate Art Form?*, Videogames and Art, Intellect Books: The University of Chicago Pres, Amerika, 2007.

11. İkonografi ve İkonografik Kodlar

Erwin Panofsky'ye göre ikonografi, sanat tarihinin, sanat yapıtlarının biçimlerinin karşılığı olarak, konuları ve anlamlarıyla ilgilenen dalıdır. Plastik sanatlarda ikonlaşan anlam kodlarını ve daha önceki benzer anlam kodlarıyla arasında bağı/bağları *tanımlamaya* yarayan bilimsel bir yaklaşımdır. İkonoloji ise, ikonografiyle tanımlanmış verileri *yorumlamaya* yarar. İkonografi, salt betimsel ve istatistiksel bir yöntemdir; imgelerin tanımlanması ve sınıflandırılmasıdır.⁸⁹ Cömert, ikonografik çözümleme için öncelikle *tarihsel bilginin gerekli olduğunu*, eğer yok ise; ikonografik değerini saptanamayacağını ve araştırılması gerektiğini ifade etmiştir.⁹⁰ İkonografinin inceleme alanı içerisinde mitolojik ve dini metinler, doğaüstü öyküler ve modern klasikler mevcuttur. İkonografik açıdan her sanatsal yapıt, daha önceden yapılmış bağıntılı yapıtlara gönderme yapar ve onları temsil eder. Kültür arketipleri olan ikonların etimolojik karşılığı Bizans İkonalarıdır.

İkonografi – Bilgisayar Oyunu İlişkisi

İkonografi ve bilgisayar oyunu bağıntısı ilk bakışta karmaşık gibi görünmekle birlikte, genelde düalist bir niteliğe sahiptir. Bu noktada oyuncunun karşısına iki kategori çıkar. Birincisi *bütünüyle* ikonografik kodların ve bağıntıların üzerine kurulmuş oyunlar, ikincisi ise dikkatli bir gözle incelendiği zaman ikonografik kodların, spesifik noktalardan çıkarılabileceği oyunlar. Genel olarak fütürist ve maniyerist bilgisayar oyunlarında ikonografik değerler zayıftır. Özel olarak ikinci tipi örneklendirmek gerekirse; Starcraft II'deki ara sinematiklerde, bir depresyon halinde olan Jim Raynor'ın genel tavrının ve spesifik olarak, Kerrigan'ın resmini eline aldığındaki sahnede koltukta oturuş biçimi, bütünüyle Albrecht Dürer'in "Melankoli, I" tasviriyle uyuşmaktadır. Heroes of Might & Magic III'deki Inferno kasabasının iç tasarımı (komple binalar tamamlandıktan sonra), Hieronymus Bosch'un "Dünyevi Zevkler Bahçesi"nin sağ panosu olan cehennem bölümüyle biçim ve içerik olarak uyuşmaktadır. Bosch'un bu eserindeki kaos ve kötülüğün yarattığı izlere benzer, anlamsal bir uyum da mevcuttur. Aynı şekilde "Lanetlilerin Cehenneme Düşüşü" eseriyle de bağıntı mevcuttur. Bununla birlikte Rampart kasabası ise, yine aynı eserin sol panosundaki cennet tasviriyle uyuşmaktadır. Monk biriminin tasarımı, Francisco de Zurbarán'ın "Assisili Aziz Francesco" eserindeki figürle özdeştir. Assassin's Creed II'de Ezio Auditore, Palazzo Ducale binasına çatıdan girebilmek için, Leonardo da Vinci'nin tasarımladığı, prototip olan planörü kullanır. Timeshift'deki Beta Suit, The Lawnmower Man'deki doktor ve bahçıvanın, yapay gerçekliğe bağlandıkları kıyafete benzemektedir. Unreal III'ün genel tasarım ilkesi, birçok yönüyle Chronicles of Riddick'teki Necromonger soyunun genel tasarım biçimiyle özdeştir. Fallout serisindeki post apokaliptik vizyon, bütünüyle Mary Shelley'in, "The Last Man" romanındaki hastalıklı dünya betimlemesiyle uyuşmaktadır. The Matrix: Path of Neo'da, Merovingian'ın Neo'yu içine hapsettiği paradoksal ve illüzyonik boyut, Maurits

⁸⁹ Erwin PANOFSKY, **İkonografi ve İkonoloji, Renaissance Sanatının İncelenmesine Giriş**, Çev: Engin Akyürek, Afa Yayınları, İstanbul, 1995.

⁹⁰ Bedrettin CÖMERT, **Mitoloji ve İkonografi**, De Ki Basım Yayım, Ankara, 2008.

Cornelis Escher'in yarattığı kaotik mekânlar ile neredeyse birebir benzerlik göstermektedir. Montezuma's Return'deki deli şamanların taktığı maske, Gorgolar, vazo resmindeki maskeye benzemektedir. Bu örneklerin sayıları daha dikkatli bir gözle seçildiğinde çok daha fazla artırılabilir. Belirlenmiş olduğu gibi bilgisayar oyunları, sanat tarihi ve mitolojiyi bir dipsiz rezerv olarak kullanmaktadır.

Diablo

Bunlara ilave olarak, ikonografik kodları ve temsil sistemlerini bütünüyle kullanan bir oyun olarak Blizzard Entertainment'ın başyapıtlarından biri olan Diablo'nun içerik yani anlamsal bağlamı bu noktada incelenecektir.

Hikâyeye göre cennet ve cehennem arasındaki büyük savaş sırasında, cehennemden üç iblis, diğerleri tarafından dünyaya sürgün edilmiştir. Cennet, düzeni, cehennemse kaosu sembolize etmektedir. Bu temsil oyun içerisindeki söylencelerde ifade edilmektedir. Mephisto, Diablo ve Baal olarak isimlenen bu üç karakter sonrasında bu savaşa daha önce dâhil olmamış insanı da bu savaşa dahil ederek onu taraf olarak ikiye bölmüştür. Bu durumun dünyayı kaosa sürükleyeceğini öngören büyük klanları birleşip, Horadrim isminde bir büyük birlik kurmuşlardır. Bu durumu gören cennetin bekçileri olan melekler de bu savaşta Horadrim'in yanında yer almış ve baş melek Tyrael'in önderliğinde, üç büyük iblisi özel ruh taşlarına hapsederek bu savaşı kazanmışlardır. Bu olaydan sonra Horadrim dağılmış ve Izual adlı melek cennetin yolundan saparak en büyük iblis olan Mephisto'yu hapsedildiği Zakarum Kilisesinden kurtarmıştır. Bu ön-hikâye, birinci oyunun başladığı noktaya kadar devam eder ve Tristram şehrinden ayrılan bir gezgin (oyunun ana karakteri), buraya geri dönünce birinci oyunun hikâyesi başlar.

Bu noktada araştırmacının karşısına çıkan birinci uğrak, Grek mitolojisindeki yaratılış mitidir. Hesiodos tarafından kaleme alınan "İşler ve Günler" adlı eserde, evrende daha hiçbir şey yokken, *Khaos*'un varlığından bahsedilmektedir. Her şey *Khaos*'tan türemiştir.⁹¹ Platon ise kendi yarattığı kozmolojide, *Khaos*'un yanına, *Demiurgos* olarak isimlendirdiği başka bir Tanrıyı koyar. *Khaos* mutlak varlığı, yani varlığın özünü yaratmış, *Demiurgos* ise bu mutlak varlığa, duysal olarak algılanan biçimi vermiş, onu biçimlendirmiştir.⁹² Bir şeye biçim vermek, aynı zamanda onu düzenlemektir. Kaosun anlamı ise, düzensizliktir. Diablo'nun hikâyesindeki cehennem kaosu, cennetse düzeni temsil etmektedir. Bu özsel ayırım Grek mitolojisindeki bu kaos ve düzen ayırımını hatırlatmaktadır. Bununla birlikte cehennemden dünyaya sürgün edilen Mephisto, Diablo, Baal ve cennetten kendi isteği ile ayrılıp iblislere yardım eden Izual ise, "Hanok'un Kitabı" isimli eserin daha sonraları yorumlanmasından türeyen "Düşen Melek" tasvirini hatırlatmaktadır. Bu hikâye Satan ve Lucifer adlı meleklerin Tanrı'ya ve baş melek Mikail'e karşı gelip dünyaya düşmelerini anlatır. Bununla birlikte yine üç büyük iblis için geçerli olan "Cehennemden Sürgün" teması, tarihteki ilk büyük sürgünlerden olan Yehuda Krallığının, Babil kralı Nebukadnezar tarafından yıkılıp, tüm

⁹¹ B. CÖMERT, **Mitoloji ve İkonografi**.

⁹² A. CEVİZCİ, **Paradigma Felsefe Sözlüğü**.

Yahudilerin Babil'e sürgün edilmesini hatırlatmaktadır. Bu benzerlikler daha detaylı incelendiği zaman, bilgisayar oyunu tarihinden daha çok ve ilgi çekici veri araştırmacının karşısına çıkacaktır.

Genel bir saptama ile bütünüyle ikonografik temelin üzerine inşa edilmiş oyunlara örnek olarak ise oyuncunun karşısına Diablo serisi, Age of Mythology serisi, Heroes of Might & Magic serisi ve Elder Scrolls serisi çıkar.

12. Enformasyon

Enformasyonun Türkçe karşılığı, "bilişimdir". Sanat teorisinde enformasyon, yorumlanmış bilgi anlamına gelmektedir. Oya Gürdal, enformasyonun tam tanımını şöyle özetlemiştir: "Bilginin organize edilmiş ve anlam yüklü olması; kullanıcı tarafından daha önce bilinmiyor olması ve tüm bu nitelikleri taşıyan bilginin mutlaka iletimi eylemi." Bunun da sağlaması, "anlaşılabilir organize bilginin iletimi"dir.⁹³

Sanatsal bağlamda hiçbir enformasyon türü (belgesel vizyon, toplumcu gerçekçilik, yeni gerçekçilik) "sanat" değildir. Sanatın yaşanmışı değil, yaşanabilecek olan şeyi taklit etmesi gerekir. Bu, özünde başka bir gerçeklik varsayımdır.

Edebiyatta biyografi ve otobiyografi, sinemada biyografi ve belgesel, fotoğrafta belgesel ve fotojurnalizm salt enformasyon türleridir.

Enformasyon – Bilgisayar Oyunu İlişkisi

Kendi başına enformasyonun sanat olmadığı gibi, sanatın içinde bir alt birim olarak enformasyon mevcuttur. Bu bilgisayar oyunlarında herhangi bir şeyin antitezi değil, tamamlayıcı unsuru olarak kullanılmaktadır. Bilgisayar oyunu ve enformasyon kavramı arasındaki en temel ilişki, herhangi bir sanat disiplini arasındaki ilişkiyle aynıdır; en katharsistik sanat eserinde bile minimum düzeyde bir enformasyon bulunur, bulunmak zorundadır. Çünkü en fantastik sanat eserinde bile, hatta direkt olarak irreal bir boyutun üzerine kurulmuş bir eserde bile, belli ölçüde bir enformasyon bulunur. Ya da şöyle söylenmesi daha doğrudur: Var olan en ufak bir gerçekçilik kodu bile, içinde bir enformasyon barındırır. Daha önce bahsi geçen Sanitarium, tamamıyla hayallerin üzerine kurulmuş bir bilgisayar oyunudur. İrreal boyutu çok fazladır. Ancak bu noktada bile, *geçmişini tamamıyla anılarından silinmiş birinin yaşayacağı zorlukların ve trajedinin, hangi boyutta olacağı enformasyonu* mevcuttur. Veya bütünüyle irreal nitelikli bir platform oyunu olan Pandemonium'da (Crystal Dynamics, 1996) başkarakterlerden biri olan Nikki, önüne çıkan platform, oluşum ve tuzaklardan kaçarken oyuncunun karşısına esnetilmiş fizik kurallarıyla hareket ederken çıkar. Yerçekimi kuralları yoktur, Pandemonium'un yarattığı yerçekimi kuralları vardır. Fakat bu sefer de, *esnetilmiş fizik kuralları çerçevesinde birinin hareket kabiliyetinin nasıl olacağı enformasyonu* oyuncunun karşısına çıkar.

⁹³ Oya GÜRDAL, **Enformasyon: Terminolojik Yaklaşım**, Türk Kütüphaneciliği Dergisi, Cilt: 5, Sayı: 3, 1991.

Assassin's Creed II

Assassin's Creed II, birinci oyunda olduğu gibi katil soyundan gelen Desmond Miles'in bir *kalıtsal hafıza* projesi kapsamında alıkonulup Animus adlı cihaza bağlanarak, gizli bir sırı açığa çıkarmak amacıyla, atalarının anılarına ulaşma çabasını konu eder. Birinci oyunda Altaïr Ibn La-Ahad adlı katilin anılarının peşine düşülmesi konu edilirken, bu sefer Rönesans döneminde aynı soydan gelen Ezio Auditore de Firenze'nin, İtalya'da ailesinin bir komplo sonucu idam edilmesiyle başlayan macerayı ve gerçeği araması konu edilmektedir. Bilindiği üzere Tapınak Şövalyeleri, Kudüs'te güçlendikten sonra dönemin Papası V. Clemens ve Fransa Kralı IV. Philippe tarafından yok edilmişlerdir. Oyun, geriye kalan tapınakçıların nasıl yeraltına indiğini, İtalya'da örgütlendiğini, Vatikan'a sızdığını ve dünyanın ilk suç örgütü haline geldiklerini açık bir şekilde göstermektedir. Ayrıca oyunda Leonardo da Vinci, Lorenzo de' Medici ve Niccolo Machiavelli de bulunmaktadır.

Call of Duty V: World at War

Commandos (Pyro Studios, 1998) ve serisi ile birlikte, bugüne kadar işlenmiş en iyi İkinci Dünya Savaşı betimlemelerinden biridir. 1942'den itibaren genel hikâye, Amerikan ve Rus askerlerinin gözünden işlenmiştir. Oyunda Makin Adası Baskını, Stalingrad Savaşı, Seelow Tepesi Muharebesi, Okinawa Muharebesi ve Reichstag'a giriş işlenmektedir.

Ayrıca enformasyon içeren oyunlar arasında; Panzer General, Panzer General II (Strategic Simulations Inc., 1994,1997), Panzer General III: Scorched Earth (Mattel, 2000), Imperialism (Frog City Software, 1997), Imperialism II: Age of Exploration (Frog City Software, 1999), Civilization, Civilization II (MicroProse, 1991, 1996), Sid Meier's Civilization III, Sid Meier's Civilization IV, Sid Meier's Civilization V (Fraxis Games, 2001, 2005, 2010) ve Total War serileri (The Creative Assembly, 2000, 2002, 2004, 2006, 2009, 2010) bulunmaktadır.

B. Yorum

Bugün içerisinde bilgisayar oyunlarının, tıpkı sinemanın yeni keşfedildiği dönemde yaşamış olduğu gibi, sanat olup olmadığı bilinçli çevrelerce tartışılmaktadır. Ve tıpkı sinemada olduğu gibi, yakın zamanda bu durum akademik çevrelerce kabul edilecek ve bilgisayar oyunlarının sanatın yeni evresi olduğu evrenselleşecektir. Sinema, diğer bütün sanat dallarını sentetize eder ve içinde barındırır. Canudo sinemanın bu eğilimini, "O, Alanın Ahengi (plastik sanatlar) ve Zamanın Ahenginin (müzik ve şiir) muhteşem uzlaşımı olacaktır" ifadesiyle betimlemiştir.⁹⁴ Bilgisayar oyunu, içine sinemayı da alacak şekilde geriye kalan birçok sanat dalını sentetize eder. İçine eklediği kavram; *interaktivitedir*. Bununla birlikte oyuncu tarafından "kontrol edilebilirlik" kavramı da işin içine girmiş olur. Bilgisayar oyununu diğer sanat dallarından

⁹⁴ R. CANUDO, *The Birth of a Sixth Art*. (Metnin İtalyanca orijinalinden İngilizce çevirisindeki kavramların denklikleri: *Rhythm of Space* ve *Rhythm of Time*'dir.)

farklı kılan bu özelliktir. İnteraktivite hiçbir surette bir şeyin sanat olma önkoşulu değildir. İlk olarak enteraktif edebiyat eserlerinde ortaya çıkan bu kavram, bilgisayar oyunlarının özsel yapısında kendini göstermektedir. Bu noktada interaktivite, bilgisayar oyunlarının sanatsal yapısını, *özdeşleşme psikolojisini* güçlendirdiği için *katharsistik* vizyon üzerinden güçlendirmektedir. Bununla birlikte interaktivite, bilgisayar oyunlarına “çok-boyutluluk” kavramını katmaktadır. Böylece sanat izleyicisi, bu yeni boyutla oyuncu konumuna ulaşmıştır; tiyatrodaki gibi sanat eserinin içerisinde onu temsil eden değil, fakat temsilin kendisini kontrol etmeyi ifade etmektedir.

Bilgisayar oyunları özünde “bir kendini uyuşturma”, “kendini tatmin etme” ve “zaman öldürme” aracı *değildir*. Başta genç kuşak olmak üzere bu, insanlar tarafından araç haline getirilmiş bir durum olmakla beraber, bir önyargıdır. Bu yüzden, Brett Martin’in yaptığı saptama bir surette doğrudur: “Oyunlar sanat dünyası tarafından kabul görülmemektedir çünkü halk hala oyunları çocuk oyuncuğu olarak görmektedir.”⁹⁵ Psikososyolojik bir saptama yapmak gerekirse, bugün itibarıyla çocukların bilgisayar oyunu ile tanışma yaşı git gide düşmektedir. Bunun sebebi teknolojinin gelişmesi, reklâm unsurları ve çok çeşitlilikle, psiko-teknolojik uyarımın artmasıdır. Nasıl on saat boyunca kitap okumak anormal bir durum ise, aynı şekilde on saat bilgisayar oyunu oynamak da anormaldir. Kişiyi ilgilendirmesi gereken, bilgisayar oyunlarının özünde yatan *sanatsal aktarım* olmalıdır. Bu bağlamda Martin devam eder: “Bilgisayar oyunları eğlendirme işlevine sahip olmadan yararlı olabilir. Bu gereksinim olmadan oyun sanat haline dönüşür. O hala eğlendirebilir, ancak eğlence ana işlev olmaz.”⁹⁶ Diğer taraftan bilgisayar oyunlarının yapılış amacı hiçbir surette sanatsal bir nedene dayanmaz, onun asal amacı ticaridir ve dolaylı olarak bilgisayar oyunu dilyetisine katkı sağlamaktır. Ancak bilgisayar oyunları son on beş yıllık periyotta, oyun yapımcılarının amacı bu olmasa da kaçınılmaz biçimde önce sanatsal vizyon sahibi, sonra da sanatı temsil eden başlıca devasa bir araç haline geçmiştir. Son beş yıldır bu durumun farkında olan oyun yapım firmaları (Ubisoft, Crytek, Bethesda Software, Infinity Ward, IO Interactive vb.) günden güne kendini hızlıca geliştiren ve sanatsal nitelikli olan oyunlar ortaya koymuşlardır.

Nasıl her insanın okuması gereken kitaplar, izlemesi gereken sinema filmleri ve tiyatro oyunları, görmesi gereken resim ve fotoğraflar, dinlemesi gereken müzikler ve bilmesi gereken evrensel kültür mirasına ait bilgiler varsa, aynı şekilde oynaması gereken bilgisayar oyunları da vardır. Konu her ne olursa olsun, bu görsel sanatlardaki evrimde gelinen son noktadır. David Myers, bilgisayar oyunu oynamayı kitap okumaya benzeterek, ikisini de “fenomenal tecrübe olarak form değiştiren, önceden belirlenmiş kurallar bütünü” olarak tanımlamıştır.⁹⁷ Hanna Sommerseth ise bilgisayar oyunu kuramı bağlamında,

⁹⁵ Brett MARTIN, **Should Video Games Be Viewed As Art?**, Videogames and Art, Intellect Books: The University of Chicago Pres, Amerika, 2007.

⁹⁶ A.g.e.

⁹⁷ David MYERS, **The Video Game Aesthetic, Play as Form**, The Video Game Theory Reader 2, Taylor & Francis, Amerika, 2008.

bilgisayar oyunu medyumunu estetiğin yeni kavramlarını keşfetmek için eşsiz olarak yerleştirilmiş kavramsal bir araç olarak görmektedir.⁹⁸

Her sanatsal alanda olduğu gibi bilgisayar oyunlarında da vasat, iyi ve başyapıtlar mevcuttur. Bu noktada bütün bilgisayar oyunlarının oynanılması önerilmemekte, fakat iyi ve en iyi bilgisayar oyunlarının oynanılmasının önemi ifade edilmektedir. Bu metindeki seçkiler bu başyapıtlara örnek teşkil etmekle birlikte, bilgisayar oyunu tarihinde her biri farklı alanda revizyoncu ve devrimci niteliğe sahip oyunlardan derlenmiştir. Adams'ın da belirttiği gibi, "Sinema bir sanat biçimidir, ancak bu bütün filmlerin sanat olduğu anlamına gelmez."⁹⁹ Aynı önerme, bilgisayar oyunları için de geçerlidir. Adams bir diğer paragrafında devam eder:

*"Bilgisayar oyunları estetiğe ihtiyaç duyar, ya da belli bir kısmı. Filmler yalnızca tek yönlü değil, çok yönlü bir estetikle değerlendirilirler. Onlar sinematografi, yayına hazırlanmaları, oyunculuk kalitesi, hikâyenin kalitesi ve bunlar gibi diğer şeylere göre değerlendirilirler. Filmlerde olduğu gibi, bilgisayar oyunlarını oluşturan unsurların sanatsal liyakatini değerlendirecek bir yol olmalıdır."*¹⁰⁰

Bunlara ilave olarak "bilgisayar oyunu" kavramını sinemada işlemiş filmlerden Lawnmower Man ve Gamer dikkat çekmektedir. Kısaca bu iki filmin teori/önergelerini irdelemek gerekirse, Lawnmower Man'de (Brett Leonard, 1992) yapay gerçekliğe bağlanıp oyun oynayarak, zekâ seviyesi oldukça düşük birinin (Jobe Smith) bile zamanla zekâsını geliştirebileceği önermesi mevcuttur. Bu psiko-teknolojik etkidir. Filmin hikâyesinde bu durum ileri safhada geri döndürülemez bir tanrılaşmaya varmaktadır. Bu senaryo açısından olay örgüsünü desteklemek için gerekli bir stratejidir. Gamer'da (Mark Neveldine ve Brian Taylor, 2009) ise bilgisayar oyunu olgusunun yakın gelecekte nasıl *devasa bir sektör haline geleceği*, bunun da toplumu zorunlu ve faal biçimde içine alarak gerçekleşeceği teorisi mevcuttur. Bu da sosyo-teknolojik etkidir. Hikâyeye göre, bilgisayar oyunu sektörünü yöneten Ken Castle, nanoteknolojiyi kullanarak tüm insanlık üzerinde kontrol sağlamaya çalışmaktadır.

C. Eleştiri

Bilgisayar oyunları yalnızca genç kuşak için yaratılmış bir "zaman geçirme" aracı değildir. Bir araştırmacının, konuya yalnızca sosyolojik açıdan yaklaşıp, toplumun bilgisayar oyununa karşı genel eğilimini inceleyerek karar vermesi yetmez, onun aynı zamanda bilgisayar oyunu da oynamış olması gerekir. Gençlerin daha çok bilgisayar oyunu oynadığı doğrudur, çünkü imgeleri daha yaşam zorluğu tarafından sabote edilmemiştir. Bununla birlikte özellikle Türkiye'de olmak üzere bilgisayar oyunları başlıca bölüm olarak akademilerde yer bulmakta zorlanmaktadır. Miroslaw Filiciak'ın da iddia ettiği gibi, geçtiğimiz

⁹⁸ Hanna SOMMERSETH, **Exploring Game Aesthetics**, Authors & Digital Games Research Association, 2009.

⁹⁹ E. ADAMS, **Will Computer Games Ever Be A Legitimate Art Form?**.

¹⁰⁰ A.g.e.

yıllardan itibaren medyada akademik olarak en reddedilen biçimlerden biri bilgisayar oyunlarıdır.¹⁰¹

Ludwig Wittgenstein estetik derslerinde, estetik bir nesneyi yorumlamadan önce, onu yorumlamaya yarayacak gerekli bilgiye sahip olunması gerektiğinden bahseder, bunun sağlamlasını da şu cümleyle yapar: “İngiliz şiirini beğenmek için önce İngilizce bilmek gerekir.”¹⁰² Tıpkı bu önermenin aktardığı gibi, bu metindeki seçkilerin doğru yorumlanabilmesi ve en önemlisi olan metnin önermesinin *anlaşılabilmesi* için -felsefi temelden ve sanatsal donanımdan önce- belli oranda bilgisayar oyunu oynamış olmak, yani *bilgisayar oyunu kültürü sahibi olmak* gerekmektedir.

Sonuç

Belirtilmiş olan on iki temel kavram ve onların bilgisayar oyunları ile bağıntıları, bilgisayar oyunlarının *sanatsal* olduğu yönünde önemli bir delil teşkil etmektedir. Alıntı yapılmış olan düşünürlerin oluşturdukları sanat felsefesi teorilerindeki seçkiler de sanatsal olanın bir sonraki evresi olan, başlıca *sanat olma* durumunu desteklemektedir. *Sanatın yeni evresi olarak* bilgisayar oyunlarına nitelik kazandıran bağlam ise, içerik ile bölünmemiş olmalarıdır. Birinci bölümde belirlendiği gibi bilgisayar oyunları hiçbir surette deneysel bir vizyona sahip değildir ve hikâyenin ufak bir bölümünü oluşturan ironi, eleştiri ve sorgulamanın dışında, bu özneliliklerin önermeyi aşarak, -kavramsal ve çağdaş sanatta olduğu gibi- kendi bağımsızlıklarını ilan edip bütünü kendisini oluşturduğu içi boş içerik gösterilerine dönüşmezler. Bunun sebebi bilgisayar oyunlarının kendi evriminin ikinci aşaması olan, gelişme evresinde olmasıdır. Bu evre, bilgisayar oyunlarının 1998’de başlayan *altın çağıdır*. Bunun açılımı; *imgenin tükenmemiş* olması, sürekli bir yenilenme ve revizyon devinimi içerisinde olmasıdır. Bununla birlikte -toplamı sıfır olan oyunlar dışında- bütün bilgisayar oyunları klasik kompozisyon kurallarına dâhildir ve genel olarak *biçimsel estetik* üzerine kurulmuştur.

Genel olarak sanatsal tanımlamalara bakıldığında, araştırmacının karşısına klasisist sanat bağlamında *temsil* (representation), sentimentalist sanat bağlamında *dışavurum* (expression) ve edebi sanat anlayışına göre bir yaklaşımla *anlatı* (narrative) kavramları çıkar. Bilgisayar oyunları bu üç kavrama, özsel anlamlarına en uygun olacak şekilde bütünüyle uymaktadır. Onlar fenomenolojik olarak işledikleri konuya göre sürekli bir kavramı ya da kavram algoritmalarını temsil ederler. Önceki pasajlarda belirlendiği gibi bunların bazıları genel olarak “hayatta kalmak” ve “kahramanlık” kavramlarıdır. Bununla birlikte sahip olduğu karma yapısıyla bilgisayar oyunları sürekli olarak makro ve mikro boyutta sanatsal bazı kavram ve stillerin dışavurumudurlar. Bunlara örnek olarak dijital animasyon, grafik tasarım, konsept sanat ve müzik besteleri verilebilir. Tıpkı sinemada olduğu gibi, bilgisayar oyunlarındaki anlatım dili de daha genel olarak dışavuruma örnektir. Hikâyedeki kompozisyon ve olay örgüsü de anlatının

¹⁰¹ Mirosław FILIACK, *Hyperidentities within MMORPGs: an analysis of social interaction in MMORPGs and their effects on their players*, The Video Game Theory Reader, Taylor & Francis, İngiltere, 2003.

¹⁰² Ludwig WITTGENSTEIN, *Estetik, Ruhbilim, Dinsel İnanç Üzerine Dersler ve Söyleşiler*, Çev: Baki Güçlü, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 1997.

büyük birer parçalarıdır. Grant Tavinor, bilgisayar oyunlarının kavramsal olarak sanatla bağlantısını yalınlaştırarak ifade etmiştir: “Bütün başlıca sanat tanımlarına göre, birçok modern bilgisayar oyunu sanattır.”¹⁰³

Bilgisayar oyunlarının sanat olduğu yönündeki *mantıksal çıkarım* ise şu şekilde ele alınabilir: Eğer *özel olarak* fütürist olan her hangi bir nesne; Anton Guilo Bragaglia'nın fotoğrafları, Giacomo Balla'nın resimleri ve bütün ütopycı filmler sanat ise, fütürist vizyon sahibi bilgisayar oyunları da sanat *olmalıdır*. Eğer maniyerist nesnelere; El Greco ve Tintoretto'nun resimleri sanat ise, yine maniyerist vizyon sahibi bilgisayar oyunları da sanat *olmalıdır*. Eğer fantastik nesnelere; Poe, Lovecraft ve Tolkien'in romanları ve bugüne kadar ortaya konmuş birçok gerçeküstücü eser sanat ise, yine aynı mantıkla doğüstü, fantastik ve gerçeküstücü bilgisayar oyunları da sanat *olmalıdır*. Bu teori, belirlenmiş olan tüm sanatsal kavramlar için geçerlidir. Her hangi bir sanat nesnesi neden “sanat” ise, bilgisayar oyunu da o nedenden ötürü sanattır; çünkü zaten bir önceki etmeni de içinde barındırır. Bu tüm sanat geçmişini temsil eden, kendinden amaçlı kompozit bir *sentezdir*. Mark Wolf ve Bernard Perron, bilgisayar oyunu kuramındaki bu niteliği şu şekilde tanımlamışlardır: “Bir multidisipliner araştırma alanı olarak bilgisayar oyunu teorisi, doğası gereği geniş bir alana yayılmış yaklaşımların bir sentezi olmak durumundadır, ancak aynı zamanda bilgisayar oyunlarının eşsiz yönlerine de odaklanır.”¹⁰⁴ Smuts'ın ise mantıksal çıkarımı açıktır: “Birçok oyun tasarısının birincil hedefi estetik deneyimleri artırmak olduğundan beri, oyunları başlıca sanat yapıtları olarak değerlendirmek için iyi sebeplerimiz var görünmektedir.”¹⁰⁵

Bununla birlikte bir bilgisayar oyunu birçok kavramı eklektik biçimde kendinde toplar ve yeni bir şey yaratır; onu oluşturan altyapılar ve üstyapılar mevcuttur. Bu yüzden araştırmacı, yalnızca bir sınıflandırma yapmak zorunda olduğu zaman onu temsil ettiği akımın veya kavramın baskınlığına göre isimlendirme yapabilir. Önemli olan oyunun sanat ve felsefe tarihinden hangi kavramları alıntılıdığı ve onları hangi baskınlıkla kullandığıdır. Eğer bir kavramın baskınlığı yüksek ise, bilgisayar oyunu bu kavramı temsil ediyor demektir. Örnek olarak dönemi itibariyle “fantezi” bir tür veya stil olmamasına rağmen, Hieronymus Bosch'un cehennem tasvirleri *fantastik* olarak sınıflandırılabilir.

Buna ek olarak; oyuncu bilgisayar oyunu oynarken gelişen durumlara *duygusal tepkime* vermektedir. Aki Järvinen, oyuncunun durumu analiz etme ve ne yapacağı hakkında karar verme aşamasının, oyun oynamak için bir evre olan *duygusal süreci* içerdiğinden bahsetmiştir.¹⁰⁶ Tavinor ise bilgisayar oyunlarının artık özel olarak oyuncunun duygusal potansiyelini harekete geçirmek için zengin duygusal deneyimleri olanaklı kılan, imgesel ve anlamaya dayalı bir şekilde tasarlandığını iddia etmiştir.¹⁰⁷ Adams bunu “bir duygunun dile dayalı

¹⁰³ G. TAVINOR, *The Art of Videogames*.

¹⁰⁴ Mark WOLF ve Bernard PERRON, *Introduction*, Video Game Theory Reader, Taylor & Francis, İngiltere, 2003.

¹⁰⁵ A. SMUTS, *Are Video Games Art?*

¹⁰⁶ Aki JÄRVINEN, *Understanding Video Games as Emotional Experiences*, The Video Game Theory Reader 2, Taylor & Francis, Amerika, 2008.

¹⁰⁷ G. TAVINOR, *The Art of Videogames*.

olmayan dışavurumu” olarak isimlendirmektedir.¹⁰⁸ Bu da bilgisayar oyunlarının katharsistik nitelikli olduğunun destekçisidir.

Belirtilen etmenlerden daha önce gelecek şekilde, bilgisayar oyunlarının sanat olma iddiasının en büyük destekçisi, onun yeni bir sinematografi modeli olması niteliğidir. Sinema kendinden önceki sanatları aynı etmen üzerinde kombine eder ve çıkış noktası *hareket* olan bir sentezi ortaya koyar. Bilgisayar oyunları ise bu sentezi kopyalar ve içine izleyici/oyuncu tarafından kontrol edilebilirlik olgusu, yani *interaktiviteyi koyar*.

Bilgisayar oyunları yalnızca sanatın yeni evresi değil, aynı zamanda *sinematografik evrimin* de bir sonraki basamağıdır. Belirtilmiş ve saptanmış olan tüm etmenlerden hareketle, bilgisayar oyunlarının sanatın yeni evresi olarak kendini ortaya koyduğu, herhangi bir göreceye yer bırakmayacak şekilde, yani tümellik dâhilinde kendini ispatlamaktadır.

¹⁰⁸ E. ADAMS, *Will Computer Games Ever Be A Legitimate Art Form?*.

KAYNAKÇA

- ADAMS, E. (2007). Will Computer Games Ever Be A Legitimate Art Form? [Makale] *Videogames and Art*. (1. Baskı). Editör: Andy Clarke ve Grethe Mitchell. Amerika: Intellect Books: The University of Chicago Press.
- AKARSU, B. (1988). *Felsefe Terimleri Sözlüğü* (4. Baskı). İstanbul: İnkılap Yayınevi.
- AKAY, A. (2010). *Postmodernizmin ABC'si* (1. Baskı). İstanbul: Say Yayınları.
- ARISTOTELES (2007). *Poetika* (2. Baskı). (S. Rifat, Çev.). İstanbul: Can Sanat Yayınları.
- ARNHEIM, R. (2010). *Sanat Olarak Sinema* (2. Baskı). (R. Ünal Tamdoğan, Çev.). İstanbul: Hil Yayın.
- BATES, B. (2004). *Game Design* (1. Baskı). Amerika: Thomson Course Technology.
- BAUDRILLARD, J. (2010). *Sanat Komplosu, Yeni Sanat Düzeni ve Çağdaş Estetik 1* (1. Baskı). (E. Gen ve I. Ergüden, Çev.). İstanbul: İletişim Yayınları.
- BERGİL, M. S. (1993). *Altın Oran* (2. Baskı). İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları.
- CANUDO, R. (1988). The Birth of A Sixth Art. [Deneme] *French Film Theory and Criticism: A History/Anthology 1907-1939*. (1. Baskı). Editör: Richard Abel. New Jersey: Princeton University Press. (Orijinal Çalışma Basım Tarihi, 1911).
- CEVİZCI, A. (1999). *Paradigma Felsefe Sözlüğü* (3. Baskı). İstanbul: Paradigma Yayınları.
- COŞKUN, E. (2009). *Dünya Sinemasında Akımlar* (1. Baskı). Ankara: Phoenix Yayınevi.
- CÖMERT, B. (2008). *Estetik* (1. Baskı). Ankara: De Ki Basım Yayım.
- CÖMERT, B. (2008). *Mitoloji ve İkonografi* (2. Baskı). Ankara: De Ki Basım Yayım.
- CRAWFORD, C. (1984). *The Art of Computer Game Design* (1. Baskı). Amerika: McGraw-Hill/Osborne Media.
- DANTO, A. C. (2010). *Sanatın Sonundan Sonra* (1. Baskı). (Z. Demirsü, Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları. (Orijinal Çalışma Basım Tarihi 1997.).
- DEMİRALP, D. (2008). Sanatını Çağının Felsefesi Işığında Biçimlendiren Bir Heykeltraş: Antik Yunanlı Polykleitos. [Makale] *Sanat ve Tasarım Dergisi*, Sayı: 2.
- EREN, I. (2006). *Sanat ve Bilgi İlişkisi, A. Schopenhauer ve M. Heidegger'in Sanat Görüşleri* (1. Baskı). Bursa: Asa Kitabevi.
- ERTEKİN, A. (2007). Fantastik Yazın Nedir?. [Makale] *Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Cilt: 9, Sayı: 1.
- FILIACK, M. (2003). Hyperidentities within MMORPGs: An Analysis of Social Interaction in MMORPGs and Their Effects on Their Players [Makale] *Video Game Theory Reader*. (1. Baskı). Editör: Mark J. P. Wolf ve Bernard Perron. İngiltere: Taylor and Francis.
- GÜRDAL, O. (1991). Enformasyon: Terminolojik Yaklaşım. [Makale] *Türk Kütüphaneciliği Dergisi*, Cilt: 5, Sayı: 3.

- HANÇERLIOĞLU, O. (1977). *Düşünce Tarihi* (3. Baskı). İstanbul: Remzi Kitabevi.
- HANÇERLIOĞLU, O. (1989). *Felsefe Sözlüğü* (7. Baskı). İstanbul: Remzi Kitabevi.
- HEGEL, G. W. F. (1994). *Estetik, Güzel Sanat Üzerine Dersler, Cilt 1* (1. Baskı). (T. Altuğ ve H. Hünler, Çev.). İstanbul: Payel Yayınevi. (Orijinal Çalışma Basım Tarihi 1975.).
- HÜNLER, H. (1998). *Estetik'in Kısa Tarihi* (1. Baskı). İstanbul: Paradigma Yayınları.
- JÄRVINEN, A. (2008). Understanding Video Games as Emotional Experiences. [Deneme] *The Video Game Theory Reader 2*. (2. Baskı). Editör: Bernard Perron ve Mark J.P. Wolf. Amerika: Taylor & Francis.
- KULA, O. B. (2008). *Kant Estetiği ve Yazın Kuramı* (1. Baskı). İstanbul: Doruk Yayıncılık.
- KUSPIT, D. (2006). *Sanatın Sonu* (2. Baskı). (Y. Tezgiden, Çev.). İstanbul: Metis Yayınları. (Orijinal Çalışma Basım Tarihi 2004).
- KÜÇÜKALP, K. (2003). *Nietzsche & Postmodernizm* (1. Baskı). İstanbul: Paradigma Yayınları.
- LITTLE, S. (2008). ...İZMLER, *Sanatı Anlamak* (2. Baskı). (D. N. Özer, Çev.). İstanbul: YEM Yayın. (Orijinal Çalışma Basım Tarihi 2004.).
- MARTIN, B. (2007). Should Video Games Be Viewed As Art? *Videogames and Art*. [Deneme] (1. Baskı). Editör: Andy Clarke ve Grethe Mitchell. Amerika: Intellect Books: The University of Chicago Press.
- MCGANN, N. (2003). Watching Games and Playing Movies: The Influence of Cinema On Computer Games. [Tez] *Dublin Institute of Technology*.
- MORE, T. (2008). *Utopia* (8. Baskı) (S. Eyüboğlu, V. Günyol ve M. Urgan, Çev.). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları. (Orijinal Çalışma Yayın Tarihi 1516.).
- MUTSAN DÖNMEZ, B. (2003). Psiko-Etik Bir Fenomen Olan Katharsisin Müzikteki Görünümü. [Tez] *İzmir Dokuz Eylül Üniversitesi, Güzel Sanatlar Fakültesi, Müzik Bilimleri Bölümü*.
- MYERS, D. (2008). The Video Game Aesthetic, Play as Form. [Makale] *The Video Game Theory Reader 2*. (2. Baskı). Editör: Bernard Perron ve Mark J.P. Wolf. Amerika: Taylor & Francis.
- OLUK, A. (2008). *Klasik Anlatı Sineması* (1. Baskı). İstanbul: Hayalet Yayınları.
- ÖZON, N. (2000). *Sinema, Televizyon, Video, Bilgisayarlı Sinema Sözlüğü* (1. Baskı). İstanbul: Kabalıcı Yayınevi.
- PANOFSKY, E. (1995). *İkonografi ve İkonoloji, Renaissance Sanatının İncelenmesine Giriş* (1. Baskı). (E. Akyürek, Çev.). İstanbul: Afa Yayınları.
- REHAK, B. (2003). Playing At Being. [Deneme] *Video Game Theory Reader*. (1. Baskı). Editör: Mark J. P. Wolf ve Bernard Perron. İngiltere: Taylor and Francis.
- RIOT-SARCEY, M., Bouchet, T., Picon, A. (2003). *Ütopya Sözlüğü* (1. Baskı). (T. Ilgaz, Çev.). İstanbul: Sel Yayıncılık. (Orijinal Çalışma Basım Tarihi 2002.).
- SENA, C. (1972). *Estetik* (1. Baskı). İstanbul: Remzi Kitabevi.

- SMUTS, A. (2005). Are Video Games Art? [Makale] *Contemporary Aesthetics Internet Sitesi*, (<http://www.contempaesthetics.org/>)
- SOMMERSETH, H. (2009). Exploring Game Aesthetics. [Makale] *Authors & Digital Games Research Association*.
- TANSUĞ, S. (2006). *Resim Sanatının Tarihi* (6. Baskı). İstanbul: Remzi Kitabevi.
- TAVINOR, G. (2009). *The Art of Videogames* (1. Baskı). İngiltere: Wiley-Blackwell Publishing.
- TOLSTOY, L. (1996). *Sanat Nedir?* (1. Baskı). (B. Dural, Çev.). İstanbul: Şule Yayınları.
- TOWNSEND, D. (2002). *Estetiğe Giriş* (1. Baskı). (S. Büyükdüvenci, Çev.). Ankara: İmge Kitabevi. (Orijinal Çalışma Basım Tarihi 1997.).
- TURANI, A. (2007). *Sanat Terimleri Sözlüğü* (12. Baskı). İstanbul: Remzi Kitabevi.
- UZZANI, G. (2009). *Visual Encyclopedia of Art, Surrealism* (1. Baskı). Çin: SCALA Group.
- ÜNAL, Y. (2000). Postmodern Vaziyet, Yitirilmiş Paradigma; Eleştirinin Sefaleti. [Makale] *Sinemasal Dergisi*, Sayı: 5.
- WILDE, O. (2008). *Sanatçı: Eleştirmen, Yalancı, Katil* (1. Baskı). (E. Soğancılar, K. Genç, F. Özgüven ve T. Armaner, Çev.). İstanbul: İletişim Yayınları.
- WITTGENSTEIN, L. (1997). *Estetik, Ruhbilim, Dinsel İnanç Üzerine Dersler ve Söyleşiler* (1. Baskı). (B. Güçlü, Çev.). Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.
- WOLF, M. ve Perron, B. (2003). Introduction. [Deneme] *Video Game Theory Reader*. (1. Baskı). Editör: Mark J. P. Wolf ve Bernard Perron. İngiltere: Taylor and Francis.
- YILMAZ, M. (2009). *Sanatın Felsefesi Felsefenin Sanatı* (2. Baskı). Ankara: Ütopya Yayınevi.
- ZISS, A. (1984). *Estetik* (1. Baskı). (Y. Şahan, Çev.). İstanbul: De Yayınevi. (Orijinal Çalışma Basım Tarihi 1977.).

İnternet Kaynakları

<http://www.contempaesthetics.org/>

<http://www.ign.com/>

<http://www.imdb.com/>

SOKRATİK DİYALOGLARDA MİT VE İŞLEVLERİ

Demet EVRENOSOĞLU*

ÖZET

Çoğunlukla soru-cevap diyalektiği formunda ilerleyen Sokratik diyaloglarda mitik anlatım formuna geçiş, soru-cevap formunun kesintiye uğradığı ve mantıksal çözümlemenin bir kenara bırakıldığı anları temsil eder. Yunan felsefesinin oluşumunu “logos”tan “mythos”a geçiş olarak tanımlayan modern bakış, “logos”u bilgi ve rasyonel olanla ilişkilendirirken, “mythos”u felsefe-öncesi dönemin irrasyonel temsili olarak kurgular. “Logos” ve “mythos”u zıt kavramlar olarak ele alan anlayışa karşı bu yazının amacı, mitin Sokratik diyaloglardaki rolüne ışık tutmaktır. Bu çalışmada “logos” ve “mythos” arasındaki ilişki dinamik bir ilişki olarak yorumlanıyor, bu ilişkinin farklı boyutları inceleniyor ve felsefenin imkanları açısından önemi tartışılıyor. Bu tartışma ışığında, mitin aslı rolünü kavrayabilmek için diyalogların kendilerini eğitimsel edim olarak yorumlamamız ve diyalogun katılımcılar üzerinde yaratması beklenen dönüştürücü etkiyi göz önünde bulundurmanız gerektiğini iddia ediyorum.

Anahtar Sözcükler: Mit, Logos, paideia, Sokratik diyalog, Platon.

(An Analysis of Myth in Socratic Dialogues)

ABSTRACT

In Socratic dialogues, the dialogical form is usually regarded as the appropriate way to pursue the discussion. At certain points of the dialogue, myths are introduced as the only permitted discontinuity in the question-and-answer form and they represent the moments in which logical analysis and argumentation are set aside by the interlocutors. According to modern contention, Greek philosophy emerged in the transition from “mythos” to “logos” and its defenders interpret their relationship in terms of a binary opposition. The transition from “mythos” to “logos” is conceived as the transition from an irrational pre-philosophical imagination towards knowledge that is marked by rationality. Against the modern contention, this paper aims to shed light upon the substantial philosophical role of myth in Socratic dialogues. I explore the different dimensions of the dynamic relationship between mythical explanation and dialectic and discuss the possibilities their interpenetration provides for philosophy. I argue that in order to appreciate the substantial role of myth, it is fundamental to highlight the performative as well as the argumentative aspect of Socratic dialogues. This involves regarding them as demonstrations of paideia and taking into account the intended impact of the dialogues on the interlocutors — an impact which concerns a radical shift in one’s way of life.

Keywords: Myth, logos, paideia, Socratic dialogue, Plato.

* Boğaziçi Üniversitesi Felsefe Bölümü doktora öğrencisi

Sokratik diyaloglar çoğunlukla “bilgi nedir?”, “güzel nedir?”, “adalet nedir?” gibi, bir şeyin gerçek doğasını, özünü ortaya koymayı amaçlayan bir soru yapısından hareket eder. Verilen cevaplar karşılığında sürekli yeniden üretilen sorular ile sorgulanmadan doğru olduğu kabullenilmiş varsayımların, çelişkilerin, tutarsızlıkların ortaya çıkarılması amaçlanır. Sokrates’in ebelikle özdeşleştirdiği bu hakikati araştırma yönteminde, sorulara verilen yanıtlardan çok soruların nasıl sorulduğu, nasıl bir yöntemle yanıt arandığı, diyaloga katılanların tutumları ve ne gibi motivasyonlarla tartışmayı sürdürdükleri ön plandadır. Bu soru-cevap diyalektiğinin izin verdiği tek kesinti mitlere başvurulduğu anlardır. Mit, bir diyalogda o ana kadar süregelen diyalektik usamlamanın kesintiye uğradığı, tartışmanın farklı bir düzleme taşındığı, uslamsal çözümlemenin bir kenara bırakıldığı anlara işaret eder.

Modern bakış açısı, Yunan felsefesinin ve bilimin oluşumunu *mythos*’tan *logos*’a geçiş süreci olarak yorumlar. Bu anlayışa göre, *logos* ve *mythos* birbirlerini dışlayan zıt kavramlardır; *logos* bilgi ve mantıksal çözümleme ile ilişkiliyken, *mythos* irrasyonel olanı ve olağandışı olanın temsilidir.¹ *Logos* ve *mythos*’ u ayrışık biçimde betimleyen anlayışa karşı bu yazı, mitin Sokratik diyaloglardaki felsefi rolüne ve statüsüne ışık tutmayı amaçlıyor. Mit ile diyalektik arasındaki geçişkenliği ve mit ile diyalektiğin birbirlerini tamamlayıcı rollerini inceleyerek, bu iki form arasındaki dinamik ilişkiyi ortaya koymaya çalışıyorum. Bu incelemenin ışığında, diyaloglarda mitin asli rolünü kavrayabilmek için felsefi yaşam ve eğitim (*paideia*) arasındaki ilişkiyi göz önünde bulundurarak diyalogların performatif niteliğini vurgulamak ve diyalogları birer eğitim edimi olarak yorumlamak gerektiği iddia ediliyor. Diyaloglarda değişik karakter özelliklerine sahip farklı katılımcılar ele alınan konu hakkında farklı tutum ve farklı motivasyonlara sahiptir; bu anlamda diyaloglar tartışmanın çıkmazlarına, sürekli yenilenen düşümlere, iddialarının içerdiği çelişkilere karşı tepkilerin sahnesidir. Kimi “tartışmayı kazanma” peşindedir, kimi için itici güç hayrettir (*thauma*), kimi şaşkın, kimisi kızgındır. İşte mitik anlatımın rolü ancak bu anların ışığında ve diyalogun katılımcılar üzerinde yaratması beklenen dönüştürücü etki göz önünde bulundurularak takdir edilebilir.

Her ne kadar mit pek çok diyalogun temel ögesini oluştursa da, eğitimin merkezi bir soru olarak araştırıldığı *Protagoras*, *Gorgias* ve *Devlet* aynı zamanda mitik anlatımın farklı düzeylerde sergilendiği, diyalektik ile mit arasındaki geçişkenliğin göz önüne serildiği ve bu farkın giderek daha da bulanıklaştığı,

¹ John Anton, “Three Faces of Truth”, *Greek Philosophy and Epistemology*, Vol I, ed. K Boudouris. Athens: Ionia Publications, 2001, pp.11-28. Mit ve bilim arasındaki ilişkinin moderniteyi karakterize eden bir soru haline gelişi ile ilgili detaylı bir tartışma için bkz. L. Couloumbaritsis, *Mythe et Philosophie chez Parmenide*. Bruxelles: Ousia, 1986. Antik Yunan düşüncesinde rasyonalite ile ilgili Michael Frede, Gisela Striker, (eds.), *Rationality in Greek Thought*. Oxford: Oxford University Press, 1996.

dramatik yapısı güçlü diyaloglardır. Tartışmamızı sınırlandırabilmek için, mitin farklı işlevleri ve eğitim ile ilişkisi bu diyaloglar ışığında temellendirilecektir.

Protagoras'ta Mit

Protagoras doğrudan aktarılan bir diyalog değildir; diyalog bir gün önce gerçekleşen bir buluşmanın Sokrates tarafından aktarılmasına dayanır. Sokrates'in dilinden aktarılan diyalog, ortam ve karakterlerin detaylandırıldığı güçlü bir dramatik yapıya sahiptir. Toplumun farklı kesimlerinden, farklı özelliklere sahip, kimi zaman çatışan karakterleri bir araya getiren diyalogun başlarında Protagoras'un anlattığı mit, daha sonra ele alınan konular için bir zemin oluşturmaktadır.

Adaletin insanlığın en temel ilkesi olduğu iddiasının yanısıra, insanın adil olma kapasitesinin eğitimin gerekli koşulu olduğu iddiası da yine mit aracılığıyla ortaya atılır. Sokrates'in erdemini öğretilen olup olmadığı sorusuna karşılık, Sofist Protagoras erdemini öğretilen olduğunu iddia eder ve ekler: “[...] bunu ihtiyarların gençlere aktardığı bir masal şeklinde mi söyleyeyim, yoksa mantığa dayanan bir açıklama ile mi anlatayım?” (320c) ² Mitik anlatım formu ve uslamlama arasında yapılacak tercih, Sokratik diyaloglarda sık rastlanan bir sorudur. Örneğin *Devlet*'te Sokrates en yüksek form olan İyi Formu'nu gerekçelendirmesi istendiğinde, “kendini aptal yerine koymamak” için mantıksal bir çıkarımdan yola çıkmak yerine bir mit anlatmayı tercih ettiğini ifade eder. Benzer biçimde, Protagoras da bu durumda mitin daha uygun olduğu kararını verir. Bu karar, Protagoras'ın tecrübesi ve saygınlığı göz önünde bulundurularak diğer konuşmacılar tarafından onaylanır. Diğer bir deyişle, mitik anlatım tercihi konusundaki fikir birliği Protagoras'a duyulan saygının bir ifadesidir.

Mitin felsefi rolünü kavramak için anlatılan hikayenin içeriğine bakmak gerekiyor. Protagoras insanların ve toplumların oluşum sürecine ve kökenine dair bir hikaye anlatır. Bu süreçte, Prometheus ve Epimetheus güçlerin ve kapasitelerin dağıtılması görevini üstlenmiştir. İnsana özgü bu güç ve kapasitelerin yokluğu, insan ırkının çirliçiplak, yersiz yurtsuz ve savunmasız olması anlamına gelecektir. Prometheus ilk olarak hayatta kalmalarını sağlamak için insanları barınma, beslenme gibi temel ihtiyaçlarını giderecekleri pratik bilgilerle donatır. Bu dağılım insanlar arasında çeşitliliği ve eşitsizliği yaratır — kimi marangozluğu tercih ederken, kimi tıp ile ilgilenecektir. Öte yandan bu aşama toplumsal bir hayattan ve iyi hayatın gereklerinden uzaktır; insanlar kendilerini yırtıcı hayvanlar tarafından yok edilmekten kurtaracak politik bilgiye henüz sahip değildir. İşte mitin ikinci

² Platon. *Protagoras*, (Çev:Nurettin Şazi Kösemihal), İstanbul: Sosyal Yayınları, 2001. *Protagoras* diyalogundan yapılan tüm alıntılar bu kitaptandır.

aşaması burada devreye girer. Hermes'in adalet ve hürmetin insanlar arasında nasıl bölüştürülmesi gerektiği sorusuna karşılık, Zeus'un cevabı nettir: Herkes adaletten pay almalıdır; bir devletin devlet olabilmesi bu koşula bağlıdır. Mit, tüm insanların bir erdem olarak adaletten pay alması gerektiğine dair evrensel görüşün ispatı (*apodeixis*) olarak öne sürülür. Bunun aksini iddia etmek insanlığı kategorik olarak reddetmek anlamına gelecektir: "Kendilerini doğru olarak tanıtmayanlara da deli denir; çünkü herkesin ya doğrulukla bir parçacık olsun payı olmalı veya insanlıkla ilgisi kesilmelidir" (323b). Peki, bir mit ne anlamda bir ispat oluşturabilir? İnsanlığın kökenine dair bir mit nasıl bir ispat olarak nitelendirilebilir? Her ne kadar "ispat", kökensel olarak *apodeixis* ile ilişkiliyse de, bugün gündelik kullanımı büyük ölçüde şekillendirmiş olan sembolik matematik anlamı, Antik Yunan kökenine yabancılaşmış ve hatta onun tam tersi bir ifade olarak dolaşıma girmiştir. *Apodeixis* ortaya koyma, açığa çıkarma, bir şeyi açıklığını görünür kılacak biçimde aydınlatma anlamına gelir. *Apodeixis* bu anlamda, içerik ve form arasındaki ilişkiyi göz ardı ederek farklı alanlara uygulanabilecek bir teknik olmaktan uzaktır.³ Bu bağlamda, mitin bir ispat olarak sunuluşunu, matematiksel bir ispatın ima ettiği kesinliği içermese de, sözü edilen konuya uygun bir aydınlatma ve bir hakikat ifadesi olarak görebiliriz. Daha sonra değineceğimiz gibi, ispatın ima ettiği kesinliği içermiyor oluşu, *myth*'in *logos* yerine ikame edilen zayıf bir form ya da bilgiden feragat etmek anlamına gelmediğinin altını çizmeliyiz.

Böylece, adaletin insanlığın düzenleyici ilkesi olduğuna ve bu ilke olmaksızın bambaşka bir hayat formunun söz konusu olacağına dair *ispat* mit aracılığıyla aktarılmış olur. "Adalet nedir?" sorusu merkezinde biçimlenen *Devlet* diyalogunun yanısıra *Protagoras*'ta da adalet mutlak bir ilke olarak mit formunda ifade edilmiştir. Hem Sokrates hem Protagoras bu hikayenin önemi ve ifade ettiklerinin geçerliliği konusunda görüş birliği içindedir. Dikkat çekici olan diğer bir nokta, uzun konuşmalara sıklıkla itiraz eden Sokrates'in bu anlatım karşısında hayranlığını ifade etmesidir; Sokrates mitin bir kanıt olarak geçerliliğini asla sorgulamaz. Protagoras uzun konuşmasını miti çıkarımsal anlatım formundan ayırt ederek sonlandırır: "İşte Sokrates, erdemin öğretilir olduğunu (...) hikaye ve mantık yoluyla anlatmaya çalıştım" (328c). Bu her ne kadar iki anlatımın net biçimde ayırt edildiğini ifade ediyor gibi görünse de, mit aracılığıyla aktarılanlar, tartışmanın uslamlama ile devam eden bölümü için bir zemin oluşturur; bu açıdan bu iki form birbirleriyle devamlılık içinde ele alınır.

Diyalogun geri kalan bölümünde ise, mit yine erdemin ne olduğuna yönelik analitik inceleme için bir temel oluşturur. Başka bir deyişle, tartışma ve diyalektik metod mit aracılığıyla oluşturulan zemin üzerinden ilerler. Bu noktada

³ John Sallis, *Being and Logos: reading the Platonic dialogues*, Bloomington: Indiana University Press, 1996. s.135.

mitin bir rolü daha ortaya çıkmaktadır. Bu, farklı sosyal sınıfları ve farklı görüşleri temsil eden karakterler arasında mitin mutabakat sağlayan birleştirici rolüdür. Tartışmayı renklendiren retorik bir araç olmanın ötesinde mit, felsefi sorgulamayı kültürel ve toplumsal değerler ile ilişkilendirme ve felsefi soruları hayatı kateden ortak, kökensel sorular olarak ele alma çabası biçiminde anlaşılmalıdır.

Öte yandan, Protagoras tarafından aktarılan hikayede, adil olma kapasitesi eğitimin temel şartı olarak ele alınır. Bunun yanısıra eğitimin önemi ve imkanı ancak adaletin doğuştan gelen veya çaba sarf etmeden elde edilen bir erdem olmadığının gösterilmesi yoluyla ortaya koyulabilir. Protagoras erdeme yönelik bu düşüncenin toplumda genel kabul gördüğünü ve eğitimin önemine dair görüşün toplumun kurumsal yapısında temellendiğini iddia eder. İnsanlar sadece sonradan edinilen pratikleri cezalandırırken, kişinin doğası gereği sahip olduğu, düzeltilemez özellikleri cezalandırmaktan kaçınırlar. Protagoras'a göre bu durum, eğitimin kökeninin toplumsal kurum ve pratikler olduğunu gösterir. "Cezanın amacı gerçekten suçu önlemekse, erdem öğretilir bir şey demektir" (324c). Öte yandan, Sokrates için toplumsal pratik ve inançlar, eğitimin önemini anlamak için bir başlangıç oluştursa da eğitimin temellendirilmesi için yeterli değildir. Platon eğitimin ontolojik, epistemik ve ahlaki yapıtaşlarını ortaya koymanın ve bunlar üzerine inşa edilen bir toplumun arayışı içindedir. Eğer eğitim koşulsuz ve karşılık beklemeden girilen bir bilgi arayışı değilse, sağlam bir temele sahip olmaktan uzaktır. Eğitimin amacı, sadece dünyevi kazanımlar ve kültürel yapılar aracılığıyla gerekçelendirilemez. *Gorgias*'ta ele alacağımız gibi, Platon'a göre eğitim ruhun radikal bir dönüşümünü içerir ve kazanımları sadece bu dünyaya referansla anlaşamaz. İşte mit bu çerçevede mevcut zaman ve mekanın ötesine geçme çabasının bir parçasıdır.

***Gorgias*'ta Mit**

*Retorik Üstüne*⁴ altbaşlığını taşıyan bu diyalog, konuşmacıların tartışmayı sürdürmeye yönelik farklı motivasyonlarının, çatışan karakterlerin ve sorulara farklı yaklaşım biçimlerinin konunun kendisi üzerinde belirleyici rol oynadığı diyaloglardan biridir. Özellikle Kallikles ve Sokrates arasındaki çatışmada, mitin tartışmaya dahil edildiği anlar mitin rolüne ışık tutmak açısından elverişlidir.

Protagoras'ta ele alınan eğitim sorusu *Gorgias*'ta da tartışma konusudur. Kallikles'e göre eğitimi felsefi olarak temellendirmeye çalışmak nafîle bir çabadır; eğitim sadece bu dünyada kazanılacak başarı ve iktidar için bir araçtır. Birbirinden tamamen farklı iki görüşü savunan Kallikles ve Sokrates'in diyalogunun hangi anlarında mit tartışmaya dahil olur? Karakterler aktarılan hikayeye karşı nasıl bir

⁴ Platon, *Gorgias*, (Çev: Mehmet Rifat – Sema Rifat), Hasan Ali Yücel Klasikler Dizisi, İş Bankası Kültür Yayınları 2006. *Gorgias* diyalogundan yapılan tüm alıntılar bu kitaptandır.

150 *Sokratik Diyaloglarda Mit ve İşlevleri*

tutum içindedir? Bu farklı tutum ve motivasyonlar, mitin felsefi rolüne ilişkin nasıl bir önem arz eder? Diyalog, *Protagoras*'taki tavrının aksine Sokrates'in uzun hikayelerin bir kenara bırakılıp, soru-cevap formunda devam edilmesi yönündeki ısrarıyla başlar. Kallikles adalet ve yasanın zayıfların azınlıkta olan güçlülere karşı kendi çıkarları için uydurdukları bir düzmededen ibaret olduğunu, ve güçlüünün zayıfın efendisi olmasının doğal ve adil olduğunu savunur.

Sana doğaya göre güzel ve doğrunun ne olduğunu açıkça söyleyeyim: İyi yaşamak için tutkuları bastırmamak, tersine onların olabildiğince gelişmesini sağlamak; en güçlü oldukları anda onları cesaret ve zeka yoluyla hoşnut kılmak; ve her türlü isteğini yerine getirmek. Ama bu öyle sanıyorum ki herkesin üstesinden geleceği bir iş değil. Bundan dolayı da, tutkularının isteğini yerine getiremeyenler bu konuda becerikli olanları, sırf utançlarını ve güçsüzlüklerini örtbas etmek için suçlarlar (492b).

Nietzsche'nin "köle ahlakı" eleştirisi ve "güç istencinin" Antik Yunan'daki en açık ifadesi Kallikles karakteri ile karşımızdadır.⁵ Kallikles, Sokrates'in savunduğu tüm görüş ve değerleri yerinden ederek kökten ve toptan reddeder. Kallikles ve Sokrates bağdaşmayan iki paradigmayı temsil etmektedir; mitin felsefi rolü ise diyalog boyunca çatışan bu iki paradigma arasındaki gerilimli ilişki bağlamında görünür olur.

İkili arasındaki tartışma, Kallikles'in görüşlerinin içerdiği tutarsızlık ve çelişkileri kabul etme ve savunduğu şeylerin sorumluluğunu üstlenme konusundaki isteksizliği ile kopma noktasına gelir:

S: Ruh için de kural aynı değil midir, değerli Kallikles? Düşüncesizliği, dengesizliği, haksızlığı ve dinsizliği nedeniyle kötü olduğu sürece onu istediği , arzu ettiği şeyden uzaklaştırmalı ve onun kendisini daha iyi kılacak şeylerin dışında başka bir şeyle uğraşması engellenmelidir. Aynı görüşte misin sen de?

K: Evet.

S: Ruh için de iyi olan bu değil midir?

K: Evet.

S: Ama birini arzusundan uzaklaştırmak onu cezalandırmak değil midir?

K: Evet

S: Demek ki daha önce düşündüğünün tersine, ceza ruh için dengesizlikten daha iyi imiş..

⁵ Bu konuda daha detaylı bilgi için Carlo Ginzburg, *Güç İlişkileri- Tarih, Retorik, Kanıt*, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2006, s.24-25.

K: Ne demek istediğini anlayamıyorum Sokrates. İstersen bana değil de, başka birine sor.

S: Bu adam kendisine hizmet edilmesini hiç istemiyor ve sözünü ettiğimiz şeye, yani cezaya katlanmıyor.

K: Söylediklerine hiç aldırılmıyorum Sokrates. Sana Gorgias'ı memnun etmek için yanıt verdim.

S: Peki ama, ne yapalım yani? Konuşmamızı bitirmeyip de yarıda mı keselim?

K: Nasıl istersen.

[...]

K: Amma baskı yapıyorsun Sokrates! Sonunda sen bu tartışmayı ya burada keseceksin ya da başka biriyle sürdüreceksin.

[...]

K: Sen kendin yalnız başına konuşarak ya da kendi sorduğuna kendin yanıt vererek sürdüremez misin tartışmayı?

S: Epikharmos'un dediği gibi, eskiden iki kişinin söylediğini, şimde tek başıma mı söyleme mi istiyorsun? Korkarım ki öyle yapmak zorunda kalacağım. Ama bana göre, tartıştığımız konu üzerinde doğru ya da yanlış her ne varsa, bunu ortaya çıkarmak için yarışmalıyız; çünkü bu noktayı aydınlatmak hepimizin kazancı içindir (505c-506).

Kallikles'in Sokrates'i kurnaz kelime oyun yapmakla, Sokrates'in ise Kallikles'i bir şey söylemeden "kelime sarf etmekle" suçlaması (483e), bu kopuşun ilk habercisidir. Eğitimin ancak dünyevi kazanımlarla temellendirilebileceğini savunan Kallikles, Sokrates'le sürdürdüğü tartışma ile ilgili de benzer bir tavır sergiler. Oysa Sokrates'e göre diyalog ne bir "tartışmayı kazanma" alanıdır, ne de birbirini memnun etmeyi hedefler; birlikte girilen bir hakikat arayışıdır. Diyalogu sürdürmek, bu nedenle kelime sarf etmenin ötesine geçer ve tarafların dönüşüme açık oldukları bir ilişki formunu tanımlar. Sokrates Kallikles'i bir şey söylemek yerine, ses çıkarmakla eleştirirken, bu eleştirinin Kallikles'in savunduğu görüşlerle ilgili olmadığını not etmek gerekir. Sokrates'in sözünü ettiği şey, tartışmaya açık olmamak ve hakikat arayışı içinde kişinin kendini dönüştürme imkanına açmamış olmasıdır. Kallikles aksine tartışmayı sadece bir "argüman kazanma" ya da söylenenleri çürütme ile sınırlı görür. Bu anlamda "ses çıkarmanın" ötesine geçmek demek, hakikat arayışına ve felsefi sorgulamaya karşı bir sorumluluk duymak demektir.

Adaletin ancak başarı ve güç için bir araç olduğunu iddia eden Kallikles, kendini bile koruyamayan birinin nasıl olup da başkaları tarafından takdir edileceği sorusunu yöneltir (522b). Sokrates bu soruya cevaben bir hikaye anlatmaya başlar. Soru-cevap ile devam etmek yerine bu noktada mit formuna geçmenin önemi nedir? Sokrates hangi nedenle böyle bir tercih yapmıştır? Daha önce, Sokrates'in adil bir ruhun dünyevi kazanımlarla temellendirilemeyeceği

görüşünden söz etmiştik. İşte mit formuna geçişin, tam da bu görüş ile paralellik gösterdiğini iddia edebiliriz. Hatta Sokrates'e göre, anlatacağı hikaye — *Protagoras* bağlamında tartıştığımız “ispat” iddiasında olduğu gibi — mutsuzlukların en büyüğünün Hades'e suçlarla dolu bir ruhla gitmek olduğunu *kanıtlar* (522e). Kallikles'in “sadece bir masal” olarak dinleyeceği hikaye, Sokrates için hakikatin bir ifadesidir (523) . Böylece Sokrates, Kallikles'in kendisine yönelttiği insan yaşamına dair her şeyi göz ardı ettiği suçlamasına ve onu kendi tartışma zeminine çekme çabasına mit ile karşılık vermiş olur. Kallikles'in sorusuna onun öngördüğü paradigmanın dışına çıkarak cevap vermek isteyen Sokrates, mevcut zaman ve mekanı, dünyevi kazanımlarla sınırlı kalan bir paradigmayı mit formu aracılığıyla aşar.

Aktarılan hikayenin içeriği, Sokrates'in o ana kadar argümantasyon yoluyla savunduğu görüşün aynısıdır: Bu görüş, adalet erdeminin geliştirilip korunduğu bir hayatın, adaleti reddeden bir hayata göre daha önemli kazanımları olduğu ve adaletsizliğe uğramanın adaletsiz davranmaya tercih edilir olduğu görüşüdür. Bu noktada mit, dünyevi başarıların ötesine geçen bir bakış ile mevcut zaman ve mekan belirleniminin ötesine geçer ve insan deneyiminin ufkunu çizer. Mit ile tartışmaya dahil olan ölüm sonrası hayat teması sayesinde Sokrates, ne Kallikles'in insan deneyimini dünyevi kazanımlar ile sınırlayan bakışına hapsolür ne de Kallikles'in yönelttiği insan hayatına dair gerçekleri reddediyor olduğu suçlamasına teslim olur. Aksine mitik anlatım formu insanın en temel deneyimlerinin ikonik ve sembolik temsili sayesinde imgesel bir kavrayışı canlandırır⁶ ve insan deneyiminin ufkunu bu dünyadan hareket eden ama mevcut zaman ve mekanın belirlenimi ile sınırlı kalmayacak biçimde belirler.⁷ Evrensellerin taşıyıcısı soyut kavramlar yerine, hayalgücüne ve duygulara hitap eden imgelerdir. İşte Sokrates'in mitin bu konu hakkında, yenilgiye uğramamış tek iddia olduğuna yönelik saptaması bu bağlamda önemlidir (527b).

Anlatılan hikaye insanlığın ortak deneyimini ve ortak hafızasını kateder; nesilden nesile aktararak korunur. Modernist bir bakışın sadece metafizik kurgular ya da Kallikles karakterinde olduğu gibi sadece “masal” olarak nitelendireceği mitler, Antik Yunan'da toplumsal bir karaktere ve işleve sahiptir. Sokrates'in mitin, reddedilmeden, yenilgiye uğramadan kalan tek düşünce olmasına yönelik ifadesini mitin bu toplumsal ve tarihsel işlevi çerçevesinde anlayabiliriz. Kallikles'in insanın dirimselliğini göz ardı ettiğine ve bu dünyadaki deneyimin Sokrates'i haksız çıkarttığına dair ısrarlı suçlamasına karşı Sokrates'in

⁶ John Anton (2001), s. 19.

⁷ a.g.e. Ch. III, p. 20. J. Anton, imge [*Phantasmata*] olmadan herhangi bir düşünme faaliyetinin olamayacağı görüşünün özellikle Aristoteles için temel bir iddia olduğunu belirtir. “It is impossible to think without an image [*phantasma*],” (*De Memoria* 450a 1; cf. *De Anima* 431a 15–20 & 432a 8–12). Yazının son bölümünde söz edileceği üzere, *Phantasmata* 'nın arzu ve motivasyon ile yakın ilişkisi mitin rolü açısından ayrıca önemlidir.

verdiği yanıt da mitin bahsettiğimiz toplumsal işlevini hatırlatır. Sokrates'e göre eğer insanlar, ortak bir deneyimi paylaşmasalardı, birimizin hiç kimse tarafından paylaşılamayan bir deneyimi olsaydı, bunu diğerlerine aktarması oldukça güç olurdu (481d). Sokrates, yukarıda söz ettiğimiz hikayeyi anlatmaya başlamadan hemen önce şöyle der: "Sen masal sanacaksın ama ben gerçek bir hikaye olduğuna inanıyorum; anlatacaklarım doğrudur, bundan emin olabilirsin" (521e). Sokrates her mantıksal analize ve akıl yürütmeye kayıtsız kalan, argümanları kelime oyunundan ibaret gören Kallikles ile tartışmayı sürdürebilmenin son yolunu mit formunda bulur. Bu açıdan mitin felsefi rolü, dilin sınırları ve insanlığın ortak zemini üzerine düşünmeyi reddetmenin insan hayatında ne anlama geldiğini hatırlatan bir anın temsili olarak ortaya çıkar.

Peki, miti ciddiye almayan Kallikles'i sadece irrasyonel bir anlatım formunu reddeden biri olarak yorumlayamaz mıyız? Öyleyse, Kallikles'in itirazı mit yerine rasyonel bir akıl yürütmeye yönelik bir tercih olarak ortaya çıkmaz mı? Bu noktada, Kallikles'in sadece miti değil, her türlü argümanı ilk baştan itibaren ciddiye almama konusunda ısrarlı olduğunu hatırlamalıyız; iddialarındaki tutarsızlıklar ve argümanın bütünlüğü onun için bir önem arz etmez. Bu nedenle, söz konusu olan sadece mitin önemsenmemesi değil, benzer biçimde mantıksal analizin de reddedilmesidir. Sokrates'in hakikat arayışında mit, mantıksal analiz ve ussal çözümleme ile eşit geçerliliğe ve öneme sahiptir. Diğer bir deyişle, hikaye anlatımı rasyonelitenin çözümsüz kaldığı noktada irrasyonel olana başvurmak anlamına gelmez. Daha önce de tartıştığımız gibi mit, Sokrates'in o ana kadar diyalektik formda savunduğu temel felsefi görüşlerinin tekrar aktarımıdır. Mitik anlatım formu, Sokrates için eğitimin en yüksek formu olan diyalektiğin yerine geçecek başka bir öneri değil, onun tamamlayıcı ve vazgeçilmez bir parçası olarak sunulur.

Devlet

Doğruluğun kendi içinde iyi, dünyevi kazanımlara ve sadece görünüşte doğru olan hayata göre üstün bir hayat olup olmadığına ilişkin tartışmanın yürütüldüğü *Devlet*, mitin çok boyutlu işlevselliğini gündeme taşımaya açısından önemlidir. Üstelik bu diyalog, bazı masal ve *mimesis* (taklit) formlarının, eğitim açısından zararlı olduğu görüşünün en net ifade edildiği diyalogdur. Mitin ve *mimesis*'in sürekli yeniden tanımlandığı, yasaklanıp, serbest bırakıldığı, bir yandan imgelerin insanları tutsak eden niteliğinden dem vururken, öte yandan felsefe tarihinin en unutulmaz imgelerinin yaratıldığı bir diyalogla karşı karşıyayız. Bu açıdan *Devlet*'in tutarlı bir doktrin savunusundan çok, estetik, eğitim ve politikanın bağlantılarını, içsel ilişkilerini durmaksızın araştıran dinamik bir metin olduğunu iddia etmek mümkündür. Diyalog, katılımcıların çevreleriyle kurdukları mimetik ilişkinin hem eleştirisi, hem de felsefi eğitim süreci olarak bu

ilişkinin sahnesidir. *Devlet*'in dramatik ve performatif yapısını vurgulamak, ortaya atılan sorunun sadece adaleti, doğruluğu tanımlama çabası değil, bu çabanın kendisinin katılımcıları nasıl etkilediği sorusu olduğunu gözler önüne serer. Bu çalışmanın sınırlarını göz önünde bulundurarak, ideal devlette mitin eğitim ile en açık biçimde ilişkilendirildiği 2. Kitap, 3. Kitap ve 10. Kitap'taki tartışmalara değineceğim.

1. Kitap'ta⁸, doğru görünmeyi öven ve doğru olmak yerine sadece görünüşte doğru bir hayatın her zaman daha kolay ve daha kârlı olduğunu savunan Thrasyamakhos, “doğruluk ile eğriliğin özünü kabaca ters yüz” etmiştir (367b). 2. Kitap'ta, Glaukon doğruluktan uzak bir hayatın daha kazançlı olduğu görüşünün toplumda genel kabul gördüğünü ve mantıksal tutarlılığını vurgulasa da, bunu kendi davranışlarını yönlendirecek bir model olarak benimsemeyi reddeder. Glaukon her ne kadar doğruluğun üstünlüğüne ve adil bir yaşamın kendiliğinden iyi olduğu görüşüne ikna olmayı arzu etse de, bu görüşün çocukluğundan beri dinlediği bazı hikayeler ve bu dünyada gördükleriyle uyumsuz olduğunu öne sürer. Glaukon ve Adeimantos kardeşler, ne bu farklı dünya tahayyüllerinden birini davranışlarını yönlendirecek bir model olarak benimsemiş, ne de tamamen reddedebilmiştir.

Glaukon, Sokrates'in savunmasını istediği doğru insan idealinden şöyle söz eder:

Onda doğruluktan başka bir şey kalmayın. Deminki eğrinin tam karşıtı olsun. Hiç eğrilik etmeden eğri görünsün ki, kötü ünden gelecek zararlardan sarsılmadığı denenmiş olsun; ölünceye kadar ayrılmayın tuttuğu yoldan, doğruyken ömrü boyunca eğri görünsün ki, eğrilikle doğruluğun son kertesine varan iki insandan hangisinin daha mutlu olabileceğini anlayalım (461c-d).

Ancak Glaukon bu idealin dünyada örneklenebilme ihtimaline şüpheyle yaklaşır; Sokrates'in savunacağı adalet anlayışını model olarak kabul eden kişi “Tanrı gibi yaratılmıştır” (366c). Bu açıdan Glaukon'a göre adalet, doğruluk tanımı, bu dünyada erişebilirliği olmayan, ancak bu dünyanın nasıl olması gerektiğine dair dilekleri ifade eden, içsel olarak tutarlı formel bir tanım olabilir. Çocukluğundan bu yana şairlerden dinlediği masallar, çevresinden duydukları kendiliğinden iyi, adil hayata bu dünyada ulaşılmadığı yönündedir. Ancak Glaukon'un ruhu buna tam olarak teslim olmamıştır. İlginç olan şudur ki, Glaukon'un dünyada örneklenmediğini düşündüğü doğru insan ideali, gençleri zehirlemekle suçlanan ve ölüme mahkum edilirken bile hakikat arayışını sürdüren gözlerinin önündeki Sokrates'te tam anlamıyla vücut bulmuştur. Bu durumda, sorun doğruluk tanımının bu dünyada bir karşılığının olmamasından çok, eğitim

⁸ *Devlet* (Çev: Sabahattin Eyüboğlu, M. Ali Cimcoz), İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 1999. 1. 2. ve 3. Kitap'tan yapılan alıntılar bu kitaptandır.

ve yetiştirilme biçimiyle şekillenen eğri ve doğru anlayışımızın bizi kör edebilecek olmasıdır. İşte Glaukon ve Adeimantos için Sokrates ile birlikte yürütülecek hakikat arayışı, felsefi yaşama doğru ve bu körlüğü ortadan kaldırmaya yönelik bir adım olarak görülebilir.

Çocukların nasıl yetiştirilmesi gerektiği sorusu, doğruluğun toplumda nasıl oluştuğunu gösterecek sorulardan biri olarak ortaya atılır. Bazı hikaye ve masalların yasaklanması gerekliliğinin tartışıldığı bir diyalogda, Sokrates'in eğitime ilişkin tasarımını bir hikaye anlatmış gibi ele alma önerisi dikkat çekicidir (376e). Öneri, birlikte uslamsal bir çözülemeye girişmek değil, hayal gücünü harekete geçiren bir tür oyuna davettir. Miti yasaklanması gereken, kurmacadan ibaret bir form olarak niteleyen Sokrates, ideal devletteki eğitim tasarımını mit olarak nitelendirmekten geri kalmaz. Sokrates bir yandan mit anlatıcılarının sınırlandırılmasını savunur, öte yandan ideal devlet yapısını kurarken yine mitik forma başvurur (472a-473b). Mitin rolüne ilişkin bu gelgit tüm diyalogu kateder. Özellikle 2. Kitabın sonunda Platon, şairlerin aktardığı masalların kurmacadan (*pseudai*) ibaret olduğunu ve yalanı yararlı kılan (368d) masalların yasaklanması gerektiğini öne sürer; her mit eğitim için uygun değildir. Bu masallar ruhlara kazınan "gerçek yalanlardır":

(...) aldanmış insanın içindeki bilgisizliğe gerçek yalan deseler, çok doğru olur; çünkü sözle aldanma, yani yalan, içimizdeki bir halin benzeri [*mimēma*], gölgesidir (382c).

Çocuklara kapasiteleri tam gelişmeden aktarılan masallar onların adaletle ilgili bakışlarını, kendileri ve dünya ile ilgili kavrayışlarını büyük ölçüde belirler. Hikaye ve şiirler çocuklara sadece büyükleri tarafından anlatılmaz; bunlar aynı zamanda okullarda, festivallerde ve dramatik performanslarda aktarılır, tekrar edilir ve ezberletilir; Antik Yunan toplumunun önemli iletişim araçları olarak görülebilirler. Bu anlamda, Platon'un şair ve hikayelere ilişkin sorgulamasını, egemen bir iletişim aracının eleştirisi olarak yorumlamak da mümkündür. Bu masallar, bilinçli olmasa da, çocukların hayal güçlerini ve dolayısıyla karakter oluşumunu etkileyen normatif paradigmalara haline gelir. Bu normların içeriği kadar nasıl, hangi yollarla benimsendikleri de önemlidir. Hikayeleri pasif biçimde dinleyen çocuklar, Glaukon ve Adeimantos örneğinde olduğu gibi, adaletin bu dünyaya ait olmayan bir ideal olduğuna yönelik bir inanç sistemi geliştirebilir, böylelikle toplumsal adalet için gösterilen gayrete nafiye çaba gözüyle bakmaya başlarlar.

Oysa felsefi bir yaşam, hem ruhun, hem de devletin doğruluk prensiplerinin sorgulanışı ve bu prensiplerin *aktif* biçimde oluşturulması anlamına gelir. İşte, Sokrates'in Glaukon ve Adeimantos'a yönelttiği, ideal devletteki eğitimi bir hikaye anlatmış gibi tasarlama önerisi, felsefi sorgulamanın bu aktif boyutu göz önünde bulundurularak anlaşılmalıdır. İki kardeş, bir devlet kurmuş gibi davranır ve yeni bir hikayenin oluşturulmasında Sokrates'e katılırlar. Mitin

karakter oluşumuna etkisi, 3.Kitap'ta *mimesis* ile ilişkisi açısından tartışmaya açılır.⁹ 3. Kitap'ta, bekçilerin gençliklerinde doğruyu şiar edinmeye çalışanlara öykünmeleri, onları taklit edecek biçimde, doğru bir insanmış gibi davranmaları tavsiye edilir. Bu mimetik ilişki, bekçilerin doğru bir hayatı benimseme yönündeki eğitim sürecinin bir parçasıdır. Doğruluk timsali kişiler ve kahramanlar gibi davranmak, basitçe onların yaptıklarını taklit etmek değil, davranışlarını yönlendiren prensipleri bilinçli olarak içselleştirmek anlamına gelir. Glaukon ve Adeimantos'un devletin kurucularıymış gibi davranarak dahil oldukları bu ciddi oyunda, benzer bir mimetik ilişkiyi ifa etmekte olduklarını iddia etmek mümkündür. Bu sayede, sorgulanmamış normlar su yüzüne çıkar, tasarladıkları doğruluk paradigmasının kendi ruhları ve mevcut Atina toplumu ile benzerliği ve farklılığı mercek altına alınır. Böylece Platon bize mitin ve mit ile *mimesis* arasındaki ilişkinin etik ve politik bir boyutu olduğunu ve adil bir toplum sorusuyla doğrudan ilişkili olduğunu hatırlatır.

10. Kitap'ta¹⁰ mit, adil bir hayat sürmenin getireceği ödülün ve adaletten uzaklaşmanın getireceği cezanın ne olduğu ile ilgili tartışmanın bir parçasıdır. Bu ödülün ne olduğu ile ilgili mantıksal analizden hemen sonra Sokrates tartışmanın tamamlanabilmesi için bir hikaye anlatmanın gerekli olduğunu belirtir. Peki, tartışma tamamlanmak için neden mite ihtiyaç duyar? Sokrates'e göre tartışma hem bu dünyada, hem de ölüm sonrası hayatta ödül ve cezanın ortaya koyulması ile tamamlanabilir; ruhun ölümsüzlüğü bunu gerektirir. Epistemoloji, ontoloji, etik için temel bir varsayım olan ruhun ölümsüzlüğü ise mitik bir anlatım formunu ima eder. Başka bir deyişle, yukarıda sözü edilen tartışmanın en temel varsayımlarından biri olan ruhun ölümsüzlüğü mitik bir boyut içerir. Bu nedenle, mit herhangi bir retorik form tercihi değil, ölüm sonrası hayatla ilgili konuşabilmek için gerekli olan yegane formdur. Peki, mantıksal analiz tamamlandıktan sonra diyaloga dahil edilen mitin felsefi işlevini nasıl anlamalıyız? Ruhun ölümsüzlüğü kanıtlanabilir mi? Ya da birini ruhun ölümsüzlüğüne inandırmak için nasıl bir ispat yeterli olabilir?

⁹ *Mimesis*'in toplum ve ruh üzerindeki etkisi tüm diyalog boyunca konu edilir. 2. ve 3. Kitap'ta *mimesis* eleştirisi, şairler ve bazı dinsel ritüellerin eleştirisi biçimindedir. 3. Kitap, bekçiler için bazı *mimesis* formlarına izin verirken, 10. Kitap'ta, arzuları harekete geçiren poetik *mimesis*'in tamamen yasaklanması gündeme gelir. Platon'un *mimesis*'i ele alış biçimi, literatürde pek çok farklı yoruma yol açmıştır. Platon'un yaklaşımının çelişkili olduğu iddiası için bkz. Julia Annas, *An Introduction to Plato's Republic*, New York: Oxford University Press, 1981. s. 9, 336-44. *Devlet*'teki farklı *mimesis* anlayışları için bkz. Stephen Halliwell, *The Aesthetics of Mimesis: Ancient Texts and Modern Problems*. Princeton: Princeton University Press, 2002.

¹⁰ *Devlet*, (Çev: Hüseyin Demirhan), *Platon Toplu Diyaloglar*, Cilt: I (Önsöz: Selahattin Hilav), İstanbul: Eos Yayınları, 2008. 10. Kitap'tan yapılan alıntılar bu kitaptandır.

Er Miti'nin dikkat çekici özelliklerinden, mitin bir hikaye anlatıcısı tarafından aktarılmasıdır. Sokrates, Er'in ağzından anlatılan hikayenin aktarıcısıdır; ruhun ölümsüzlüğü Er tarafından dillendirilen bir hikaye olarak aktarılır. Temelde adil olmanın adil olmaktan daha iyi olduğunu uslamlayan bu söylende Er öldükten sonra bu dünyaya geri döner ve diğer dünyada gördüklerini, adil olan ve olmayan ruhları bekleyen şeyleri, ruhun iyiliği için adil olmanın önemini anlatır. Bu noktada dikkat çekici olan Sokrates'in mitin aktardıkları ile kendi söylediklerini birbirinden ayırt etme çabasıdır:

İşte böylece, efsane de unutulmaktan, kaybolmaktan kurtulmuş Glaukon, (efsaneye) inanırsak, bizi de kurtarır bu efsane. O zaman Lethe ırmağını sağ salim geçer, ruhumuzu tertemiz tutarız. Bana güvenir de, ruhun ölümsüz ve kötülüğün de, iyiliğin de her türlüşüne dayanacak güçte olduğuna inanırsanız, her zaman yukarı çıkan yolda yürürüz, her şeyde bilgelikle doğruluğa uyarız (612c-d).

Hem Sokrates ve hem de hikayenin aktardıkları en temelde adil olmanın adil olmayana göre daha iyi olduğunu uslamalar; ikisi arasındaki fark birinde tartışmayı yürütenin Sokrates olması, diğerinde ise hikaye aktarıcının ruhun gerçek doğasını deneyimlemiş, tanıklık etmiş biri olan yiğit Er olmasıdır. Bu nedenle hikaye anlatıcı tarafından aktarılan adil olanın öteki yaşamda karşılığını alacağı bilgisi, bizim için ulaşılması imkansız olan aşkın bilgidir. Oysa Sokrates'in yine ruhun ölümsüzlüğü inancından beslenen görüşlerine güvenmek bu dünyada adil yaşamak ve felsefi bir hayat sürmek için sürekli bir çaba ve arayış içinde olmak anlamına gelir. Ruhun ölümsüzlüğüne inanmak bu dünyada felsefi bir hayata doğru atılan ilk adım olacaktır; Sokrates'in söylediklerine ikna olmak farklı bir hayat sürmeye yönelik bir çaba gerektirir. Bu aynı zamanda diyalogun kendisini bir eğitim edimi ve süreci olarak görmenin öneminin de altını çizer; böylece "ikna olmanın" sadece bir argümanın geçerliliğini kabul etmek ya da bir fikrin çürütülmesi anlamına gelmediğini anlamış oluruz. Son kertede bu hayatın neden tercih edilmesi gerektiğine ilişkin bir ispat verilemez; ne mantıksal bir analiz ne de Er miti, Sokrates'in tavsiyesi için temel olan ruhun ölümsüzlüğünü kesin olarak kanıtlayabilir. K.Morgan'ın bu konuyla ilgili ifade ettiği gibi "mit Sokratik hayalgücünün ürünü değildir; ancak tartışmada Sokrates'in argümanının bir sonucu olarak ortaya çıkar. Sokrates tarafından bir yandan geçerliliği kabul edilir, diğer yandan müphem bırakılır."¹¹

Bu iki yönlülük tam da hakikat arayışı sürecini mümkün kılan şeydir. Ruhun ölümsüzlüğü sayesinde öteki dünyada nelerle karşılaşacağı ispat edilemez; ve işte tam da bu imkansızlık, hakikat arayışını bu dünyada sonu gelmeyen bir süreç ve ruhun arındırılması anlamına gelen bir çaba olarak ortaya koymamızı sağlar.

¹¹ Kathryn Morgan, *Myth and Philosophy from the PreSocratics to Plato*, Cambridge: Cambridge University Press, 2000. s. 209. Türkçe çeviri bana aittir.

Bu sayede bir eğitim süreci olarak felsefi yaşam bizi saf bir ruha yaklaştırabilir. Adil olmanın adil olmamaktan daha iyi olduğu her ne kadar analitik metotla tartışılabilir de, bu tartışma ruhun ölümsüzlüğü ile ilgili düşünmeyi ve o ana kadar tercih edilen anlatım formuyla söylenemez olanı mitik bir anlatım formuyla aktarmayı gerektirir — ruhun ölümsüzlüğünden ancak mitik bir anlatım formuyla söz edilebilir. İçerik ile form arasındaki bu ilişki tüm diyaloglarda olduğu gibi burada da temel bir yere sahiptir. Konuşmacılar sürekli olarak farklı anlatım düzeyleri, söyledikleri ile söyleme biçimleri arasındaki ilişki, dilin sınırları ve diyalogu nasıl bir motivasyonla sürdürdükleri üstüne düşünmeye davet edilirler. Sokratik diyalogun katılımcılar için eğitimsel bir edim olması ve kendilik bilgisine yönelik sürekli bir araştırmayı içermesinin önemli bir boyutudur bu.

Mitin felsefi rolü ile ilgili özetle üzerinde durduğumuz bu üç diyalog aracılığıyla mitin Platon felsefesindeki temel ve farklı düzlemlerdeki işlevine dikkat çekmeye çalıştım. Diyalektik metod ile içiçe geçerek ilerleyen mit, bazen soru-cevap diyalektiğinin zeminini oluşturur, bazen de diyalektik tartışmanın içinden bir zorunluluk olarak belirir. Sokratik diyalogları eğitimsel bir edim olarak anladığımızda mitik anlatım ile ikna olmanın konuşmaya katılanlar açısından ne anlama geldiğini daha net görmüş oluruz. İkna olmak, ruhun İdealara çevrilmesi ile yaşanacak dönüşüm sürecinin ilk adımı olacaktır.

Eğitim ve Mit

Mitin felsefi ve toplumsal rolüne ilişkin şu ana kadar tartıştıklarımız ışığında, diyalogları birer eğitimsel edim olarak anlamamızın mit ile ilgili kavrayışımızı nasıl derinleştireceğine bakalım.

Paideia başlıklı kitabında, Jaeger Werner eğitimin Antik Yunan toplumundaki işlevini şöyle açıklar:

Eğitim sadece bireye yönelik bir pratik değildir: öncelikle topluluğun bir fonksiyonudur. Bir topluluğun karakteri onu oluşturan bireylerce ifade edilir ve politik bir hayvan olan insan için, diğer tüm hayvanlardan daha fazla, davranışlarının kaynağı toplumsaldır. Topluluğun üyeleri üstündeki şekillendirici etkisi, her yeni nesil bireyi yetiştirmek üzere gösterilen kasti çaba biçiminde sürekli canlı tutulur. Toplumların yapısı, hem toplumu hem de her üyeyi ayrı ayrı bağlayan yazılı olan ve olmayan yasalardan oluşur. Bu nedenle, her toplumda *paideia* belli bir *standartın* aktif farkındalığı biçimini alır.¹²

¹² Werner Jaeger, *Paideia, The Ideals of Greek Culture*. Vol. 1, NY: Oxford University Press, 1967. s. xiv. Türkçe çeviri bana aittir.

Mit, eğitim ile öncelikli olarak tam bu noktada ilişkilidir. Platonik mitler dönemin dini inançlarını ve ruhun arınması gibi ritüellerini ifade eden Orfik ve Pisagorcu temalar içerir. Bununla beraber, Sokratik diyalogların çoğunda ruh *Phaedo*'da Simmias'ın Pisagorcu geleneğe atıfla dillendirdiği gibi bir epi-fenomen değil etik değerlerin mekanı olarak ele alınır; ruhun kurtuluşu ve arınması ise felsefi bir yaşamı gerektirir. Platon her ne kadar dönemin dini geleneklerinden tamamen kopmamış olsa da, bunları iyi yaşam arayışının temelini oluşturan felsefi yaşam anlayışı ile ilişkilendirir. Bu açıdan mit bir hikaye aktarımı olarak retorik bir işleve sahip olmanın ötesinde, bir evrensellik fikrini barındırır. Daha önce de belirttiğim gibi nesilden nesile devredilen insanlık değerlerinin ve standartlarının bir modelini, paradigmasını ifade eder.

Mit bu değerlerin hem yansımaları, hem de onları dönüştürecek bir dinamik olarak işlev görür. Topluların sürekli kendini yeniden inşa etme süreci olması açısından bu işlev, kurucu (constitutive) bir işlevdir ve mitler radikal bir değişim geçiren M.Ö 4.yy Antik Yunan toplumu için birer referans noktası oluşturmaktadır. Bu vurgu, mitin çok boyutlu işlevi ile ilgili göz ardı etmememiz gereken bir noktayı daha açığa çıkarır. Yukarıda değindiğim gibi, Platon bir yandan Orfik gelenekle kökten bağlıdır, öte yandan onu dönüştürme çabası içindedir. Bu ikircikli ilişki, mitin toplumsal işlevinin tek boyutlu anlaşılmasını imkansız kılar. Mitik form bir yandan dönüştürücü, eğitimbilimsel bir görev üstlenirken, aynı zamanda Platon'un, mitin halk üstündeki nüfuzunu kullanmaktan kaçınmadığını görürüz. Bazı diyaloglarda konu edilen seçkinler ve sıradan insanlar ayrımını göz önünde bulundurursak, *mythos*'un özellikle halka yönelik söylemlerde etkin olduğu iddia edilebilir.¹³ Örneğin, insanların doğuştan altın, gümüş, tunç ve demir metalleri ile yoğrulduğunu ve hangi işe uygun olduğunun böylece belirlendiğini anlatan Fenike masalı (414a-415d) “gerekli bir yalan” olarak nitelendirilir ve hem yurttaşları hem de önderleri bu masala inandırmanın öneminden söz edilir (414c). Glaukon ve Sokrates, masalın söylenip, yayılmasını kadere bırakmak konusunda anlaşırlar.

Platon için felsefe, insanlığın ufku kat eden değerlerin teorik ve pratik açıdan temellendirmekle yükümlüdür. Diyalektik form ve mitik anlatım bunun iki temel ayağını oluşturur. Diyalektik analiz ve mantıksal çıkarım mitin aktardığı değerlerin temellendirilmesi için gerekli kesinliği sağlayabilse de, mitin ortaya koyduğu hakikat bir ispat değildir; mit Sokratik diyaloglarda temellendirmeden muaf bir statüye sahiptir. Bir önceki bölümde de söz ettiğimiz gibi bu epistemik imkansızlık *mythos* açısından bir zayıflığın ifadesi değildir. Sokrates'in bu konuyla ilgili ifadesi şöyledir:

¹³ Mitin halk üzerindeki nüfuzu ve seçkinlik ile ilişkisine yönelik bu yorum için isimsiz hakeme teşekkür ederim.

Bununla beraber, bu şeylerin benim anlattığım gibi olduğunu iddia etmek akli başında bir adamın işi değildir. Bununla beraber ruhlarımız ve oturdukları yerler için böyle olsa da veya buna yakın olsa da mademki ruhlarımızın ölmezliği şüphe götürmüyor onu iddia etmek, yüksekten atıp tutmak bence deliliktir. Göze alınması gereken bir tehlike var; o da bu ölmezliğe inanmaktır. Bu tehlike gerçekten güzeldir. Bunu büyülü sözler ve dualar gibi kendi kendimize tekrar etmeliyiz. İşte bu yüzden, hatta uzun zaman, bu masal üzerinde duruyorum (114d).

Mitin otoritesini kabul etmek Platon tarafından “güzel bir risk” olarak ifade edilir, çünkü bu felsefi bir hayat yönünde, hakikat arayışına doğru atılan bir adımı temsil eder. Bu bir risktir çünkü bir yandan bu dünyada doğruluğu ispatlanabilir bir bilgiyle atılan bir adım değildir; öte yandan bu “epistemik imkansızlık” onu zayıf kılmaz; aksine bu dünyada felsefi bir eğitim yönünde atılacak bir adımı mümkün kılar. Bu noktada *mythos* ve hayret (*thaumasia*) arasındaki ilişkiye dikkat çekmek gerekiyor. Doğası gereği bilmek ve keşfetmek arzusu ile yönelen insan, varlığın temel ilkeleri ve cevabı bulunmayan sorular karşısında kendini bir *aporia*’da bulur; işte *thaumasia* bu çıkmaz karşısında duyulan hayret ve şaşkınlık durumunu ifade eder. J. Anton, Aristoteles’in *Metafizik*’te *thaumasia*’yı felsefi sorgulama için ilk adım olarak nitelendirdiğine dikkat çeker:

İnsanlar bugün felsefeye doğru yönelimlerini ve ilk olarak felsefi düşünebilmelerini hayret duygusuna borçlular; ilk başta malum bazı zorluklarla ilgili bir merak geliştirdiler, sonra yavaş yavaş daha büyük konularla ilgili düşünmeye başladılar; mesela ayın, güneşin, yıldızların ve evrenin başlangıcıyla ilgili kafa yordular. Şaşkın ve merak eden biri kendi cehaletiyle yüzleşmiştir (hikayelere seven biri aynı zamanda bilgelik aşığdır, çünkü mit hayret verici şeylerle doludur).¹⁴

Hayret içindeki kişi kendisiyle ilgili bir şey bilmiyor olmanın şaşkınlığı içindedir. Bu hayret duygusu ve ona eşlik eden merak, kişinin kendilik bilgisi ve felsefi yaşam yönünde attığı ilk adımdır. Yukarıda belirttiğimiz gibi, imgesel bir kavrayışı canlandıran mit, hayret ve merak barındırır. Evrensellerin taşıyıcısı, soyut kavramlar yerine hayalgücüne ve duygulara hitap eden imgelerdir. İşte mit tam bu anlamda, ruhun iyi bir hayat arayışına yönelmesini sağlayacak itici bir güçtür. Örneğin miti bir “masal” olarak dinleyen Kallikles ve *Devlet*’in benzer karakteri Thrasymakhos diyalog boyunca hiçbir hayret duygusuna kapılmayan karakterler olarak resmedilirler. Mit motive edici bir güç olarak Sokrates tarafından son çare olarak diyaloga dahil edilse de, bu iki karakterin hayret

¹⁴ John Anton (2001), s. 19. Aristoteles, *Metaphysics* (Tr. W.D. Ross), Book I. 2, 982b 12-21. (Türkçe çeviri bana aittir.) Aristoteles’in mit ve hakikat arasındaki ilişkiye dair görüşü için ayrıca bkz. *Metaphysics*,. Bk. II. 1. 993b, 19-31.

duygusundan uzak olmaları ve mitleri birer kurmacadan ibaret görmeleri eğitim sürecine adım atmamalarının bir göstergesidir. Mitik formun hem evrenselliğinin taşıyıcısı olması hem de ispat gibi bir kesinlikten yoksun olması bir zayıflığın ifadesi değil, aksine insanın aynı anda hem sonlu hem de mevcut zaman ve mekanı aşabilen bir varlık oluşunun bir göstergesidir. Felsefi bir hayatın neden değerli bir hayat olduğu sorusuna herkesi eşit derecede epistemik bir kesinlikle ikna edecek bir argüman veremeyiz; örneğin *Phaedo*'da Simmias ruhun ölümsüzlüğüne dair argümanın geçerli olmasına rağmen kendisini ikna etmediğini söyler. İşte bu açıdan, ortak bir zemin arayışı olarak mitin yukarıda alıntıda söz edilen “standartların aktif farkındalığı”nı oluşturduğunu iddia edebiliriz.

Sonuç ve Değerlendirme

Sonuç olarak, şu ana kadar tartıştığımız ışığında Sokratik diyaloglarda mit ve diyalektiği birbirlerine indirgenemez, bir arada varolan ve birbirlerini tamamlayan formlar olduğunu söyleyebiliriz.¹⁵ Diyaloglar boyunca iki form arasında süregelen gelgit ve geçişkenlik dilin sınırları üstüne bitmeyen bir düşünme pratiğidir; bu iki form arasında gidip gelirken konuşmacılar dilin sınırları ve insan olmanın aynı anda hem sonluluğu hem de sonsuzluğu üstüne düşünmeye davet edilirler. Mitler çıkarımsal yöntemle doğruluğu iddia edilen görüşleri basitçe örneklendirmek amacıyla sunulmaz; iki form arasındaki dinamik ilişki felsefi analizin imkanlarına ilişkin bitmek bilmez bir arayıştır. Plato için eğitim ruhun felsefi bir hayata, iyi hayata doğru dönüşü ve dönüşümüdür; mit ile bilgi arasındaki ilişki de bu çerçevede görünür olur. Burada bilgi ve hakikatin, modern anlayışın benimsediği sınırlı epistemik kavramlar olmadığını hatırlamalıyız. “Epistemoloji modern bir adlandırmadır; ampirik ve formal bilimlerin sağladığı bilgi ve hakikatin sınırlı bir boyutunu ifade eder.”¹⁶ J.P.Anton’ın dikkat çektiği gibi modern paradigma içinde *logos* bilimin alanı, sınırı ve kriterlerine ilişkin bir araştırma halini alırken, bilim doğruluk için tek geçerli model haline gelir. Oysa Yunanlılar için bilim insan zihninin ancak tek bir boyutuna işaret etmektedir.

¹⁵ J. Anton Antik Yunan’daki hakikat arayışının mitik, epistemik ve felsefi olarak üç boyutta incelenmesi gerektiğini iddia eder. Bu üç boyut, insan düşüncesinin zenginliğinin bir ifadesi olarak ortaya koyulur. Mitin Antik Yunan toplumundaki rolü için bkz., Jean-Pierre Vernant, *Antik Yunan’da Söylen ve Toplum*, (çev: Mehmet Emin Özcan), Ankara: İmge Kitabevi, 1996. Vernant *mythos* ve *logos*’un kökensel benzerliğini şöyle ifade eder: “*Mythos*, *mythologein*, *mythologia* gibi birleşik sözcüklerde görüldüğü gibi *legein* takımındandır; söylenen sözün çeşitli biçimleri ile ilişkili olan, anlam değeri bunlara yakın olan *logoi* ile başta karşıtlaşmaz[...] Söylen alanının başka alanlara göre sınırlanması için, milattan önce sekizinci dördüncü yüzyıllar arasında, Yunanlıların düşünsel evreninde birçok uzaklık, kopukluk ve iç gerilimin ortaya çıkmasına yol açmış bir dizi koşul gerekmiştir.” s.194.

¹⁶ John Anton (2001), s. 14.

162 *Sokratik Diyaloglarda Mit ve İşlevleri*

Göstermeye çalıştığım gibi mit ile bilgi arasındaki ilişkiyi, insan aklının farklı boyutlarını içeren bir eğitim süreci içinde anlamak önemlidir. Mite eşlik eden hayret duygusu, hayal gücü ve dolaysız kavrayış, bilgi ve hakikat yolunda ilk adımdır. *Devlet*'te diyalektik, eğitimin en yüksek formu, diyalektik ustası ise bütünlükçü bir bakışa ulaşabilen tek kişi olarak ilan edilir. Eğitimin ideal devletteki rolünün detaylı biçimde tartışıldığı bu diyalogda, diyalektik ustası Sokrates'in sıklıkla mite başvurması tesadüf değildir. Bütünlükçü bir bakış ancak bilginin farklı boyutlarıyla elde edilebilir; insan ruhunda bir iz bırakacak tek eğitim budur.

Modern inanış, Yunan felsefesinin ve bilimin oluşumunu *mythos*'tan *logos*'a geçiş süreci olarak yorumlar. Aydınlanma düşüncesinde izlerini bulan bu görüş, *mythos* ve *logos* arasındaki ilişkiyi irrasyonel-rasyonel, bilimsel olmayan-bilimsel olan gibi zıtlık ilişkileri içinde kurar ve *logos*'u *mythos*'a karşı aklın zaferi olarak konumlandırır. Oysa *mythos*'un Sokratik diyaloglardaki farklı ve zaman zaman birbiriyle çelişen işlevlerine odaklanmak, bu modern anlayışı eleştirel bir sorgulamaya tabi kılmamanın felsefenin imkanları açısından önemini gözler önüne sermek ve bu anlayışın insan zihninin farklı boyutlarını ne ölçüde kavrayabildiğini tartışmaya açmak açısından önemlidir.

KAYNAKÇA

- ANNAS, J. (1981), *An Introduction to Plato's Republic*. New York: Oxford University Press.
- ANTON, J. (2001), "Three Faces of Truth", *Greek Philosophy and Epistemology*, Vol.I, Ed. K Boudouris, Athens: Ionia Publications, s.11-28.
- COULOUMBARITSIS, L. (1968), *Mythe et Philosophie chez Parmenide*. Bruxelle: Ousia.
- FREDE, M., G., Striker (1996) (Eds.) *Rationality in Greek Thought*. Oxford: Oxford University Press.
- HALLIWELL, S. (2002), *The Aesthetics of Mimesis: Ancient Texts and Modern Problems*. Princeton: Princeton University Press.
- MORGAN, K. (2000), *Myth and Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- PLATON (1999) *Devlet* (Çev: Sabahattin Eyüboğlu, M. Ali Cimcoz), İstanbul: Hasan Ali Yücel Klasikler Dizisi, İş Bankası Kültür Yayınları.
- (2001) *Protagoras* Çev: Nurettin Şazi Kösemihal, Sosyal Yayınları, İstanbul.
- (2006) *Gorgias*, (Çev: Mehmet Rifat – Sema Rifat) Hasan Ali Yücel Klasikler Dizisi, İş Bankası Kültür Yayınları.
- (2008) "Devlet" (Çev: Hüseyin Demirhan), *Platon Toplu Diyaloglar*, Cilt: I (Önsöz: Selahattin Hilav), İstanbul: Eos Yayınları.
- SALLIS, J. (1996), *Being and Logos: reading the Platonic dialogues*, Bloomington: Indiana University Press.
- VERNANT, J.P (1996), *Myth and Society in Ancient Greece*, New York: Zone Books.
- WERNER, J. *Paideia, The Ideals of Greek Culture*. Vol. 1, NY: Oxford University Press, 1967.

ÇAĞDAŞ DİL FELSEFESİNİN VE ERKEN ALMAN ROMANTİZMİNİN ‘ANTI-TEMELCİLİK’ ANLAYIŞLARININ KARŞILAŞTIRILMASI

Ömer Faik ANLI*

ÖZET

Bu çalışmada çağdaş dil felsefesinin anti-temelcilik (anti-foundationalism) yaklaşımı ile Erken Alman Romantizmi'nin yaklaşımının karşılaştırılacaktır. Pek çok çağdaş filozof gibi, erken romantikler de şüphecilikten uzak duran bir eleştireliliğe değer veren ve saf göreliliğe düşmeyecek bir biçimde temelciliğin hatalarını gösteren bir epistemoloji ararlar. Bununla birlikte, postmodernistler gibi, onlar da temelciliğin olanağına, eleştirinin evrensel standartlarına ve tamamlanmış sistemlere karşı şüphecidirler. Bu çalışma özellikle bir sorunun yanıtını açığa çıkarmayı amaçlamaktadır: Çağdaş dil felsefesinin Richard Rorty tarafından temsil edilen kanadı anti-temelcilik üzerinden bir tür neo-romantizm olarak Erken Romantizmin devamı mıdır yoksa değil midir sorusu.

Anahtar Kelimeler: Erken Alman Romantizmi, Anti-temelcilik, Dil, Rorty

(Comparison of Contemporary Philosophy of Language's and Early German Romanticism's Understandings of Anti-foundationalism)

ABSTRACT

In this paper, contemporary philosophy of language's view of anti-foundationalism will be compared with Early German Romanticism's view. Like many contemporary philosophers, the young romantics sought an epistemology that valued criticism yet escaped pure skepticism, one that recognized the failures of foundationalism yet did not surrender to relativism. And also, like postmodernists, they were skeptical of the possibility of foundationalism, of universal standards of criticism, of complete systems. This investigation specially aims to reveal the answer of a question: The question of the contemporary philosophy of language's one wing which represented by Richard Rorty is a continuation of Early Romanticism on anti-foundationalism as a kind of neo-romanticism or not.

Keywords: Early German Romanticism, Anti-foundationalism, Language, Rorty

* Ankara Üniversitesi DTCE Felsefe Bölümü Araştırma Görevlisi

Frederick C. Beiser, Erken Alman Romantizmi'nin (*Frühromantik*) tarihsel öneminin dayandığı faktörler olarak, ilkin onun Kartezyen mirasın mekanik doğa anlayışından, zihin - beden düalizminden ve kesin ilk ilkelere olan temelci inancından ayrılmasını, ikinci olarak da Aydınlanma rasyonalizminin tarih-dışı (*ahistorical*) akıl anlayışını ve koşulsuz ilk ilkelerini sorgulamasını göstermektedir.¹ Bununla birlikte, Manfred Frank, eğer ontolojik realizmi bilinçten bağımsız bir gerçekliğin var olduğu tezi olarak ve epistemolojik realizmi de bağımsız gerçekliğin kuşatıcı (tüketici) bilgisine sahip olunamayacağı tezi olarak kabul edersek, *Erken Alman Romantizminin* ontolojik ve epistemolojik realizm ile örtüştüğünü ileri sürmektedir.² Bu sava göre, Erken Alman Romantikleri realizm düşüncesinden ödün vermeden Kartezyen gelenek ile başlayan ve Aydınlanma düşüncesi ile geliştirilen bilgi ve temellendirme anlayışına, bilginin temellerinin mutlak ya da koşulsuz kılınması yoluyla mutlak olana ulaşılacağı düşüncesine karşı çıkmışlardır. Bir başka deyişle 'mutlak' kavram yoluyla ulaşılacak bir şey değildir. Bu bağlamda açığa çıkan ve Kant sonrası felsefi tartışmaları şekillendiren *kendinde-şey*'in bilinebilirliği ile bağlantılı olarak bilginin temelleri sorunu, çağdaş dil felsefesi içerisinde dil-gerçeklik ilişkisi bağlamında 'temeller', 'koşulluluk', 'dolayım' gibi kavramlar üzerinden devam etmektedir.

Yirminci yüzyıl öncesi dil tartışmalarında, merkezi yaklaşım dilin düşünceye ekleneni, onu başka öznelere aktarmak için kullanılan bir araç olduğu yönündedir. Buna göre gerçeklik ile ilişkilendirilen şey kavramlarıdır. Sözcükler ise bu kavramların ifade edilebilirliği için kavramlarla ilişkilendirilen dilsel öğelerdir. Yirminci yüzyıl dil tartışmalarında ise dil, dünyanın 'sınırlarını' belirleyen merkezi bir konumdadır. Öyle ki dünyayı anlamak dili anlamak olarak kabul edilmektedir. Buna karşın, dil ile dilin ötesini anladığımızı savlayan 17 – 18. Yüzyıl empirizm düşüncesiyle paralellik gösteren yaklaşım, genel gerçeklik algımızı (John Searle'ün *mevcut durumlar*³ olarak adlandırdığı) empirist – realist temel kabuller üzerinde biçimlendirmektedir. Buna göre, deneyimlerimizden, düşüncelerimizden ve dilimizden bağımsız, kendinde bir gerçeklik vardır ve bu kendinde gerçeklik ile dolaysız ilişkiyi duyularımız ile kurarız. Dilimizde açık anlamlara sahip olan sözcükler ile kurduğumuz ifadeler, kendinde gerçeklik içerisinde nesnenin bulunduğu durumla, eş deyişle olgu ile örtüşüp örtüşmediğine bağlı olarak 'doğru' ya da 'yanlış' değerini alırlar. Kabaca bu şekilde betimlenen bir dünya algısı, özellikle kendinde-gerçeklik'e (*kendinde-*

¹ Frederick C. Beiser, *The Romantic Imperative*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, and London, England, 2003, s. 2.

² Manfred Frank, *The Philosophical Foundations of Early German Romanticism*, translated by Elizabeth Millán-Zeibert, State University of New York Press, s. 28.

³ John Searle, *Zihin Dil Toplum*, çev. Alaattin TURAL, Litera Yay., İstanbul, 2006, s. 18, 19.

şey'e) ilişkin kabulü ile *realizm* olarak adlandırılan felsefi akımın temel görüşlerine uygunluk göstermektedir. Ancak, dünyaya duyularımız aracılığı ile 'doğrudan' kurulduğu iddia edilen algısal erişime daima bir adlandırmanın (dil) da eşlik etmesi ve çoğu zamanda adlandırmanın duyuların ötesine taşması kendinde-gerçeklik ile kurulan ilişkinin dil dolayımıyla kurulduğu düşüncesini doğurmaktadır. Dilin felsefenin ana konusu olarak görüldüğü akımlarda, geleneksel felsefenin düşünceye yüklediği anlamın dile yüklenmeye başladığı göz önünde tutulursa, tartışmanın gerçeklik – düşünce ilişkisinin evrilmesi olarak ele alınması da olanaklı hale gelmektedir. Searle'ün *anti-realizm* olarak konumlandığı ve bu mevcut durumlar arasındaki çatışmalar üzerinden "kendinde gerçeklik" in varlığını sorunsal haline getiren çağdaş akımlar, bizim gerçeklik hakkındaki bilgimizin asla 'dolaysız' olmadığını, daima bir bakış açısının, belli bir tercihler grubunun dolayımında ya da siyasi bir grup veya ideolojiye bağlılık gibi siyasi etkenlerin belirleniminde elde edildiği şeklindeki düşünceyi temel almaktadırlar. Bu 'bakış açıları', 'tercihler grubu', 'ideolojiler', 'dilsel referanslar', 'söylemler' vb. dilsel tasarımlar iseler ve 'kendinde-gerçeklik' ile ilişkide zorunlu bir biçimde birer dolayım olarak işlev görmekteyseler ya da gerçekliği onun bilgisini de içerecek biçimde ifade etmede gerçekliğin karşısındaki etkin (biçimlendirici) taraf olarak konumlanıyorlarsa hiçbir zaman dünyaya dair dolaysız bilgi sahibi olmak söz konusu olamayacaktır. Bu bağlamda 'gerçek dünya ya da kendinde-gerçeklik diye bir şey de yoktur' veya 'onun hakkında konuşmak bile yararsızdır' ya da 'böylesi bir konuşma ilgi çekici bile değildir' gibi savlar açığa çıkmaktadır. Bu yaklaşım, en genel anlamı ile dil – gerçeklik ilişkisine odaklanmakta ve dilin bir tekabüliyet (karşılıklık / uygunluk) ilişkisini temel almadığını vurgulamaktadır. Buna göre, gerçeklikle örtüşme gibi bir niteliğe sahip olmayan dil içerisinden bilgiye temel sağlayacak, gerçekliğe ilişkin dolaysız, koşulsuz bir ilk ilke elde etmek de olanaksızdır. Bu akım içerisinde yer alan Richard Rorty, dil felsefesini ve özelde de '*dile (dilsel) dönüş*' (linguistic turn) terimini "*felsefi problemlerin ya dili reforme ederek ya da kullandığımız dili daha iyi anlayarak çözülebilecek (ya da feshedilebilecek [iptal edilebilecek] problemler olduğu*"⁴ savı bağlamında kullanarak epistemolojik, ontolojik ve hatta politik problemleri dil temelinde ele almakta fakat bununla beraber dili 'fetişleştirme', 'kutsallaştırma' eğiliminden de uzak durmaya, 'tek gerçeklik dildir' demekten kaçınmaya çalışmaktadır. Diğer taraftan da Rorty dil felsefesi üzerine çalışırken, onu 'epistemoloji olarak felsefe' anlayışı ile örtüşecek biçimde ele almamaktadır. O, bu konuda şu ifadeleri kullanmaktadır:

⁴ Richard Rorty, *The Linguistic Turn: Essays in Philosophical Method*, The University of Chicago Press, 1992, s. 3.

Son otuz yıl boyunca gerçekleşen en önemli şeyin, dile dönüşün kendisi değil, Platon ve Aristoteles'ten bu yana filozofları sıkıntıya sokan belli epistemolojik zorlukları baştan sona yeniden düşünmenin başlaması olduğunu savlamak isterim. Bu yaklaşımın yarattığı epistemolojik zorluklar olmasaydı, metafiziğin geleneksel problemlerinin (örneğin evrenseller, tözsel form, zihin ile beden arasındaki ilişki problemi) hiçbir zaman tasarlanmayacağını savlamaktayım.⁵

Bir başka deyişle de, *dile dönüş*, yirminci yüzyılın ilk yarısında yaşanan ve dilin özneye değil, öznenin dile ait olduğunu savlayan, "akıl"dan, "deney"den ve "olgu"dan "dil"e dönüş hareketidir.⁶ Bu bağlamda dile yönelen Rorty'ye göre, dil, bir kendinelik olarak 'iç dünyanın' ya da yine bir kendinelik olarak 'dış dünyanın' temsili değildir. Bu nedenle de dildeki hiçbir ifade ya da yargı bu gerçekliğin temsili olarak ya da kendisinden bu gerçekliğin bilgisinin türetilmesinin temeli olarak işlev göremez. Fakat bu durum dilden (düşünceden / zihinden) bağımsız bir gerçekliğin var olmadığı sonucunu gerektirmemektedir. Bir başka deyişle, dilin bu şekilde merkeze alınması, bir dış gerçekliğin (dile dışının) varlığının kabulü olarak realizmin de iptal edilmesi anlamına gelmemektedir. Bu, dilsel bir ifadeye mutlaklık niteliği kazandıracak dil dışı ya da dilsel bir temel olmadığı, böylesi bir temel arayışının belli bir felsefe söyleminin ürettiği bir amaç (sorun) olduğunu savlamaktır.

Bu çalışmada çağdaş dil felsefesinin genel hatlarıyla yukarıdaki biçimde betimlenebilecek anti-temelcilik (*anti-foundationalism*) yaklaşımı ile Frank'ın *bilginin temellerine ilişkin şüphecilik, mutlağın bilinemezliği, koşulsuzluğun olanağının tartışılması* gibi karakteristiklerle nitelediği, Beiser'in ise şüpheciliğe düşmeyen epistemolojik bir eleştirelilik ve göreliliğe düşmeyecek bir biçimde temelciliğin sorunlarını belirleme olarak karakterize ettiği *Erken Alman Romantizmi*'nin yaklaşımının karşılaştırılması ve çağdaş dil felsefesinin bir kanadının anti-temelcilik üzerinden romantizmin devamı olarak nitelendirilebilip nitelendirilemeyeceği tartışılacak ve bu tavrın bir tür anti-realizm ile sonuçlanıp sonuçlanmayacağı sorusuna yanıt aranacaktır.

Erken Alman Romantizmi Bağlamında Bilgimizin Temelleri ve Anti-Temelcilik Anlayışı

Gerçekliğin gerçek şekli içerisinde bilinip bilinemeyeceği tartışmasına bağlı olarak, Kant sonrası bu görevi üstlenecek felsefenin bilim olması gerektiği ve bunun için de sistemleşmesi gerektiği savı felsefenin kendisini yeniden

⁵ Richard Rorty, *The Linguistic Turn: Essays in Philosophical Method*, s. 39.

⁶ Gökhan Yavuz Demir, *Sosyal Bir Fenomen Olarak Dilin Belirsizliği*, Paradigma Yay., İstanbul, 2007, s. 6.

tanımlaması ihtiyacını da doğurmuştur. Felsefenin bilim olması, gerçekliğin felsefe yoluyla bilinmesi, kavranması anlamına gelecektir. Felsefenin sistemleşmesi ve kavram yoluyla gerçekliği bilmesi onun bilimselleşme koşuludur. Erken Alman Romantizmi olarak adlandırılan akım da bu tartışma içerisinde, felsefenin koşulsuz bir ilk ilkesi olması gerektiği ve ancak bu yolla bilimselleşebileceği savına karşı epistemolojik anti-temelcilik (*epistemological anti-foundationalism*) olarak adlandırılan kuşkucu bir yaklaşım sergileyerek ortak bir felsefi bağlılığı paylaşmışlardır.

Kant'ın bilgimizden ve bilgimizi oluşturan a priori koşullardan bağımsız olan gerçeklik (*kendinde-şey*) anlayışına dayanarak, gerçekliğin bilgisini elde etme uğraşının sonsuza giden bir görev olarak görülmesi erken Alman Romantiklerinin benimsediği bir anlayıştır. “Felsefe yaparak ne yapıyorum?” sorusuna Novalis’in yanıtı şöyledir:

Bir temel arıyorum. [...] Bütün bir felsefe etkinliği mutlak bir temelde son bulmalıdır. Eğer bu temel verili değilse, ve eğer bu kavram olanaksızlık içeriyorsa – o halde felsefe yapmaya iten istek sonsuz bir etkinlik halini alacaktır. Bir sonu olmayacaktır, çünkü mutlak bir temele duyulan sonsuz ihtiyaç hep orada olacaktır ve böylelikle de etkinlik asla son bulmayacaktır.⁷

Böylelikle “erken Alman Romantikleri bu sonsuz projeye gönderimle, “sonsuz duyulan özlem”den (*Sehnsucht nach dem Unendlichen*) bahsetmektedirler.”⁸ Bu bağlamda Kant sonrası felsefi tartışmaları biçimlendiren temel sorunlardan biri işte bu *kendinde-gerçeklik*'in bilimsellik iddiasındaki felsefede yeniden konumlandırılması –ya da ortadan kaldırılması- sorunu olmuştur. Kartezyen geleneğin ortaya çıkardığı ve kendi iç gelişimi ile tam bir öznelcilikle, öznenin sadece kendi bilinç içeriklerini bilebileceği sonucuna varan sorun, bilincin ötesinde bir doğanın [gerçekliğin] ya da tarihin olduğunu nasıl bilebiliriz sorusunda ifadesini bulmaktadır. Bu durumda karşılaşılan ikilem, kuşkucu bir epistemoloji ile dogmatik ontoloji arasında kalmaktır.⁹ Kant, “görünüş, görünen bir şey olmadan, bir başka deyişle de bir içerik olmadan ne olabilir?” sorusuna ve duyularımızın pasif yapısına bağlı olarak duyularımızı etkileyen ve duyuma neden olan şey olarak *kendinde-şey*'i göstermektedir. Fakat bu durum, Kant'ın kendi sistemi içerisinde bir çelişkiye de neden olmaktadır. Kant'a göre, nedensellik kavramı zihnin (anlağın) saf kavramlarından biridir ve bu kavram fenomenlerin ve öznenin ötesi için, bir başka deyişle de deneyimin ötesine geçecek biçimde kullanılamaz. Nedensellik kavramı, zihnin diğer saf kavramları gibi, ancak ve ancak duyarlıktan gelen ve zaman – mekan görüleri ile biçimlendirilmiş malzeme üzerine kullanılabilir. Oysa, *kendinde-şey*'in

⁷ Aktaran, Manfred Frank, a.g.e., s. 39.

⁸ Manfred Frank, a.g.e., s. 29.

⁹ Frederick C. Beiser, a.g.e., s. 132.

gerçekliğini ortaya koyabilmek amacıyla ifade edilen, 'duyumun pasif yapısını etkileyen dışsal bir şey olmalıdır' çıkarımı nedensellik kavramının duyumdan öncesi için kullanılması anlamına gelecektir. Bu da nedenselliği zihnin dışına çıkarmaktan, gerçekliğin kendisinde işleyen bir ilke olarak konumlandırmaktan başka bir şey değildir. Bu durumda da Kant'ın hakkında hiçbir şey bilemeyeceğimiz kendinde-gerçeklik (*reality existing in itself*) ile içerikten yoksun olarak karakterize edilmiş olan zihin* arasında yaptığı ayrımında kendinde gerçekliğin varoluşu nedensellik kavramının sistemle çelişik kullanımının ötesinde sorunlu hale gelmektedir. Bunun yanı sıra bu düalizmin sistematik bir birlik altında nasıl bir araya getirilebileceği de tartışma konusudur. Bir diğer tartışma ise, bu ayrımın ontolojik bir ayrım mı yoksa epistemolojik bir ayrım mı olduğu konusudur. Bir başka deyişle, kendinde-gerçekliğin ele alınışı Kant tarafından bir varlık problemi olarak mı ya da epistemolojik bir problem olarak mı görülmektedir? Kant, epistemolojik bir ayrım yoluyla, *kendinde-şey* üzerinden ilkece bilinebilir ile ilkece bilinemez olan arasında bir ayrım getirmekte ise bu ontolojik kendinde-gerçeklikte ifadesini bulan Varlığın öncelliğine ya da bilginin olanaklılığına karşıt bir yaklaşım olmayacaktır. Çünkü, *kendinde-şey*'in bu kullanımı mutlak bilginin bilgisini olanaksız kılarken, bilginin, sınırları içerisinde nesnel ve olanaklı olabileceğini göstermektedir. Buna karşın bilimselliği amaçlayan felsefi sistem düşüncesi, *kendinde-şey*'in ontolojik gerçekliğini de bilginin konusu kılmış bir tamamlanmışlık varsaymaktadır. Öyle ki, bilgi terimleri içerisinde kendinde-gerçeklik bilinebilir, kavram yoluyla kavranabilir olmalıdır. O halde, Kant düşüncesindeki düalizm sistem içerisinde birliğe getirilmelidir. Kant'ın kendisi de eğer bu anlamıyla (bir bilim olarak) metafizik olanaklıysa, onun temel bilim olarak eksiksizliğe ulaşmasının zorunlu olduğunu şu şekilde ifade eder: "*Buna göre, temel bilim olarak bu eksiksizliğe ulaşmak zorundadır ve ona ilişkin olarak şu sözler söylenebilir olmalıdır: nil actum reputans, si quid superesset agendum [geriye yapılacak şeyler kaldıkça, hiçbir şeyi yapılmış saymayın.]*"¹⁰ Kant sonrası, Kant'ın sistemini tamamlayarak bilimsel bir sistem olarak ortaya koymak isteyen ve bunun için de *ilk ilke*, *koşulsuzluk* ve *ilkece tüm gerçekliğin bilinebilirliği* düşünceleri üzerine çalışan felsefecilerin amacı bu tamamlanmışlığa ulaşmak olmuştur. Bu amaç doğrultusunda, felsefenin sistemleştirilmesi için bir ilk ilkenin gerekli olduğu (*Bilinç İlkesi, Mutlak Ben* vb.) ve gerçekliğin bilgisinin bu ilk ilkeden türetilebilir olması gerektiği savlanmıştır. Erken Alman Romantizmi bu ilk ilke düşüncesine kuşkuyla yaklaşmış ve Kantçı terminoloji ile ilk ilkenin ancak düzenleyici bir kavram, aklın bir ideası olabileceğini, bu nedenle de ancak ve ancak hipotetik bir

* Zihnin kendisi a priori kavramlara sahip olduğu için boş değildir; fakat kavramlar içeriksizdir.

¹⁰ Immanuel Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yay., İstanbul, 1993, s. 27 [B XXIV].

yargı olabileceğini öne sürmüştür.¹¹ O halde, bu tarz hipotetik yargılar rahatlıkla alternatifleri öne sürülebilir olan yargılar olacağından herhangi birini seçmek ve gerçekliğin bilgisini ondan türetmeye çalışmak keyfi bir seçim, bir inanç meselesi ya da Kantçı anlamda bilginin sınırlarının ihlali olacaktır. Diğer taraftan, ilk ilkenin özdeşlik prensibine dayalı olarak “*Ben, benim*” biçiminde ortaya koyulması da, bunun da bir yargı formu olmasına bağlı olarak ayrımını açığa çıkarması, birliği değil farkı koyması olacaktır.

Nesne ve özneyi ilkin olanaklı kılan bu ayrım yargıdır[Urtheilung, kökensel-ayırım]. Yargı kavramı daha şimdiden, nesne ve öznenin parçaları oldukları bir bütünün zorunlu ön-şartı olduğu gibi özne ve nesnenin birbirleriyle karşılıklı ilişkileri kavramını da içerir. “Ben benim” teorik bir yargı olarak [Theoretischer Urteilung] bu yargı [Ur-theilen] kavramının en uygun örneğidir, çünkü pratik yargı içinde o kendisini kendisine değil, Ben-olmayana karşı koyar.¹²

Bir başka deyişle, ‘Ben’ daima kendisinde özbilinci barındırır. Bilincin özü olarak özbilincin özne olarak ben ile nesne olarak ben’in bir ilişkisidir.¹³ Ben daima kendisini bir nesneden ayırarak onunla ilişkiye girer. Yargı formu içerisindeki “Ben, benim” ifadesi de özne olan ben’e bir yüklemede bulunur. Bu nedenle de aranan koşulsuz birlik ilkesi yargı formunda ortaya koyulamaz. Yargı, birliğin bozulduğu (kaybedildiği), ayrımın kendisini gösterdiği yerdir. Diğer bir seçenek ise, bilginin kaynağı, kökeni sorununa dönerek bilginin kaynağı olarak öznenin gerçeklik ile aracısız ilişki kurabildiği sezgi yetisine gönderimde bulunmak olacaktır. Ancak bu da bilimsel felsefenin mutlak temellerinin kendilerinin bilinemez (bilgi terimleri ile ifade edilemez) olmaları gibi bir sonuç doğuracaktır. Çünkü bunlar bilginin değil, sezginin, inancın ya da hissetmenin konusu olacaklardır. Novalis böylesi bir durumu şu şekilde ifade eder: “*Bilmiyorum ama inanıyorum / hissediyorum*”¹⁴ Fakat bu yaklaşım, gerçeği gerçek şeklinde bilmek için aranan epistemolojik mutlak temeli epistemolojik olarak temellendirilemeyen inanç alanından ya da genel anlamı ile irrasyonel alandan türetmek gibi çelişkili bir sonuca varacaktır. Bu bağlamda, Frank’a göre,

Erken Alman Romantiklerinin kuşkuculukları tam olarak mutlak temeller programını hedef alır. Onlar dolaysız bilginin olup olmadığını sorgularlar ve Jacobi’nin inanca başvurusunu Mutlak’ın bilinemezliği problemi için savunulamaz bir çözüm olarak görürler. Romantik bakış açısına göre, bilgimiz sonsuz bir ilerleyişin içerisinde konumlanır ve

¹¹ Manfred Frank, a.g.e., s. 33.

¹² Friedrich Hölderlin, “Varlık ve Yargı”, çev. Metin Bal, *Bibliotech Felsefe Sosyal Bilimler Dergisi*, Sayı: 6, s. 80.

¹³ Dieter Henrich, *Between Kant and Hegel*, edited by David S. Pacini, Harvard University Press, 2003, s. 292.

¹⁴ Aktaran, Manfred Frank, a.g.e., s. 34.

sabit, mutlak bir temele sahip değildir. (Bu nedenle, ve sadece bu nedenle, Schlegel'in "Hakikat görelidir" ifadesi geçerlidir.)¹⁵

Erken Alman Romantizminin karakteristiği olarak görülebilecek bir diğer boyut, onların tamamlanmışlık anlamında sistem karşıtlığıdır. Bu karşıtlık, tamamlanmışlık düşüncesinin eleştirel olarak ele alınması ve bu dönem romantiklerinin eserlerinde kullandıkları üslup (fragmanlar biçiminde verilen eserler vb.) üzerinden yürütülmektedir. Sonsuz bir ilerleyiş içerisindeki bilgi ve sonsuza duyulan özlem anlayışları onları tamamlanmışlığı varsayan herhangi bir sistem düşüncesinden uzak tutmuştur. Buna göre, felsefi bir sistem sadece pek çok sistemden birisidir ve felsefe tarihi içerisinde herhangi bir sistemin anlaşılması felsefe tarihine bütünsel bir bakışı gerekli kılacaktır. Bu bütünsel bakışın kendisi ise bir tamamlanmışlık değildir.¹⁶ Frederick Beiser Romantiklerin sistem düşüncesine karşı çıkışlarının nedenlerini ifade ederken bunu sistematik olandan ayırt eder:

Romantikler sistemler görüşümüzü kısıtladığı, yaratıcılığımızı boğduğu, sorgulamayı durdurduğu için sistem düşüncesine karşı çıkarken halen katı bir biçimde sistematik düşünceyi olumlamaktadırlar; çünkü tamamlanmış bir sistem ulaşılamazdır fakat aklın düzenleyici ideali olarak bir gerekliliktir. Eğer romantik ironi tamamlanmışlık ya da kapanmışlık iddialarına karşı yönetilmişse bunun tek nedeni ironinin amacının çaba göstermeyi kışkırtarak ve yoğunlaştırarak tamamlanmış sistem idealine daha fazla yaklaşmayı sağlamak olmasıdır.¹⁷

O halde, Erken Alman Romantizmi düşüncesi, bilginin mutlak temeller üzerine kurulmuş bir tamamlanmışlık olmaktan öte, ereği bütünlüğe yaklaşmak olan ve ereğin doğası gereği sonsuza ertelendiği bir bütünselci yaklaşımı benimsemektedir. Bir başka deyişle, mutlak ya da tamamlanmışlık başlangıçta elde olan değil, sonuçta ulaşılabilecek bir noktadır. Bu bağlamda, Alman Romantikleri tamamlanmışlık iddiasındaki iki sistemi, Fichte ve Spinoza sistemlerini, ikisinin de öznelci ve dogmatik aşırılıklarını önleyerek eleştirel epistemoloji ve doğalcı ontoloji ile birleştirerek aşmayı hedeflemektedirler. Beiser, sonsuzda kurulacak bütünlüğe doğru ilerleyen romantik metafiziğin bu yaklaşımını şu metaforla dile getirmektedir: "*Tuhaf bir evlilik planı / Spinoza ile Fichte'yi evlendirmek*"¹⁸

Fichte'nin idealizmi, indeterminizmi ve düalizmi Spinoza'nın realizmi, determinizmi ve monizmi ile uyumsuz. Romantikler bu uyumsuzluğun tamamıyla farkındadırlar, fakat yine de onları birleştirmek isterler. Bunu bir evlilikten başka bir şey başaramaz, çünkü

¹⁵ Manfred Frank, a.g.e., s. 34.

¹⁶ Manfred Frank, a.g.e., s.10.

¹⁷ Frederick C. Beiser, a.g.e., s. 34.

¹⁸ Frederick,C. Beiser, a.g.e., s.131, 132.

onların görüşüne göre, her biri hakikatin sadece bir yarısını kavrayabilmiştir. İdeal evlilik partnerlerinde olduğu gibi, Fichte ve Spinoza, ayırmaz bütünün mükemmel tamamlayıcılarıdır.¹⁹

Fakat ilk ilkelerden ya da mutlakta yola çıkıldığında bu iki sistemin bir araya gelmesi olanaksız görünmektedir. Çünkü bu durumda, Fichte'nin *mutlak ben*'i ve onun ürünü olan doğa anlayışı ile Spinoza'nın *mutlak doğa*'sı ve onun ürünü olan ben'i arasında bir tercih zorunlu hale gelecektir. Aksi durumda "*bilinç her şeydir, dünya hiçbir şeydir ve dünya her şeydir, bilinç hiçbir şeydir*"²⁰ demek durumunda kalınacaktır ki, ilk ilkelerden yola çıkarak bunu ifade etmek açık bir çelişki ve olanaksızlıktır. Bu nedenle de tamamlanmışlığı sistemin başında varsayan ilk ilkeler ve mutlak temel düşüncesi bütünselliği (idealizm ve realizmin bütünselliğini) kavrama yolunda yetersizdir. Bu bütünselliğe ulaşılamadığı sürece ya da bir başka deyişle hakikatin tek boyutunda kalındığı sürece, ya doğanın gerçekliği sorunlu olacak ya da insan özgürlüğü olanaksız kalacaktır. O halde, mutlak temel düşüncesi özgürlük ile zorunluluk, düşünce ile doğa (gerçeklik) arasındaki ilişkide birinin diğerine mutlak olarak indirgenmesi sonucunu doğurmaktadır. Hölderlin, bu bölünmüşlüğü ve bütünün kaybını şu ifadelerle dile getirir:

Biz o mutlu birliği, kelimenin tek anlamıyla Varlığı kaybetmişiz. Onu erişmemiz, onu elde etmemiz için de önce kaybetmemiz gerekiyordu. Dünyanın o barışçı Han kai pan'ından zorla ayrılıp uzaklaşıyor ve aynı şeyi bu kez kendiliğimizden kurmaya çalışıyoruz. Tabiatla bozmuşuz. Vaktiyle, kanımızca, tek bir varlık olan şey, şimdi kendi kendisi ile boğuşuyor, efendilik ve kölelik iki tarafın arasında yer değiştirmekte, bazen dünyayı her şey ve kendimizi bir hiç görüyoruz, yine bazen kendimiz her şeyiz de dünya bir hiç imiş sanıyoruz. Hyperion da bu iki kutbun arasında bocalıyordu.²¹

Dilin Olumsuzluğu Bağlamında Çağdaş 'Anti-Temelcilik'

Çağdaş dil felsefesi içerisinde, Richard Rorty, dilin olumsuzluğu ve sözcük dağarları düşüncelerinden hareketle nominalist ve tarihselci bir kültür modeli önermektedir. Rorty'nin ifadeleri ile, "*bu kültür ütopyaların gerçekleştirilmesini ve başka başka ütopyaların tasavvur edilmesini sonsuz bir süreç – zaten varolan bir Hakikate doğru bir yöndeşmeden [convergence] ziyade, Özgürlüğün*

¹⁹ Frederick C. Beiser, a.g.e., s.131.

²⁰ Frederick C. Beiser, a.g.e., s.134.

²¹ Hölderlin, *Hyperion veya Yunanistanda Bir Yalnız II*, çev. Melahat Togar, Milli Eğitim Basımevi, 1965, s. 112.

sonsuzcasına ve dallanıp budaklanan bir gerçekleştirimi- olarak görecektir."²²

Bu bağlamda çağdaş dil felsefesi içerisinde Richard Rorty'nin temsil ettiği, bilginin mutlak temeli anlayışını feshederek hakikati *özgürlüğün sonsuzca dallanıp budaklanan bir gerçekleştirimi* olarak gören yaklaşımın Erken Alman Romantizmi ile yakınlaştığı görülmektedir. Novalis'in aşağıdaki fragmanı da Rorty'nin hakikatler ile özgürlük arasında kurduğu ilişkide dile yöneliminin temel nedenini açığa çıkarır niteliktedir:

Seslerle ve işaretlerle göstermek /anlamlandırmak hayranlık uyandıran bir soyutlamadır. Üç harf benim için Tanrıyı [God] işaret eder / anlamlandırır – birkaç işaret milyonlarca şeyi gösterir / anlamlandırır. Bundan sonra evrenden yararlanmak ne kadar da kolaydır! Tinsel dünyanın ortak merkezi nasıl da görünür olur! Dil teorisi tinsel gerçekliğin dinamiğidir! Bir emir sözcüğü orduyu hareket ettirir – özgürlük sözcüğü ulusları.²³

Bu bağlamda, Rorty dile yönelimini yalnızca tümcelerın doğru olabileceği ve insanların içerisinde tümceler kurabilecekleri diller yaratmaları sayesinde hakikatler yarattıkları yönündeki iddiasına dayandırmaktadır. Rorty, iki tür felsefeyi ayırt eder: Bunlardan ilki Aydınlanmaya sadık kalan ve hakikatin bir keşif olduğunu ve özellikle de doğa biliminin bu keşifte öncü ve paradigmatik olduğunu savlayan ve "katı bilimsel olgu"yu "öznel" olanın ya da "metafor"un karşıtı olarak gören felsefecilerdir. Rorty'nin kendisini de dahil ettiği ikinci tür felsefeciler ise hakikatin yaratıldığını savlayan, bilimi insan faaliyetleri arasındaki bir başka faaliyet olarak, insanların "katı", insani olmayan bir gerçeklikle karşılaştıkları yer olarak gören felsefecilerdir.²⁴ Bu felsefeciler için gerçekliğin gerçek şekli içerisinde bilinmesi bağlamında hiçbir hakikat iddiası diğerinden önde değildir; çünkü hiçbir hakikat gerçeğin yansıması, açığa vurulması olarak, orada olanın bir keşfi değildir.

İkinci türdekilerin bakış açısından, büyük bilim adamlarının/kadınlarının dünyaya dair, dünyada olup bitenleri öndeyilemek [prediction] ve denetlemek için yararlı olan betimlemeler icat etmelerine benzer olarak şairler ve politika düşünürleri de başka amaçlar için dünyaya dair başka betimlemeler icat ederler. Ama bu betimlemelerden herhangi birinin dünyanın kendinde ve kendi başına [in itself] varolma tarzının doğru bir temsili [representation] olduğunu

²² Richard Rorty, *Olumsuzluk, İroni ve Dayanışma*, çev. Mehmet Küçük-Alev Türker, Ayrıntı Yay., İstanbul, 1995, s.19, 20.

²³ Novalis, *Philosophical Writings*, Translated and Edited by Margaret Mahony Stoljar, State University of New York Press, 1997, s. 23.

²⁴ Richard Rorty, *Olumsuzluk, İroni ve Dayanışma*, s. 24.

söylemenin hiçbir anlamı yoktur. Bu felsefeciler, bizatihi böyle bir temsil düşüncesinin anlamsız olduğunu düşünürler.²⁵

Hakikatin bir temsil olmaktan öte bir yaratım olduğu ve bu yaratımın da dilde gerçekleştiği savı ile dile yönelen Rorty, Wittgenstein'in *Felsefi Soruşturmalar*'da ortaya koyduğu *dil oyunu* kavramı üzerinden yaratımın özgürlüğünün koşulu olarak dilin olumsuzluğu düşüncesini merkeze almaktadır. Wittgenstein *dil oyunu* kavramını şu şekilde ortaya koymaktadır: "*Dil ile dilin örüldüğü eylemlerden oluşan bütüne de 'dil-oyunu' diyeceğim.*"²⁶ Bu bütün içerisinde dile ilişkin farklı uygulamalar, kullanımlar, edimsellikler vb. ise 'dil-oyunları' olarak adlandırılmaktadır. Yine Wittgenstein'in ifadesi ile, "(...) '*dil-oyunu*' terimi, *dili konuşmanın, bir etkinliğin ya da bir yaşam biçiminin parçası olduğu olgusunu öne çıkartma anlamına gelir.*"²⁷ Ancak dil, parçalar olarak dil oyunlarının bir toplamı değildir. Wittgenstein bunu şöyle ifade eder: "*Ama biz dil oyunlarını <dil>in bir bütününe parçaları olarak değil, tersine kendi içinde kapalı anlaşma sistemleri olarak, basit, ilkel diller olarak görüyoruz.*"²⁸ Bir başka deyişle, dil oyunları bir bütünün ilişkisel parçaları ya da *bir yap-boz bulmacasının parçaları* olarak değil, bir alet kutusu içerisindeki farklı aletler ya da daha genelde farklı aletler içeren alet kutuları gibi işlev görmektedirler. Rorty'ye göre, "*alternatif sözcük dağarlarını [dil oyunlarını] bir bulmacanın parçaları gibi ele almak, tüm sözcük dağarlarının vazgeçilebilir ya da öbür sözcük dağarlarına indirgenebilir olduğunu, ya da tüm öbür sözcük dağarlarıyla tek bir büyük birleşik sözcük dağarı içinde birleştirilmeye elverişli olduğunu varsaymak demektir.*"²⁹ Buna karşıt olarak Wittgenstein'da dil bir oyunlar ailesi olarak tanımlanır ve dilin sözcükleri, bağlama ve kullanılan alana göre değişik anlamlar alırlar. Wittgenstein'a göre, dille birlikte birtakım eylemler de açığa çıkmaktadır ve dil ile eylemler arasında bir bütünlük vardır. Bir dilsel yapıyı anlamak, onun hangi eylemlerle kullanıldığını ya da ona hangi eylemlerin eşlik ettiğini bilmek demektir. Dilin bu edimselliği ve dilin bir idealite değil de öğrenilen bir pratik olması, dil ile özneler-arasılık ve gelenek kavramları arasında da bir bağlantı kurmakta ve pratikle beraber insansal ihtiyaçları, kullanımı ön plana çıkaran pragmatizmin anlam yaklaşımı ile örtüşmektedir. Bu nedenle Wittgenstein'a göre, sözcükler '*bir alet kutusundaki aletler*' gibi işlev görmektedirler. Oysa geleneksel anlayış, dilin gerçek dünyayı yansıtan bir ayna olduğudur. Rorty, *temsilci, özcü, temel arayıcı* felsefe olarak nitelendirilebilecek "*epistemoloji merkezli felsefe*" ya da "*Kartezyen-Lockeçu-Kantçı felsefe*" olarak

²⁵ Richard Rorty, *Olumsuzluk, İroni ve Dayanışma*, s. 25.

²⁶ Ludwig Wittgenstein, *Felsefi Soruşturmalar*, çev. Deniz Kanıt, Küyerel Yay., İstanbul, 1998, s. 15.

²⁷ Ludwig Wittgenstein, a.g.e., s. 24.

²⁸ Aktaran, Ömer Naci Soykan, *Felsefe ve Dil*, 2.Baskı, MVT Yay., İstanbul, 2006, s. 102.

²⁹ Richard Rorty, *Olumsuzluk, İroni ve Dayanışma*, s. 35 [Vurgu bana ait].

atıfta bulunulan felsefeyi, bu tür felsefenin etrafında şekillendiğini düşündüğü *Ayna Metaforu*'nu serimleyerek ve detaylı bir eleştiriye tâbi tutarak ele almakta ve bu metaforun yapıya kavuşturduğu konuşma biçiminin doğurduğu sorunları göstermeye çalışmaktadır. Bu girişim, aynı zamanda, -neredeyse- tüm bir felsefe tarihinin eleştirisidir. Çünkü, "*Rorty için felsefenin tarihi, esasında Grekler tarafından icat edilen, Descartes, Locke ve Kant'ın felsefelerinde doruğa ulaşan ve analitik felsefede farklı bir kılık altında yeniden karşımıza çıkan bir metaforun tarihidir: ayna metaforu.*"³⁰ Rorty'nin ortaya koyduğu eleştiri, *ayna metaforu* çevresinde oluşturulmuş olan felsefenin, düşünme biçiminin yanlışlanmasını değil, onun tarihselliğinin gösterilmesini ve buna bağlı olarak da doğurduğu sorunsalların ezeli ve ebedi olmadığını açığa çıkarılmasını amaçlar. Bir başka deyişle, "*Wittgensteinci terapi anlayışına uygun olarak Rorty, klasik felsefe problemlerini yeni bir tarzda çözmeyi ya da zihin, bilgi ve felsefe nosyonlarıyla ilgili yeni kuram öne sürmeyi amaçlamaz.*"³¹ Onun yaptığı, "*epistemoloji merkezli felsefe*"nin ya da "*Kartezyen-Lockeçu-Kantçı felsefe*"nin sözcük dağarcıklarının yeniden betimlere açık olan gerçekliğin birer betimi olduğunu, bu betimlerin yarattığı problemler ile birlikte göstermekten başka bir şey değildir.

Rorty'nin ayna metaforu üzerinden epistemoloji merkezli felsefeyi eleştirisine geçmeden önce, kısaca dil içerisindeki literal kullanım – metafor kullanımı ayırımına değinmek yararlı olacaktır. Bu ayırma göre, bir sesin ya da bir işaretin literal kullanımı, insanların çeşitli koşullar altında ne söyleyeceklerine ilişkin eski teorilerle idare edilebileceği kullanımlarken, metaforik kullanım bizi yeni bir teori geliştirmekle meşgul eden kullanımdır. Bir başka deyişle, literal kullanım bir dil oyunu içerisinde bir yere sahip olan sözcüğün ya da işaretin, tanıdık, alışılmış kullanımıdır. Oysa metaforik kullanım aşına olunan bir tarza indirgenemeyecek ya da tercüme edilemeyecek biçimde *aşına sözcüklerin aşına olunmayan tarzlarda* kullanımıdır. Bu kullanım ilk haliyle şerh edilemezlik [unparaphrasability] niteliğine sahip olduğundan, mevcut dil oyunları bağlamında bir doğruluk değerine de sahip olmayacaktır. Diğer bir deyişle, bir dil oyununda sabit bir yeri olmayan bir tümce ne doğru ne de yanlış değerini alacak, bunun da ötesinde onun "yanlış kullanımı"ndan da söz edilemeyecektir. Metafor, bir şey hakkında, mevcut (aşına olunan) dil oyunları içerisinde söylenebileceklerin farklı dile getirilişleri değil, yeni bir şey söylemektir. Öyle ki, bu yeni söyleme biçimi, hakkında olduğu şeyin tanımını, kullanılışını ve anlamını da değiştirecek denli radikal bir değişimdir.

Platoncu ve pozitivist değerlendirme, metafora dair indirgemeci bir görüşü paylaşır: Dilin sahip olduğu tek ciddi amaç, yani gerçekliği

³⁰ Funda Günsoy Kaya, "Richard Rorty'ye Giriş", *Felsefe ve Doğanın Aynası*, Paradigma Yay., İstanbul, 2006, s. XXVI, XXVII.

³¹ Funda Günsoy Kaya, a.g.e., s. XXXVIII.

temsil etme amacı bakımından metaforların ya şerh edilebilir olduğunu ya da yararsız olduğunu düşünürler. Bunun tersine Romantiklerin yayılcı [genişlemeci: expansionist-ç.n.] bir görüşü var: Romantikler metaforun ilginç, gizemli, harika olduğunu düşünürler. Romantikler metaforu “imgelem” denilen gizemli yetiye, benliğin tam merkezinde, yüreğin çekirdeğindeki derinlikte olduğunu farz ettikleri bir yetiye atfederler. [...] Nitekim, pozitivist kültür tarihi, dilin kendisini fiziksel dünyanın konturları etrafında tedricen biçimlendirdiğini kabul eder. Romantik kültür tarihi ise dilin Tini tedricen özbilince [self-consciousness] kavuşturduğunu savunur. Nietzscheci kültür tarihi ve Davidsoncu dil felsefesi, **dili, bizim şimdi evrimi gördüğümüz şekilde, yani eski biçimleri hiç durmaksızın öldüren –daha yüksek bir amacı gerçekleştirmek için değil**, körlemesine- yeni hayat biçimleri olarak görür.³²

Rorty, *Ayna metaforunun* icadını Antik Yunan’a atfetse de, epistemoloji kavramını on yedinci yüzyıla, özellikle de Locke’a dayandırmaktadır. Bununla birlikte Rorty, temsil düşüncesini biçimlendiren epistemolojinin kurucu kavramları içinde yer alan, içinde ‘süreçlerin’ gerçekleştiği ayrı bir kendilik olarak ‘zihin’ kavramını Descartes’a borçlu olduğumuzu savlar. Descartesçı ve Lockeçu temeller üzerine, son olarak Kant tarafından bilginin meşruluğunun gösterilebilmesi adına, bilginin olanaklılığını sağlayan saf akıl mahkemesi olarak felsefe anlayışının biçimlendirilmesi ile epistemoloji ‘inşa’ edilmiş olmaktadır.³³ Böylelikle de felsefe bilgi iddialarını temellendiren ve bu temellendirme etkinliğinin ölçütlerini ‘keşfetmiş’ olan (ya da bunu amaç edinen) bir temel disiplin olarak anlaşılmıştır. Bu anlayış içerisinde felsefenin sözcük dağarcığının daha ‘bilimsel’ ve ‘kesin’ hale getirilmesine yönelik çaba hep ‘temellendirme’ kavramı etrafında biçimlenmiş ve “*Epistemoloji merkezli felsefe*” ya da “*Kartezyen-Lockeçu-Kantçı felsefe*” olarak adlandırılabilir bu anlayış karşımıza, özel zihinsel süreçler tarafından mümkün kılınan ve genel bir temsil kuramı yoluyla anlaşılır hale getirilen kusursuz temsil olarak bilgi kavramı çıkartmıştır. Bu felsefe biçimi ve onu oluşturan ayrı bir kendilik olarak ‘zihin’, temsil kuramı ve temsilin olanaklılığı ve meşruluğunun temellendirilmesi kavram ve anlayışları, Kuhn’un ‘olağan bilimi’ –bir arka plan mutabakatı-anlamında ‘normal söylem’³⁴ haline gelmiştir.

³² Richard Rorty, *Olumsuzluk, İroni ve Dayanışma*, s. 45 [Vurgu bana ait].

³³ Richard Rorty, *Felsefe ve Doğanın Aynası*, çev. Funda Günsoy Kaya, Paradigma Yay., İstanbul, 2006, s. 15.

³⁴ (Kuhn’un ‘normal bilim’ nosyonunun bir genellemesi olan) normal söylem, uzlaşmaya varmanın üzerinde-uzlaşmış kriterlerini cisimleştiren (bilimsel, politik, teolojik ya da her ne olursa) herhangi bir söylemdir; anormal söylem ise böylesi kriterlerden yoksun bulunan söylemdir (Richard Rorty, *Felsefe ve Doğanın Aynası*, çev. Funda Günsoy Kaya, Paradigma Yay., İstanbul, 2006, s. 17).

Çağdaş felsefeyi Descartes, Locke ve Kant geleneğine bağlayan şey, insani aktivitenin (ve araştırmanın, özellikle de bilgi arayışının) araştırmanın sonucundan önce izole edilebilen bir çerçeve – a priori keşfedilebilir varsayımlar dizisi – içinde vuku bulduğu anlayışıdır. Böyle bir çerçevenin var olduğu anlayışı, yalnızca, şayet onu, bilen öznenin doğası, bilen öznenin fakültelerinin [yetilerinin] doğası ya da bilen öznenin içinde çalıştığı ortamın doğası tarafından empoze edilen bir çerçeve olarak düşünürsek, anlamlı olur.”³⁵

Geleneksel felsefeyi tutsak alan resim –bazıları tam ve kusursuz, bazıları kusurlu- çok çeşitli temsiller ihtiva eden, empirik olmayan saf yöntemlerle araştırılmaya elverişli bir büyük ayna olarak zihin resmidir. Temsilin tamlığı ve kusursuzluğu olarak bilgi nosyonu, ayna olarak zihin anlayışı olmadan kendini asla telkin edemezdi. Descartes ve Kant’a ortak olan strateji –deyim yerindeyse tahkik ve tamir ederek ve cilalayarak daha tam ve kusursuz temsillere erişme stratejisi- de anlamlı olmazdı. Yakın zamanların, felsefenin ‘kavramsal analiz’den ya da ‘fenomenolojik analiz’den ya da ‘anlamaların açıklığa kavuşturulması’ndan ya da ‘dilimizin mantığı’na ya da ‘bilincin kurucu aktivitesinin yapısı’na dair incelemelerden meydana geldiği iddiaları ise, zihnimizin bir köşesinde bu strateji olmadığında hiçbir anlam ifade etmez.³⁶

Bu stratejiyi biçimlendiren ve yukarıda genel hatları ile betimlenen tarihsel arka plan ‘zihnin’ ve ‘epistemoloji’ nin icadının tarihidir.

Bu tarih genel hatlarıyla şöyle betimlenebilir: Descartes’ın ‘düşünme’ sözcüğünü, şüphe etme, anlama, doğrulama, olumsuzlama, isteme, reddetme, tahayyül etme ve hissetmeyi de kapsayacak şekilde kullanması ve bu kullanımı merkeze alan bir konuşma tarzının felsefe cemaatinin konuşma tarzı olarak olağanlaşmasının ardından, “Locke için ‘ide[a]’yi Grekçe hiçbir karşılığı bulunmayacak tarzda ‘düşünme edimi sırasında anlama yetisinin nesnesi olan herhangi bir şey’ ya da ‘düşünmede zihnin dolayısız her nesnesi’³⁷ anlamında kullanmak mümkün hale geldi.”³⁸ Böylece ‘ide[a]’ kelimesinin modern kullanımı –Antik Yunan felsefe dili içerisinde olanaklı olmayan kullanımı- Descartes’tan ve Locke’dan türemiştir. Rorty’ye göre,

(...) Grek ve Ortaçağ geleneklerinde, hatta felsefi sanatında Descartes – Locke’un ide kullanımıyla örtüşen hiçbir terim yoktur. Üstelik, hem acıların, hem de açık ve seçik idelerin tek ve biricik bir İç

³⁵ Richard Rorty, *Felsefe ve Doğanın Aynası*, s. 15.

³⁶ Richard Rorty, *Felsefe ve Doğanın Aynası*, s. 18.

³⁷ Locke’un ‘ide’ tanımı için, John Locke, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, çev. Vehbi Hacıkadıroğlu, Kabalcı Yay., İstanbul, 1992, s. 62 .

³⁸ Richard Rorty, *Felsefe ve Doğanın Aynası*, s. 56.

Göz önünde resmi geçit yaptığı bir iç mekan olarak insan zihni konsepsiyonu da olmamıştı. (...) Yenilik, içinde bedensel ve algısal duyuların (Descartes'ın ifadesiyle, 'duyum ve muhayyilenin bulanık idelerinin'), matematiksel doğruların, ahlaki kuralların, Tanrı idesinin, depresif haletiruhiyelerin ve şu anda 'zihinsel' olarak adlandırdıklarımızdan geriye kalan her şeyin sözde-gözlemin objeleri olduğu tek ve biricik bir iç mekan nosyonuydu. İçerideki gözlemcisiyle birlikte böylesi bir iç arena, Eski ve Ortaçağ düşüncesinin muhtelif evrelerinde öne sürülmüştü, fakat bu hiçbir zaman bir problematiğin temelini şekillendirecek ölçüde yeterince uzun süre ciddiye alınmamıştı. Fakat on yedinci yüz yıl onu, idelerin örtüsü problemini, yani epistemolojiyi felsefenin merkezine yerleştiren problemi ortaya koymaya imkan verecek ölçüde ciddiye aldı.³⁹

Böylece de tümelleri kavrama yetisi olarak hem *ayna* hem de *göz* olan Aristotelesçi akıl, Descartes'ın maddi olandan tamamen ayrı bir töz olarak *aynada* yansıyanları gözlemleyen bir *iç göz* olan zihnine dönüşmüş olmaktadır. Bu dönüşümle beraber, bilginin doğasına ve kökenine ilişkin araştırma *ayrıcılık* *iç temsillerin* araştırılması halini alır. İç gözün dolaysız olarak 'görebildiği' ya da diğerlerinden net bir şekilde ayırt edebildiği için yanlısamaya düşemeyeceği Kartezyen *açık-seçik idealar* ya da edinilmiş ideaların gönderimde bulunduğu (bağlı olduğu) doğrudan dış dünyanın yansımaları olan Humecü izlenimler *ayrıcılık* *temsiller* olarak görülmüştür. "*Kant'la birlikte bu arayış, zihnin bizatihi kendisinin inşa ettiği kuralların ('Saf Anlama Yetisinin İlkeleri') arayışı haline geldi.*"⁴⁰ Tüm bu arayış bilginin temellerinin bulunması ve bu temelleri bulan (açığa çıkaran) ve sınıyan disiplin olarak felsefenin kültürün geri kalanı için temel oluşturmasını sağlamayı amaçlamaktadır. "*Çünkü kültür, bilgi iddialarının bir araya toplanma yeridir ve felsefe bu iddiaları hükme bağlar. Felsefe bunu, bilginin temellerine vakıf olabildiği ve bu temelleri bilen-varlık-olarak-insana, bilgiyi mümkün kılan 'zihinsel süreçlere' ya da 'temsil etkinliğine' ilişkin bir araştırmada bulabildiği için yapabilir.*"⁴¹ Oysa felsefenin bunu yapabileceğine ve yapması gerektiğine ilişkin inanç, bu tarz felsefenin içerisinde şekillendiği belirli bir dil oyununun / söz dağarcığının ürettiği ve ancak o söz dağarcığı içerisinde anlamlı olabilecek bir amaca bağlı olarak açığa çıkmıştır. Temeller düşüncesi kendisine öncel olarak "zihin-beden", "düşünce-gerçeklik", "temsil – ayrıcılık *temsiller*" gibi *ayna* metaforuna bağlı olarak anlam kazanmış kullanımları gerektirir. Ancak böylesi bir sözcük dağarı içerisinde bir temeller ve kesinlik sorunu açığa çıkar. Bu nedenle eğer *ayna* metaforuna bağlı olarak yapılanmış dil oyununu terk edilirse, bilgi kavramının

³⁹ Richard Rorty, *Felsefe ve Doğanın Aynası*, s. 57, 58.

⁴⁰ Richard Rorty, *Felsefe ve Doğanın Aynası*, s. 168.

⁴¹ Richard Rorty, *Felsefe ve Doğanın Aynası*, s. 9.

kendisinden vazgeçmeden temeller problemi iptal edilebilir. Bu bağlamda, Rorty'nin temelcilığe karşı çıkışı, epistemoloji içerisinde bir karşı çıkış değil, epistemoloji merkezli felsefenin (ya da dil oyununun) tamamen dışına çıkma (çıkılabileceğini gösterme) teşebbüsüdür.

Funda Günsoy Kaya'nın ifadeleri ile,

Evet, Rorty, temel arayıcı felsefe dediği şeyin en güçlü muhaliflerinden biridir; tüm özcülük ve temelcilik formlarına karşıdır ve büyük kahramanı Dewey ve tabii James gibi, bilgi kavramının kaçınılmaz insani köklerini kabul eder. Bilgi –her türde bilgi-Heideggerci anlamda dünya-içinde-Varlık olarak Dasein'ın bilgisidir ve Dasein'ın dünyayı 'Tanrının gözüyle görme' imkânı yoktur. Evet, Rorty bir post-modernisttir. Aydınlanmanın evrenselciliğini, rasyonalizmini, özcülüğünü reddeder ve bütün meta-anlatılara karşı çıkar. Ama bir anti-modernist değildir. Çünkü bilgi kavramını, insani eylem ve umut kavramlarına bağlar. Aydınlanma rasyonalizmini bir kenara bırakmak ve Doğanın aynası imajıyla bağını koparmak, zorunlu olarak, onun liberalizm, bireycilik, özgürlük gibi politik ideallerini terk etmeyi gerektirmez.⁴²

Buna paralel olarak, Rorty'nin, *The Linguistic Turn* adlı eserin Giriş bölümünde dil felsefesinin önceki felsefelerin doğrularından bir kopuş anlamında devrimsel olup olmadığı tartışmasında Ayer'den yaptığı şu alıntı, Rorty'nin yaklaşımı için de geçerlidir: “*Metafiziğin olanaksızlığını kanıtlamaya hazır olan kişi kendi kuramının karşıtı olanla kardeş bir metafizikçidir.*”⁴³ O halde Rorty'ye göre *Ayna metaforu* çevresinde biçimlenen dil oyunlarının eleştirisi bir 'yanlışlama' olmadığı gibi Rorty'nin önerdiği felsefe biçiminin de bunları reddedip yerlerine 'doğru'yu koyan bir kuram olmadığının vurgulanmalıdır. Bu vurgu gözden kaçırıldığında, Rorty'nin eleştirdiği yaklaşımın temel doğruluk ayarısına kapıldığı düşünülebilmektedir. Bir başka deyişle, Rorty, *Ayna metaforunun* merkezi konuma sahip olduğu epistemoloji temelli sözcük dağarlarının eleştirisini, onları yanlışlayarak aynı metafor üzerinden yapmamaktadır. O, epistemoloji temelli dil oyunlarının yarattığı sorunları çözmeye değil, Wittgensteinci anlamda terapatik bir yöntemle bu sorunların neden var olduklarını ve nasıl 'bir kenara bırakılabileceklerini' göstermeye çalışmakta ve de “*hakkında felsefi bir görüşe sahip olunması gereken bir şey olarak 'zihin'e, hakkında bir 'kuram' bulunması gereken ve 'temellere' sahip bir şey olarak 'bilgi'ye ve Kant'tan bu yana anlaşılmış olduğu*

⁴² Funda Günsoy Kaya, a.g.e., s. XLVIII.

⁴³ Richard Rorty, *The Linguistic Turn: Essays in Philosophical Method*, s. 5.

şekliyle 'felsefe'ye beslenen güvenin altını kazımak"⁴⁴tadır. Bir başka deyişle bu temeller düşüncesinin 'temel'ini kazımaktır.

Sonuç

Descartes'la başlayan ve bilginin sağlam temellerinin bulunmasına yönelik arayış, bilgiye temel olabilecek bir ilk ilkenin olanaklılığı düşüncesi, Kant sonrası felsefede *kendinde şey - fenomen* ayrımını da aşacak biçimde birliği sağlayabilecek ve sonraki ayrımların bu ilkeye bağlı olarak açıklanabileceği sistemsel bir birlik arayışına dönüşmüştür. Fakat bu ilk ilkenin, sistemin kendisinden türetileceği ya da kendisi ile temelleneceği *ilk ilke* olması nedeniyle dolaysız, bir başka deyişle de koşulsuz olmasının gerekliliği, bir yargı formunda ortaya konulursa bu 'koşulu' doğası gereği sağlayamayacağı, yargı formunun dışında ise ayrımların nasıl ve neden açığa çıktığını açıklayamaz kalacağı eleştirileri ile karşılaşmıştır. *Erken Alman Romantizmi*'nin felsefi zemini bu tartışma bağlamında oluşmuş ve kendisini ilk ilke üzerine temellenmiş, tamamlanmış sistem düşüncesinin eleştirisi olarak göstermiştir. Bir başka deyişle, *Erken Alman Romantizmi*'nin anti-temelciliği bilgiye temel olabilecek bir ilke üzerinden tamamlanmışlığa yönelik bir kuşku dur. İlk ilkenin ancak ve ancak Kantçı anlamda düzenleyici bir kavramdan öteye gidemeyeceğini savlayan Romantikler, temele alınacak bu tür hipotetik yargıların alternatifleri de öne sürülebilir olduğundan, böyle temellendirilen sistemlerin gerçekliği kavrama iddiasında bulunamayacağını ifade ederler. Diğer taraftan ilk ilke bir yargı formunda ortaya koyulduğu anda, anlağın (zihnin) doğası gereği ayrımı açığa çıkaracak ve yargıdaki bu farklılaşma koşulsuz temel iddiasını ortadan kaldıracaktır. Bilginin kaynağı, kökeni sorununa geri dönülerek öznenin gerçeklik ile dolayimsız ilişkisi olarak 'sezgi'ye ya da inanca gönderimde bulunmak, bilimselleşme ideali ile çelişecek ve bilimsel bir sistemin temellerinin bilgi terimleri ile açıklanamaması, ortaya koyulamaması sonucunu doğuracaktır. Bu bağlamlarda temeller düşüncesine karşı çıkan ve 'mutlak temeller programını hedef alan' kuşkuculuk Erken Alman Romantikleri'nin anti-temelciliği olarak görülmektedir. Fakat bu durum, sistematik düşünceden tamamen vazgeçmek ya da bilgiyi değersizleştirmek anlamına gelmemektedir. Başlangıçta bir tamamlanmışlık olarak temeller düşüncesi eleştirilirken, bütünsellik ve bütünde birlik ereğinden vazgeçmek söz konusu değildir. Romantiklerin anti-temelciliği, bilginin mutlak temeller üzerine kurulmuş bir tamamlanmışlık olmaktan öte, ereği bütünlüğe yaklaşmak olan ve ereğinin doğası gereği sonsuza ertelenmiş bir bütünselci yaklaşımdır. Bir diğer deyişle, mutlak başlangıçta verili olan ve geri kalan her şeyin onun üzerine inşa edildiği başlangıç noktası değil, sonuçta

⁴⁴ Richard Rorty, *Felsefe ve Doğanın Aynası*, s. 10.

ulaşılacak olan bütünlüktür. Bu Beiser'in deyimiyle, Spinoza ve Fichte'yi sonsuzda 'evlendirmek'tir. Bu, zorunluluk ile özgürlüğün, realizm ile idealizmin bütünlüğü, hakikatin tamamlanması olacaktır.

Bu bağlamda çağdaş dil felsefesinin anti-temelciliği irdelendiğinde, Rorty'nin hakikatin dilde yaratıldığı ve bu yaratımın *özgürlüğün sonsuzca dallanıp budaklanan gerçekleştirimi* olduğu savı Erken Alman Romantizmi ile paralellikler taşımaktadır. Dilde icat edilen her bir hakikat, bir dil oyunu (sözcük dağarı) olarak kendisini gösterecek ve gerçekliğe uygulanan bir alet olarak diğerleriyle eşdeğer olacaktır. Dil oyunları arasındaki fark, o dil oyunu içerisinde ne yapabildiğimiz ve ne yapamadığımız üzerinden açığa çıkacaktır. Bunlardan herhangi biri, dünyanın (gerçekliğin) kendinde ve kendi başına var olma tarzının doğru bir temsili olduğu savı ile öne çıkartılamaz ya da ayrıcalıklı kılınmaz. Çünkü hakikatin dilde yaratıldığını ve herhangi bir gerçekliğin yansımaya ya da dışı vurumu olmadığını savlayan yaklaşım tam da böylesi bir temsil ve temsili meşru kılan temel düşüncesinin anlamsız olduğunu öne sürmektedir. O halde herhangi bir zorunluluk iddiası, belli bir dil oyununa göreli, o oyunun kurallarına bağlı olarak tanımlanan ve kullanılan dilsel bir durumdur. Doğanın (dil dışı gerçekliğin) bir zorunluluk alanı olarak kendisini gösterebileceği tek alan ise, herhangi bir sözcük dağarının uygulamasına karşı göstereceği dirençtir. Ancak uygulamada bu direnci gösteren gerçeklik tanımlanması ve hatta 'bir şey' olarak algılanması bağlamında kendisini dile uydurmaktadır. Diğer bir deyişle, dilin sınırları dünyanın da sınırlarıdır. Dil oyunlarının olumsuzluğu ve çoğulluğu bu oyunların çizdiği sınırlarda farklı dünyaları da olanaklı kılmaktadır. Bu da Romantiklerin Spinoza ile Fichte'nin birliğini sağlamaya çalıştıkları noktada, çağdaş dil felsefesinin bir anlamda dil ile düşüncüyü örtüştürerek idealizm tarafına mı düştüğü sorusunu öne çıkarmaktadır. Rorty de *Felsefe ve Doğanın Aynası* adlı eserinde, Kuhn'un Newton'un ve Aristoteles'in farklı dünyalarda çalıştıkları yönündeki ifadesinin bir yanlış anlamaya açık olduğunu belirtir. Ona göre, içinde farklı kuramların taraftarlarının kendi kanıtlarını sundukları 'nötr gözlem dili'nin kuramlar arasında karar vermede pek az katkıda bulunduğunu söylemek ile taraftarların 'farklı şeyler gördükleri' ya da 'farklı dünyada yaşadıkları' için böyle bir dilin bulunmadığını söylemek ise başka bir şeydir.⁴⁵ Rorty bu ayrımı belirttikten sonra şu ifadeleri kullanır:

(...) [Kuhn] *aynı zamanda 'Aristoteles ve Galileo'nun yuvarlanan taşlara baktıkları zaman, ilkin sınırlı düşünüş, ikincileyin ise sarkaç gördükleri' ve 'sarkaçların gestalt değişimine/algı kalıbı değişimine -yolaçan- paradigma türünde bir şey yoluyla varlık kazandıkları' iddialarını anlaşılır kılmak zorunda olduğumuzu düşündü.*

⁴⁵ Richard Rorty, *Felsefe ve Doğanın Aynası*, s. 330, 331.

*Bu fikirlerin talihsiz sonucu, sallanan sarkacı bir kez daha realizm ile idealizm arasına yerleştirmek oldu.*⁴⁶

Görülmektedir ki, Rorty de Kuhn'un argümanının yanlış anlaşılması sonucu idealizme düşme tehlikesinin açığa çıktığının farkındadır. Oysa, ifade edildiği gibi, paradigmalarda nötr bir dilin olanaksızlığına yapılan vurgu, dış dünyanın paradigma değişimleri ile değiştiği anlamını taşımamaktadır. Farklı paradigmalara uyarlanmış bilim adamlarının birbirlerini anlayamamaları, farklı dış dünyalar ile uğraşmalarından değil, aynı dünyaya farklı 'aletler' uygulamalarından ve bu uygulamalar ile farklı işler başarmalarından kaynaklanmaktadır. Rorty'ye göre, insanlar *inançlar* (bilgi iddiaları vs) ve *arzular*dan oluşan *şebekeler* olarak değil de bu inançlara ve arzulara *sahip* olan varlıklar olarak betimlendiklerinde, bunlara sahip olan, onların arasında seçim yapan, kullanan ve onlar aracılığıyla kendisini dışa vuran bir çekirdek (tözsel) benlik tasarlamak kaçınılmaz olacaktır. Bununla birlikte bu inançlar tözsel bir benlik ile onun dışında olan şey arasında yer alacaktır. Böylesi bir üçlü yapıda (Tözsel benlik – inançlar ve arzular – Tözsel dış dünya) inançlar dış dünyaya uygunluk bakımından, arzular insan benliğinin öz doğasına uygunluk bakımından değerlendirilecektir.

Böylece, bu inançlar ve arzular şebekesinin bir ucunda benliğin çekirdek özünün, öbür ucunda ise gerçekliğin yer aldığı bir resim vardır elimizde. Bu resimde, sözü edilen şebeke, birini dışavuran öbürünü de temsil eden iki şey arasındaki bir etkileşimin ürünüdür. İdealizmin yerinden etmeye çalışıp başarısızlığa uğradığı, Nietzsche, Heidegger, Derrida, James, Dewey, Goodman, Sellars, Putnam, Davidson ve başkalarının kendilerini idealistlerin paradokslarına bulaştırmaksızın yerinden etmeye çalıştıkları geleneksel özne – nesne manzarası budur.⁴⁷

Bu yerinden etme çabasında, inançların ve arzuların inşa edildikleri araç (medium) olarak benlik ile dünya arasına “düşünce”, “zihin” ya da “bilinç”i yerleştirmek yerine “dil”i yerleştirmek de bir dönüşüm değildir. Çünkü, dilin düşünce ya da bilincin yerini aldığı yaklaşım halen önceki özne-nesne resmini kullanmaya devam edecektir. Rorty'ye göre, bu resmi temele alan “*idealist bilgi teorileri ve imgelem konusundaki Romantik anlayışlar ‘bilinç’ jargonundan ‘dil’ jargonuna kolaylıkla aktarılabilir. Bu aktarım, böylesi teorilere gösterilecek gerçekçi ve ahlakçı tepkiler açısından da eşit derecede kolaydır. Böylece, romantizm ile ahlakçılık, idealizm ile gerçekçilik arasında tahterevalli gibi bir o yöne bir bu yöne ağırlık verilerek sürdürülen savaşlar, verili bir dilin bir göreve –ya insan türünün doğasını gereğince dışavurma görevine, ya da insani olmayan gerçekliğin gereğince temsil edilmesi görevine- ‘yeterli’ olup olmadığı sorusunu*

⁴⁶ Richard Rorty, *Felsefe ve Doğanın Aynası* s. 331.

⁴⁷ Richard Rorty, *Olumsuzluk, İroni ve Dayanışma*, s. 33, 34.

anamlı kulma yönünde bir umut olduğu sürece devam edecektir."⁴⁸ Yapılması gereken ise bu tahterevalliden kurtulmaktır. Bunun yolu ise Rorty'nin yapmaya çalıştığı biçimde ne indirgemeci ne de yayılmacı olan bir dil anlayışı geliştirmektir. Dil oyunlarının birer alet olarak görüldükleri anlayışta, "Aletleri kullanan kim?" sorusu sorulduğunda ise iki tür yanıt olanaklı olacaktır. İlki Ferdinand De Saussure'un dil ile satranç oyunu arasında kurduğu benzerlik ilişkisine düştüğü nottur:

Karşılaştırmanın geçersiz olduğu bir tek nokta var: Satranççı taşları oynatmak ve dizge üstünde bir eylemde bulunmak *amacını güder*. Oysa, dil önceden hiçbir şey tasarlamaz. Dilin taşları kendiliklerinden ve rastlantısal olarak yer değiştirir. (...) Satranç karşılaşmasının her bakımdan dilin işleyişine benzeyebilmesi için bilinçsiz ya da akılsız bir oyuncu varsaymak gerekir.⁴⁹

İkincisi ise, Rorty'nin de önerdiği gibi, insanları kör, olumsal ve mekanik güçler dünyasında ortaya çıkan yenilikler olarak açığa çıkmış dil oyunları (sözcük dağarları) içerisinde oluşturulmuş inançlardan ve arzulardan oluşan şebekeler olarak görmektir. Bir dil öncesi bilinç yoktur. "*Bizatihi bir bilinç olarak betimlenen şey sadece atalarımızın dilini kullanma yönünde, onların ceset suratl metaforlarına tapınma yönünde bir eğilimdir.*"⁵⁰ Öte yandan, bilginin bir hakikat iddiası olarak dilde yaratıldığını ve her hakikatin belirli bir dil oyununa göreliliğini, geçerlilik ölçütünün ise yine o dil oyununa içkin olarak belirlenen amaçlar doğrultusunda bir uygulama meselesi olduğunu savlamak, gerçeklik hakkında bilgi terimleri içerisinde ancak ve ancak bir dil oyununa göreliliği olarak konuşabilmek anlamına gelmektedir. Bağımsız varlığı kabul edilen gerçekliğin ne'liği hakkında dil oyunlarından ve genel olarak da dilden bağımsız olarak hiçbir ifadeye bulunulmaması ve hiçbir dil oyununun gerçekliğin ifadesi bağlamında ayrıcalıklı olmaması dil oyununun dışına taşan bir kendinde-şeyin var olduğu sonucunu doğuracaktır. Bu bağlamda, çağdaş dil felsefesinin bu kanadının idealizme düştüğü söylenemese de bütünselci romantik tavra değil, kendinde gerçeklik bağlamında geniş anlamıyla değişmez ussal yapının a priori kategorilerinden ve idealarından arındırılmış ve –dil (farklı dil oyunlarında farklılaşan biçimde) gerçeklik anlayışını kökten koşulladığı savı ile- dile yönelmiş bir Kantçı tavra yakınlaştığı görülmektedir.

Erken Alman Romantizmi ile çağdaş dil felsefesinin anti-temelciliklerinin erekları karşılaştırılabilir bir diğer noktadır. Buna göre, daha önce de değinildiği gibi Fichte'nin idealizmi, indeterminizmi ile Spinoza'nın realizmi ve determinizmini bütünlüğe ulaştırma ereği Romantizmin karakteristiği olarak

⁴⁸ Richard Rorty, *Olumsuzluk, İroni ve Dayanışma*, s. 34.

⁴⁹ Ferdinand De Saussure, Genel Dilbilim Dersleri, çev. Berke Vardar, Multilingual, İstanbul, 2001, s. 136, 137.

⁵⁰ Richard Rorty, *Olumsuzluk, İroni ve Dayanışma*, s. 48.

görülürken, herhangi bir dil oyununu bütünselci bir yaklaşımla ele alan Rorty, dil oyunları toplamını tamamlanmış ya da tamamlanabilir bir bütün olarak görmez. Alternatif sözcük dağarları (dil oyunları) bir bulmacanın parçaları, tek bir hakikatin birbirini tamamlayan farklı boyutları değildir. Bu nedenle de sözcük dağarları bir üst-sözcük-dağarında ya da bir üst-oyunda birleştirilemezler.

Yeni, üçüncü bir sözcük dağarının –Galilei, Hegel ya da geç dönem Yeats gibi insanların geliştirdikleri türden sözcük dağarının-deneme ve yanılma yoluyla tedrici yaratımı eski sözcük dağarlarının birbirlerine nasıl uyduklarına dair bir keşif değildir. (...) Böylesi yaratımlar bir bulmacanın parçalarını birbirine uygun kılmanın sonucu değildir. Bu yaratımlar görüşlerin ardındaki bir gerçekliğin, sadece parçaları algılayabilen miyop görüşlerin yerini alacak bütün resme dair çarpıtılmamış bir görüşün keşfedilmesi değildir. Bu yaratımlar için kullanılacak en uygun analogi, eski aletlerin yerini alacak yeni aletlerin icadı olabilir.⁵¹

Bu durumda, idealizm ile realizmin ya da farklı karşıtlıkların bütünsellikte birliğe getirilmesi gibi bir erek ya da olanak Rorty’de söz konusu değildir. Bu bağlamda gerçekliğin bütünselliği içerisinde bilinmesi sonsuza ertelenmiş bir erek olmaktan da çıkarılmakta, hakikatlerin sonsuza dek özgürce çoğaltılması söz konusu edilmektedir. Rorty’nin *özgürlüğün sonsuzca dallanıp budaklanan gerçekleştirimi* olarak gördüğü yaratım süreci bundan başka bir şey değildir.

Erken Alman Romantizmi ve çağdaş dil felsefesinin Rorty tarafından temsil edilen kanadı arasında, özellikle Frank’ın ontolojik ve epistemolojik realizm savı bağlamında, Aydınlanma rasyonalizminin eleştirisi ve tamamlanmışlığın sağlayıcısı olarak ilk ilkeler ya da temeller düşüncesinin yadsınması konusunda paralellikler görülmektedir. Buna karşın özellikle felsefenin ya da düşüncenin ereği konusunda bir farklılaşma açığa çıkmaktadır. Erken Alman Romantizmi’nin anti-temelciliği hakikatin başlangıçta değil, sonuçta bir bütüne ve tamamlanmaya doğru bir süreç olarak ele alınması gerektiğini ortaya koyarken, Rorty’nin anti-temelciliği ulaşılabilecek bir bütünselliği değil, üstesinden gelinemez bir parçalanmışlık ve parçaların eşdeğerliliği sonucuna ulaşmaktadır. Öyle ki, Rorty açısından, Romantikler, (sonsuza ertelenmiş olsa da) sonuçta bir bütüne ulaşma erekleri ile metafizikçilerin kardeşleridir.

⁵¹ Richard Rorty, *Olumsuzluk, İroni ve Dayanışma*, s. 36.

KAYNAKÇA

- BEISER, Frederick C., *The Romantic Imperative*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, and London, England, 2003.
- DEMİR, Gökhan Yavuz, *Sosyal Bir Fenomen Olarak Dilin Belirsizliği*, Paradigma Yay., İstanbul, 2007
- FRANK, Manfred, *The Philosophical Foundations of Early German Romanticism*, translated by Elizabeth Millán-Zeibert, State University of New York Press.
- GÜNŞOY KAYA, Funda, "Richard Rorty'ye Giriş", *Felsefe ve Doğanın Aynası*, Paradigma Yay., İstanbul, 2006.
- HENRICH, Dieter, *Between Kant and Hegel*, edited by David S. Pacini, Harvard University Press, 2003
- HÖLDERLIN, Friedrich, *Hyperion veya Yunanistanda Bir Yalnız II*, çev. Melahat Togar, Milli Eğitim Basımevi, 1965.
- HÖLDERLIN, Friedrich, "Varlık ve Yargı", çev. Metin Bal, *Bibliotech Felsefe Sosyal Bilimler Dergisi*, Sayı: 6, s. 80, 81, 2008.
- KANT, Immanuel, *Arı Usun Eleştirisi*, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yay., İstanbul, 1993.
- NOVALIS (Friedrich Leopold von Hardenberg), *Philosophical Writings*, Translated and Edited by Margaret Mahony Stoljar, State University of New York Press, 1997.
- RORTY, Richard, *The Linguistic Turn: Essays in Philosophical Method*, The University of Chicago Press, 1992.
- RORTY, Richard, *Olumsuzluk, İroni ve Dayanışma*, çev. Mehmet Küçük-Alev Türker, Ayrıntı Yay., İstanbul, 1995.
- RORTY, Richard, *Felsefe ve Doğanın Aynası*, çev. Funda Günsoy Kaya, Paradigma Yay., İstanbul, 2006.
- SAUSSURE, Ferdinand De, *Genel Dilbilim Dersleri*, çev. Berke Vardar, Multilingual, İstanbul, 2001.
- SEARLE, John, *Zihin Dil Toplum*, çev. Alaattin TURAL, Litera Yay., İstanbul, 2006.
- SOYKAN, Ömer Naci, *Felsefe ve Dil*, 2.Baskı, MVT Yay., İstanbul, 2006.
- WITTGENSTEIN, Ludwig, *Felsefi Soruşturmalar*, çev. Deniz Kanıt, Küyerel Yay., İstanbul, 1998.

DESCARTES VE SEARLE'DE ZİHİN PROBLEMİ

Abdullah DURAKOĞLU*

Volkan AY**

ÖZET

Bu çalışmada 17. yüzyıl düşünürü Descartes ile çağdaş düşünür Searle'in zihin problemi hakkındaki görüşleri karşılaştırılmıştır. Çalışmanın ana teması bilinç hakkındadır ve ayrıca zihin-beden problemi de ele alınmaktadır. Her iki düşünürü göre bilinç, zihnin en önemli özelliğidir ve bu nedenle çalışma Descartes ve Searle'in bilinç ve bilincin işlevleri hakkındaki görüşlerini içermektedir. Descartes'ın aksine Searle, bilincin insan varlığına özgü olmadığını iddia etmektedir. Örneğin pek çok gelişmiş hayvan türü bir bilince sahiptir. Öte yandan Searle'e göre, bebekler ve pek çok hayvan türü bir dile sahip olmamalarına karşın bir bilince sahiptirler. Sonuç olarak Searle'e göre bilinç, Descartes'ın düşündüğünden çok daha fazla işlevseldir.

Anahtar sözcükler: Zihin, bilinç, düalizm, Descartes, Searle

(The Problem of Mind in Descartes and Searle)

ABSTRACT

In this study, Descartes' (17th century) and the contemporary thinker Searle's views on the problem of the mind are compared. The main theme of this study is consciousness and it also discusses the mind-body problem. According to both philosophers, consciousness is the most important feature of the mind, so this study includes Descartes' and Searle's views on consciousness and functions of consciousness. Contrary to Descartes, Searle alleges that consciousness is not only peculiar to human beings. For instance, many highly developed animal species have consciousness. On other hand, according to Searle, babies and many animal species don't have a language, they have consciousness. Finally, according to Searle consciousness is much more functional than Descartes thought it was.

Keywords: Mind, consciousness, dualism, Descartes, Searle

* Abant İzzet Baysal Üniversitesi Sosyoloji Bölümü Öğretim Üyesi, adurakoglu06@gmail.com

** Yüksek Lisans Mezunu. Milli Eğitim Bakanlığı'nda öğretmen.

Modern felsefenin kurucusu Fransız filozof René Descartes tarafından ortaya konulan zihin- beden düalizmi tartışması günümüzde de sürmektedir. Söz konusu düalizm tartışması 17. yy'ın en önemli felsefi konusu olan töz sorunuyla da doğrudan ilgili olmakla birlikte, insanın zihin ve beden olmak üzere iki ayrı tözden meydana geldiğini ve bunların birbirlerine indirgenip indirgenemeyeceği sorunları etrafında dönmüştür.

Descartes, zihin ve bedeni iki ayrı töz olarak tanımlar. Buna göre, zihin cisme ait hiçbir nitelikten pay almaz. Çünkü o, doğası gereği hiçbir şekilde bölünemez. Fakat cisimli ve yayımlı olan şeylerde ise bunun tam tersi olur. Dolayısıyla beden her zaman bölünebilir.¹ Zira beden, biçimi ve boyutları olan bir varlıktır. Oysa zihnin biçimi ve boyutu olmadığı gibi yer de işgal edememektedir.¹

Descartes'a göre, ne olduğumuzu incelediğimizde, var olmak için uzama, şekle ve bedene gereksinim duymadığımızın farkına varırız. Dolayısıyla, zihnin ya da düşüncenin varlığına ilişkin bilgimiz, bedenin varlığına ilişkin bilgilerimizden önce gelir. Çünkü, bedenimiz de dahil olmak üzere dış dünyaya ait nesnelerin varlığından kuşulanmakla birlikte bu kuşku sürecinde düşündüğümüzü biliriz. Böylece düşünen bir 'ben'in varolduğu sonucuna ulaşırız.² Öyleyse "ben", özü ve doğası düşünmek olan ve var olmak için hiçbir yere ve maddi hiçbir şeye ihtiyacı olmayan bir cevherim. Başka bir deyişle bu "ben", cisimsel olan bedenden tamamen farklıdır ve zihinle özdeşdir. Ancak zihin özü bakımından mükemmel olsa da yanılabilir. Yanılgılar, insanların zihinlerini yanlış kullanmalarından kaynaklanmaktadır. Öyleyse doğru kullanıldığında zihnin mükemmelliğini sağlamak mümkündür. Bu da ancak sağduyu sayesinde gerçekleşir.³

Descartes'a göre, sağduyu, insanı hayvandan üstün kılan temel yetilerden biridir.⁴ Öte yandan sağduyu, insanlara eşit bir şekilde paylaştırılmıştır. Bu nedenle her insan, bu yeti sayesinde doğruyu yanlıştan ayırdedebilmektedir. Ancak insanların kanıları arasında farklılıklar vardır. Descartes'a göre, bu farklılıklar bazı insanların ötekilerden daha akıllı olmalarından değil, zihinlerini gerektiği gibi iyi kullanamamalarından kaynaklanmaktadır. Öyleyse Descartes için sağlam zihinli olmak yetmez, önemli olan onu iyi kullanmaktır.⁵

¹ Jerome. Schaffer. *Zihin Felsefesi*. (çev: Turan Koç) İz Yayıncılık, İstanbul, 2005. s. 60.

² René Descartes. *Meditasyonlar*. (çev: İsmet Birkan) Bilgesu Yayıncılık, Ankara, 2007. s. 23- 24.

³ René Descartes. *Metot Üzerine Konuşma*. (çev: Sahir Sel) Sosyal Yayınlar, İstanbul, 1994. s. 7-8; 33.

⁴ a.g.e., s. 8.

⁵ a.g.e., s. 7-8.

Descartes'a göre, zihinle yaratılmış olmak yetseydi her insan çaba göstermeden doğru yargılar ortaya koyardı. Oysa zihnimiz yanılmaya eğilimlidir.⁶ Yanılgılarımız, istencimizin anlığımızdan çok daha geniş kapsamlı olmasından doğmaktadır. Zihin, doğası gereği istencin seçimlerine kayıtsız kalamadığı için kolayca aldanmaktadır. Aldanmamak, ancak yanılığa düşmemeyi öğrenmekle mümkündür. Bu nedenle, dikkatimi sadece kavrayabildiğimiz şeyler üzerinde yeterince yoğunlaştırıp onları karışık ve karanlık biçimde anlayabildiklerimizden ayırmam gerekir.⁷ Descartes zihnin, ancak bu biçimde ilerleyerek doğru bilgi elde edeceğini iddia eder. Bu da ancak düşünmekle mümkündür. Düşünme insanda özsel bir yetidir ve insan zihninin özyapısında bulunduğu için zihin sürekli düşünmektedir. Gerçekte insan, özü gereği düşünmekte olan ve bunun için hiçbir maddi varlığa gereksinimi olmayan bir canlıdır.⁸ Düşünmenin önemini vurgulayan Descartes için önemli olan zihni doğru düşünmeye yönelmektir. Bu da zihnin idaresi için düşünülen ilkelere uymakla mümkündür. Bu ilkeler bizi yanılığa düşmekten kurtarır.⁹ Doğru düşünmemizi sağlayan bu ilkeler şu şekilde sıralanabilir:

Birincisi, doğruluğu hakkında kesin bilgiye sahip olmadığımız hiçbir şeyi asla doğru olarak kabul etmemeliyiz. İkincisi, inceleyeceğimiz güçlükleri daha iyi çözümlmek için mümkün olduğu kadar parçalara ayırmalıyız. Üçüncüsü, düşünceler en basit ve anlaşılması en kolay nesnelere başlayarak en karmaşık olanların bilgisine yükselecek biçimde düzenlenmelidir. Dördüncüsü ise, hiçbir şeyi dışarıda bırakmadığımızdan emin olabilmemiz için, eksiksiz sayımlar ve genel kontroller yapmalıyız.¹⁰ Bu ilkeler sayesinde son derece güç olan problemler bile çözülebilir. Bizi hem önyargılara saplanmaktan hem de acele yargılara varmaktan koruyan bu ilkeleri uygulamaya geçirecek olan zihnin kendisidir.¹¹

Descartes'a göre, zihin aynı zamanda bizi duyuların yanıltıcılığından korur. Bu durum zihnimizin yanılmaz olduğu anlamına gelmez. Başka bir deyişle zihnimiz de yanılabilir. Onun yanılmasının nedeni de duyulardır. Ancak gerektiği gibi kullandığımız takdirde zihnimizin yanılığa düşmesi olanaksızdır. O halde zihnimizi duyulardan koparmaya alışmalıyız. Bunu gerçekleştirdiğimizde düşüncelerimizi her türlü duyulanabilir şeyler olan maddelerden soyutladığımız için katışıksız ve anlaşılabilir olan şeylere

⁶ René Descartes. *Meditasyonlar*. (çev: İsmet Birkan) Bilgesu Yayıncılık, Ankara, 2007. s. 28.

⁷ a.g.e., s. 54; 58.

⁸ Ayhan Aydın. *Düşünce Tarihi ve İnsan Doğası*, Alfa Yayınları, İstanbul, 2000. s. 134-135.

⁹ René Descartes. *Metot Üzerine Konuşma*. (çev: Sahir Sel) Sosyal Yayınlar, İstanbul, 1994. s. 8.

¹⁰ a.g.e., s. 21-22.

¹¹ a.g.e., s. 22.

190 *Descartes ve Searle'de Zihin Problemi*

yöneltmek çok kolay olacaktır.¹² Çünkü duyularımız bizi çoğu zaman aldatabilir. Sarılık hastalığına yakalananların her şeyi sarı görmesi ya da uzak cisimlerin bize olduğundan daha küçük görünmesi bu duruma örnek olarak verilebilir. O halde yanılgılar doğrudan zihinden değil, bedene ait olan duyumlardan kaynaklanmaktadır.¹³

Descartes'a göre, salt zihnimizin bizi hiçbir zaman aldatmasına olanak yoktur. Çünkü cisme ait hiçbir nitelikten pay almayan zihin, işlevlerini bedenden bağımsız olarak gerçekleştirebilmektedir. Ayrıca böyle durumlarda zihin, insanı hiçbir zaman yanılgıya götürmeyecektir.¹⁴ Öyleyse özü düşünme olan zihinle, özü yer kaplama olan beden arasında ortak hiçbir özellik yoktur. Bundan dolayı Descartes, beden ve zihni iki ayrı töz olarak nitelendirir.

Descartes, bu düşüncelerinden dolayı düalist olarak nitelendirilir. Çünkü o, salt zihnin yanılmaz olduğunu düşünerek bunun bedenin özsel niteliklerine göre her bakımdan farklı olduğunu iddia eder. Bu bağlamda zihin ve beden birbirinden ayrı, ancak aralarında etkileşim bulunan tözlerdir. Bununla birlikte zihin- beden düalizmine birtakım itirazlar da yöneltmiştir. Bu itirazlardan en çok bilinenlerinden biri günümüzün Amerikalı düşünürü John Searle'e aittir. Zihinsel olguların beynin özellikleri olduklarını iddia eden Searle, zihin ve bedeni iki farklı töz değil de iki maddi gerçeklik olarak nitelendirir. Ona göre, zihin, biyoloji ve fizik dünyasının dışında değildir. Zihin beynin faaliyetlerini ortaya çıkarmaktadır. Bu nedenle zihin biyolojik bir niteliğe sahiptir. Searle, zihnin beyne indirgenemeyeceğini savunur. Ancak ona göre, zihin her ne kadar başka bir şeye indirgenemese de yine de biyolojiktir.¹⁵

Searle felsefesindeki en önemli kavramlardan biri bilinçtir. O, bilinci fotosentez, sindirim gibi olağan bir biyolojik fenomen olarak nitelendirir. Böylece, bedenin zihne, zihnin de bedene doğrudan etki ettiği açıkça iddia edilebilir. Öyleyse bilinç, beyinde oluşan biyolojik bir süreçtir. Searle bu yönüyle materyalist bir bilinç teorisi ortaya koyar. Ancak Searle, bilinci nöron, sinir hücreleri gibi beyinle ilgili durumlara indirgemez. Bu yönüyle Searle'ün görüşleri, materyalist filozofların ve Descartes'ın görüşlerinden farklılık gösterir.¹⁶

Geleneksel materyalizm, yalnızca maddenin gerçek olduğunu, madde ve maddenin değişimleri dışında hiçbir şeyin var olmadığını öne sürer. Buna göre,

¹² René Descartes. *Meditasyonlar*. (çev: İsmet Birkan) BilgeSu Yayıncılık, Ankara, 2007. s. 49.

¹³ René Descartes. *Metot Üzerine Konuşma*. (çev: Sahir Sel) Sosyal Yayınlar, İstanbul, 1994. s. 39.

¹⁴ René Descartes. *Meditasyonlar*. (çev: İsmet Birkan) BilgeSu Yayıncılık, Ankara, 2007. s.49.

¹⁵ Pietro Pontremoli. "L'unicità dell'esperienza" *Rivista Italiana di Counseling Filosofico*. Settembre. Numero: 4, s. 51.

¹⁶ a.g.e., s. 52.

evrendeki tek töz maddedir ve tinsel bir töz yoktur. Geleneksel materyalizm, zihin-beden ilişkisi içinde düşünüldüğünde, zihinsel olan her şeyin geçerli bir felsefi analizle maddeye indirgenebileceği görüşüne karşılık gelir.¹⁷

Searle, bilimsel ilerleme sayesinde dünyanın tamamen fiziksel güç alanlarındaki parçacıklardan oluştuğu yönünde bir düşünceye sahip olduğumuzu savunur. Geleneksel materyalizme göre, dünya tamamen maddi ya da fiziksel varlıklardan oluşmuştur. Buna göre, maddi gerçekliği aşan herhangi bir şey yoktur. Ancak bu indirgemeci görüş bir dizi yanlış kabule dayanır. Materyalistlerin de savunduğu gibi bilincin kendisi de biyolojik bir görüngüdür. Ancak zihnin özü olan bilinç, her şeyden önce ontolojik olarak öznel, başka bir deyişle, birinci şahıs ontolojisine sahiptir. Dolayısıyla materyalistlerin iddia ettiği gibi bilinç maddi olamaz. Çünkü onlara göre, maddi varlık ve süreçlerin tamamı ontolojik olarak nesnel olmaları nedeniyle üçüncü şahıs ontolojisine sahiptir.¹⁸

Materyalizmin bilincin mevcudiyetini dahi reddettiğini iddia eden Searle, bu durumun zihin- beden sorununun çözümünü imkânsız hale getirdiğini söyler. Zihin-beden probleminin çözümüne yönelik girişimlerden biri de Descartes'ın düalizmidir. Düalizm, materyalizmle bağdaşmamasından dolayı genelde bir alternatif olarak sunulur.¹⁹

Searle'e göre, Descartes'ın düalizmi, bilinç ve diğer zihinsel görüngüleri fizik, kimya ve biyolojinin sıradan fiziksel dünyasından oluşan farklı bir varlıkbilimsel alanda görür. Başka bir deyişle düalizm, dünyada, zihinsel ve fiziksel olmak üzere iki tür görüngü olduğunu iddia eder. Ancak bu da beraberinde şöyle bir soruyu gündeme getirmektedir: Bu iki varlık arasındaki ilişki nasıl kurulur?²⁰

Descartes, zihin ve beden arasındaki ilişkinin sınırlar aracılığıyla sağlandığını düşünür. Örneğin, ayağımda bir ağrı hissettiğimde bu duygu beyne kadar aktarılır ve oradaki ruha bir etkide bulunur. Dolayısıyla ruh, beden uyarımlarını algılar ve bunlara tepkilerde bulunur.²¹ Searle için bu, zihin-beden problemine tatmin edici bir cevap değildir. Searle'e göre, hem materyalizm hem de düalizm büyük bir yanlış içindedir. Her iki akım da belirli bir kelime hazinesiyle birlikte belirli bir varsayımlar dizisini kabul eder. Searle bu

¹⁷ Ahmet Cevizci. *Felsefe Sözlüğü*, Ekin Yayınları, Ankara, 1997. s. 447- 448.

¹⁸ John Searle. *Zihin Dil Toplum*. (çev: Alaattin Tural) Litera Yayıncılık, İstanbul, 2006. s. 59- 61.

¹⁹ a.g.e., s. 58- 60.

²⁰ John Searle. *Bilinç ve Dil*. (çev: Muhitin Macit, Ferruh Özpilavcı) Litera Yayıncılık, İstanbul, 2005. s. 77.

²¹ René Descartes. *Meditasyonlar*. (çev: İsmet Birkan) Bilgesu Yayıncılık, Ankara, 2007. s. 80- 81.

192 *Descartes ve Searle'de Zihin Problemi*

varsayımların yanlış olduğunu göstermeye çalışır. Bu yanlışlardan biri de ruh ve bedenin birbirine indirgenemeyen iki ayrı töz olduğudur.²²

Searle, ayrı bir zihinsel alanın var olduğunu savunan düalizmin bu alanın içinde yaşadığımız maddi dünyayla nasıl bir ilişki içinde olduğunu açıklayamadığını söyler. Ona göre düalizm, bilincin statüsünü ve varlığını tamamen gizemli bir şey haline getirir. Ayrıca bilincin ayrı bir zihinsel alan olduğunu iddia eden düalizmin, zihin ve maddeyi tanımlama tarzı, bu ikisinin birbirlerini karşılıklı olarak dışlayacakları şekildedir. Searle'e göre, bu tür tanımlar bizi çelişkilere düşürür. Çünkü o, bilincin her şeyden önce beyinde meydana gelen biyolojik bir süreç olduğunu düşünür. Bu nedenle zihin-beden iki ayrı töz olamaz. Dolayısıyla zihin-beden problemi düalizm yoluyla da çözülemez.²³ Searle'ün düşüncesinden farklı olarak Descartes, bilimsel bilgiye zemin hazırlayan ilk adımın, bedenden apayrı bir varlık yapısı olan zihnin varlığının kanıtlanmasıyla gerçekleştiğini ileri sürmektedir. Böylece o, bilimsel bilginin elde edilme sürecinde bedenin karşısına konulan zihnin tek başına belirleyici olduğu düşüncesini savunmaktadır. Dolayısıyla bilimsel bilgi, zihin-beden ikililiği çerçevesinde olanaklı hale gelmektedir. Bilimsel bilginin elde edilmesinin bedenden ayrı olan bir zihne bağlı olduğunu bu şekilde gösteren Descartes, önce insan bedenini açıklamayı planlar. Sonra yine zihni ve bu iki yapının insanı oluşturmak üzere ne şekilde bir araya gelip birleşmeleri gerektiğini açıklamayı planlar.²⁴ Descartes, zihni düşünme olarak nitelendirir. Düşünme ise bilinçten başka bir şey değildir. Ancak Descartes eserlerinde daha çok zihin kavramını kullanır. Dolayısıyla Searle'deki bilinç kavramının Descartes'daki karşılığı, zihin ya da zihnin en önemli niteliği olan düşünmedir.

Descartes'a göre, insan ruhu, cisme ait hiçbir nitelikten pay almayan bir tözdür. Bu yönüyle insan, hayvanlardan tamamen farklı bir varlıktır. Başka bir deyişle insanlarla hayvanlar arasındaki farklılık sadece derece bakımından değildir.²⁵ Descartes, dünyada yaşayan varlıklardan sadece insanın bir zihne sahip olduğunu düşündüğü için hayvanları birer makine olarak görüyordu. Descartes'a göre bu makineler, Tanrı tarafından yapılmış olduğu için insan üretimi makinelerden çok daha üstün özelliklere sahip olsalar da bu husus,

²² John Searle. *Zihnin Yeniden Keşfi*. (çev: Muhittin Macit) Litera Yayıncılık, İstanbul, 2008. s. 15.

²³ John Searle. *Zihin Dil Toplum*. (çev: Alaattin Tural) Litera Yayıncılık, İstanbul, 2006. s. 58; 62.

²⁴ Tom Sorell. *Descartes*. (çev: Cemal Atila) Altın Kitaplar Yayınevi, İstanbul, 2002. s. 46-47.

²⁵ René Descartes. *Meditasyonlar*. (çev: İsmet Birkan) Bilgesu Yayıncılık, Ankara, 2007. s. 49.

hayvanların hareketlerinin makineler gibi mekanik kanunlar çerçevesinde açıklanabileceği gerçeğini değiştirmiyordu.²⁶

Searle, Kartezyenlerin, insanı hayvandan farklı bir varlık sınıfı içinde değerlendirmelerinin nedeninin dil olduğunu düşünür. Ona göre Kartezyenler, hayvanlardaki dilin eksikliğini onların bilinçsiz olduğu yönünde kesin bir işaret olarak nitelendirirler. Oysa dilsel davranışın, Searle için epistemik açıdan bir değeri yoktur. Çünkü çocuklar, konuşma yeteneğine sahip olmadan önce de bilinçlidirler. Bu nedenle Searle, Descartes'ın aksine maymun, kedi, köpek gibi üst düzey hayvanların da insanlar gibi bilinçli olduklarını ve zihnin yönelimsellik özelliğini gerçekleştirdiklerini iddia etmektedir.²⁷ Searle'e göre, insan beyni ile hayvan beyni arasındaki fark düşüncenin, yönelimselliği sosyal olgulara götürecektir kadar devam ettirmesindedir. Bu bağlamda her iki beyin arasındaki farklılık bilinç ve yönelimsellikten değil, yönelimselliği daha da ileri bir aşamaya götürüp götürmemesinden kaynaklanmaktadır. İnsan dili ancak bu noktada önemli bir rol oynamaktadır.²⁸ Searle, dil olmadan da bilinçli ve kolektif davranışların ortaya çıkmasının mümkün olduğunu düşünür. Birçok hayvan grubunun davranışlarında tam anlamıyla kolektif yönelimselliğin izleri görülmektedir. Köpek yavrularının çimlerde oynaması ya da iki kuşun yuva yapması buna örnek olarak verilebilir. Fakat bu tür davranış biçimleri ABD'nin başkanını seçmek gibi gelişkin sosyal olguları kuramamaktadır.²⁹

Zihnin dil olmadan da hayvanlarda olduğu gibi kolektif yönelimlerde bulduklarını düşünen Searle, insan dilini, insanların işbirliği faaliyetlerini yapmalarına olanak verdiği için değerli görür. Ona göre, insanlar kullanabilecekleri bir dile sahip oldukları için kolektif yönelimselliği sosyal olgulara dönüştürebilirler. Dil ve zihin arasındaki karşılıklı ilişki bu noktadan itibaren devreye girer.³⁰ Searle'e göre, dil aynı zamanda toplumsal kurumları da inşa eder. Dil formları olmaksızın para, evlilik, yönetimler, mülkiyet gibi kurumsal yapılara sahip olmak mümkün değildir. Bu nedenle dil, diğer bütün kurumların kendisine gereksinim duyduğu, ancak kendisinin herhangi bir başka kuruma gereksinim duymadığı temel kurumdur. Dolayısıyla para ve evlilik olmadan da bir dile sahip olabiliriz fakat tersi söz konusu olamaz.³¹

²⁶ René Descartes. *Metot Üzerine Konuşma*. (çev: Sahir Sel) Sosyal Yayınlar, İstanbul, 1994. s.52.

²⁷ John Searle. *Bilinç ve Dil*. (çev: Muhit Macit, Ferruh Özpilavcı) Litera Yayıncılık, İstanbul, 2005. s. 104;116.

²⁸ a.g.e., s.103; 146.

²⁹ a.g.e., s. 145.

³⁰ Alfonso Gentile. "Per una legislazione della realta sociale tra l'ordine del dritto e la critica alla normalita" Tesi di Dottorato. Università Delgi Studi di Napoli, 2008. s.35- 36.

³¹ John Searle. *Toplumsal Gerçekliğin İnşası*. (çev: Muhittin Macit, Ferruh Özpilavcı) Litera Yayıncılık, İstanbul, 2007. s.83.

Descartes, diğer kartezyenlerden ve Searle'den farklı olarak insan zihni ile dilin fonksiyonları arasında hiçbir ilişki kurmaz. Ona göre, hayvanlar doğuştan konuşma yetisine sahip olsalar bile düşüncelerini bu yetileriyle anlatabilecek bir biçimde ifade edemezler. Bu hayvanların akıllı olmadıklarını gösterir. Oysa insanlar sağır ve dilsiz doğduklarında da bazı işaretler icat etmekte, bunlarla düşüncelerini anlatabilmektedirler.³² Bu çerçevede insan dili Descartes' a göre, zihnin fonksiyonlarını yerine getirebilmesi için gerekli değildir.

Descartes, doğuştan dilsiz insanların zihinlerini bile birçok yeteneğe sahip olan birer düzenek olarak görür. Bu yetiler arasında var olduğu düşünülen görev bölümünde anlık, birinci sırada yer alır.³³ Descartes, "anlık"ı, zihni tasarlayarak kendisine doğru dönen ve kendisindeki idelerden birini nesne edinen bir bilme yetisi olarak tanımlar. Anlık, asla cisme yönelmez. Bu nedenle tek başına anlık ile hiçbir şeyi ne olumlayabilir ne de yadsıyabilirim.³⁴

Diğer yetiler, edindiklerini "anlık"a sunarlar. Sonunda bütün değerlendirme işi anlığa kalır. Diğer iki yeti ise anlığa yardımcıdır. Bunlar imgelem ve duyulardır. Bu yardımcıların yanına belleği de koyabiliriz. Ancak her şeyin bilgisi anlığa bağlıdır.³⁵

Anlık, doğru bilginin ortaya çıktığı yerdir. Anlığın sağlam bilgilere ulaşabilmesi için kendisinden başka bir şeye gereksinimi yoktur. Ancak öbür yetilerin yardımı işini daha da kolaylaştırır. Kendimi duyulardan ve imgelemden ayrı sayabilirim. Böyle bir durumda bile ben olmaktan çıkmam. Ancak kendimi anlıktan ayıramam. Çünkü "ben" in yapısının temeli, tek başına anlık ile belirlenir.³⁶ Descartes, anlığın imgelemden farkını göstermek için şöyle bir örnek verir. Bir üçgen imgelediğim zaman, bunun üç çizgiden oluşan bir şekil olduğunu tasarlamakla kalmıyor, aynı zamanda bu üç çizgiyi de, zihnimin çabasıyla var olarak düşünüyorum, başka bir deyişle imgeliyorum. Bir bingen düşündüğümde ise onu tasarlayabilsem de bingenin bin kenarını, üçgenin üç kenarını kavradığım gibi ne imgeleyebiliyor ne de onlara zihnimin gözleriyle var olan şeyler gibi bakabiliyorum. Dolayısıyla insan anlığı, cisimsel olmayan varlıklara yönelir. Bunlardan biri de insanın ruhu, başka bir deyişle, kendisidir.³⁷

³² René Descartes. *Metot Üzerine Konuşma*. (çev: Sahir Sel) Sosyal Yayınlar, İstanbul, 1994. s. 53- 54.

³³ Afşar Timuçin. *Descartes'çı Bilgi Kuramının Temellendirilişi*, Bulut Yayınları, İstanbul, 2000. s.95.

³⁴ René Descartes. *Meditasyonlar*. (çev: İsmet Birkan) BilgeSu Yayıncılık, Ankara, 2007. s. 52; 68.

³⁵ Afşar Timuçin. *Descartes'çı Bilgi Kuramının Temellendirilişi*, Bulut Yayınları, İstanbul, 2000. s. 93- 94.

³⁶ a.g.e., s. 95- 97.

³⁷ René Descartes. *Meditasyonlar*. (çev: İsmet Birkan) BilgeSu Yayıncılık, Ankara, 2007. s. 67- 68.

Descartes'a göre anlık, bilen "ben" olarak nitelendirilebilir. Çünkü "ben", imgeleme yetisine sahip olmasam da varlığım hakkında bilgi sahibi olabilirim. Ancak anlık olmadan asla kendi varlığımın bilgisini kavrayamam. Bu nedenle anlık ruhumun özüne bağlıdır. Dolayısıyla buradan imgeleme yetisinin ruhumdan başka bir şeye sahip olduğu sonucu çıkarılabilir.³⁸

Zihnimden cisimsel şeylerin tüm izlerini silsem ve tüm duyularımı kapatsam da kendi iç dünyamı irdeleyebilirim. Böylelikle yavaş yavaş kendime daha aşına olmaya çalışırım.³⁹ Başka bir ifadeyle insan, anlık sayesinde kendisine "ben neyim?", "nedir düşünen bir şey?" türünden soruları sorabilir. Ben her şeyden önce düşünen, imgeleyen ve duyan bir varlığım. "Ben" in bu biçimde ifade edilen yapısının temelini anlık belirler. Bu nedenle Descartes, anlıksız bir "ben" in düşünülmeceğini iddia eder.⁴⁰ Görülüyor ki Descartes felsefesinde bilinçli zihnin en önemli yetisi anlıktır. Çünkü insanlara hakikati sadece anlık öğretir.

Bilincin en belirgin özelliğinin ontolojik olduğunu düşünen Searle, bu düşüncesiyle Descartes'a yaklaşır. Yakından incelendiğinde her iki düşünür de bilincin bir özne tarafından tecrübe edilmiş olmasına dikkat çekmektedirler. Ancak Descartes, kendi bilinç durumlarımız hakkında mutlak kesinliğe sahip olduğumuzu iddia ederken Searle, bu anlayışı yanlış bulur.⁴¹

Descartes, insan zihninin en önemli yetisi olarak gördüğü sezginin, anlığın bir işlemi olduğunu söyler. Ona göre, sezgi yalnızca akıldan kaynaklanır. Bu nedenle sezgiyle bilgi elde etmek, tündengelimle bilgi elde etmekten daha kolaydır. Böylece herkes, kendi sezgisiyle bilgi elde edebilir. Ayrıca sezgiyle elde edilen bilgi kendisinden şüphe edilemeyecek kadar seçiktir.⁴² Dolayısıyla sezgi, hiçbir kuşkuya yer bırakmayan ve son derece açık olan bir kavrayış etkinliğidir. Descartes'a göre anlık, sezgi gücünü kullanarak doğruluğu apaçık görünen bilgilere ulaşır. Böylelikle sezgiyle yanlışlığı gösterilemez bilgiler elde edilir.⁴³ Descartes, insanın kendi "ben"ine ilişkin bilgilerin de sezgiyle elde edildiğini düşünür. İnsanlar, kendi varlığına ilişkin araştırmalarında kesin hükümlere ulaşabilirler. Çünkü bu bilgiler imgeleme değil, açık ve net biçimde elde edilirler. Dolayısıyla insanın kendi "ben"ine ait bilgiler, doğruluğundan şüphe edilmeyen apaçık bilgilerdir. Görülüyor ki felsefi sistemini, "ben"lik

³⁸ a.g.e., s. 68.

³⁹ a.g.e., s. 31.

⁴⁰ Afşar Timuçin. *Descartes'çı Bilgi Kuramının Temellendirilişi*, Bulut Yayınları, İstanbul, 2000. s. 95- 96.

⁴¹ John Searle. *Zihin Dil Toplum*. (çev: Alaattin Tural) Litera Yayıncılık, İstanbul, 2006. s. 82

⁴² René Descartes. *Anlığın Yöntemi İçin Kurallar*, İlk Felsefe Üzerine Meditasyonlar. (çev: Aziz Yardımlı), İdea Yayınevi, İstanbul, 1997. s. 15; 35.

⁴³ Afşar Timuçin. *Descartes'çı Bilgi Kuramının Temellendirilişi*, Bulut Yayınları, İstanbul, 2000. s. 51, 101.

bilgisi ve ondan çıkardığı bir doğruluk ilkesi üzerine inşa eden Descartes, diğer tüm bilgilerin temeli olarak en kesin ve güvenilir bilgi olarak “ben”lik bilgisini kabul etmiştir.⁴⁴

Searle, Descartes'dan farklı olarak kendi bilinç durumlarımız hakkında dahi mutlak kesinliğe sahip olamayacağımızı iddia eder. Bilincin öznel bir var olma kipine sahip oluşu, kendi bilinç durumlarımız hakkında mutlak kesinliğe sahip olmak için yeterli değildir. Kendi bilinç durumlarımız hakkında yanılıyor da olabiliriz. Kendi bilinç durumlarımız hakkında hata yapmamızın muhtemel olduğu durumlar dört grupta incelenebilir.⁴⁵

Kendi bilinç durumlarımız hakkında hata yapabilmemizin ilk koşulu, kendimizi aldatmayla gerçekleşir. Kıskançlıklarımız, zayıflıklarımız, düşmanlıklarımız vs. ile yüzleşmemiz bize acı verdiği için bunları kendimize bile itiraf etmeyi reddederiz. Kendi bilinç durumlarımız hakkında hata yapabilmemizin ikinci koşulu, yanlış yorumlamayla gerçekleşir. Örneğin, yoğun duygusal anlar yaşadığımız sırada âşık olduğumuzu sanırız. Ancak daha sonra bunun sadece geçici bir tutku olduğunu fark ederiz.⁴⁶

Kendi zihinsel durumlarımıza ilişkin üçüncü hata, ikinciyle bağlantılıdır. Bir şeyi yapmaya kesin ve koşulsuz bir niyetim olduğunu söylediğimde, yapmaya niyetli olduğumu iddia ettiğim şeyi yapmak için en azından bir eğilim göstermediğim müddetçe kendime gerçekten bir niyet atfedip atfetmediğimden şüphe duyulabilir. Örneğin, sigarayı bırakmaya, kilo vermeye karar vermiş olduğumuzu zannederiz fakat sonuçta ortaya çıkan davranış hatalı olduğumuzu gösterir. Kendi bilinç durumlarımız hakkında dördüncü bir hata ise dikkatsizlikle gerçekleşir. Belirli bir siyasi duruşa bağlı olduğumuzu düşünürüz, fakat yıllar geçtikten sonra fark ederiz ki, biz farkına varmadan siyasi tercihlerimiz zamanla değişime uğramıştır. Görülüyor ki kendi bilinç durumlarımız hakkında bilgimizin kesin ve değişmez olduklarını zannetmek Descartes'ın bilince ilişkin yaptığı bir hatadır.⁴⁷

Searle'ün bilince ilişkin yaptığı bir başka tespit de, onun Descartes'tan farklı bir yaklaşıma sahip olduğunu göstermektedir. Searle'e göre, bilinç, bilgi ve dikkatle aynı şey değildir. Sinirlilik hali bir bilinç durumu olmakla birlikte bunun bilgiyle ilişkisinin olmadığı açıktır.⁴⁸ Zira insanlar, tüm bilinç deneyimlerini bu veya şu duygu durumu içinde yaşarlar. Tüm duygu durumlarının isimleri olması gerekmez. Örneğin, şu an ben ne neşeli, ne sinirli, ne sevinçli ne de kederliyim.

⁴⁴ René Descartes. *Meditasyonlar*. (çev: İsmet Birkan) Bilgesu Yayıncılık, Ankara, 2007. s. 25.

⁴⁵ John Searle. *Zihin Dil Toplum*. (çev: Alaattin Tural) Litera Yayıncılık, İstanbul, 2006. s. 82.

⁴⁶ a.g.e., s. 82, 83.

⁴⁷ a.g.e., s. 82- 84.

⁴⁸ Şeref Günday. *Zihin Felsefesi*, Asa Kitabevi, Bursa, 2002. s. 139.

Ancak bunlardan farklı ve ifade edilemeyecek bir duygu durumundayım.⁴⁹ Searle'ün görüşüne göre, bilinç deneyimlerimizin tamamı herhangi bir duygu durumunda gerçekleşir. Ancak Descartes, her ne kadar duygu durumlarının da zihinsel olduğunu ifade etse de temel kaygısının bilimsel bilgiyi temellendirmek olduğu açıktır. Ona göre, zihin kendi içindeki her şeyin bilincindedir ve bu bilinç doğrudan bir bilinç olduğu için diğer her şeyin bilincinden daha kesindir.⁵⁰ Bu bağlamda Descartes'a göre, bilincin en önemli fonksiyonu bilmedir.

Descartes, duygularda ve isteklerde hata yapabileceğimizi iddia eder. Ancak ona göre, bunlar düşüncenin, dolayısıyla bilincin konusu değildir. Bu nedenle yanlışlar istençten kaynaklanmakta ve yargılarımızı etkilemektedirler. Böylelikle istençten kaynaklanan yanlışlar, hatalı yargılarda bulunmamıza, başka bir deyişle zihnimizdeki fikirlerin gerçeğe aykırı hale gelmelerine neden olmaktadır. Bunun en büyük nedeni istenç alanımızın anlayış alanından daha da geniş olmasıdır.⁵¹ Bilinç sayesinde yalnızca üzerlerinde bir yargıda bulunabileceğim ideaları algılayabilirim. İstenç ise, yalnızca anlağın önümüze koyduğu şeyleri onaylayabilir veya yadsıyabilir. Dolayısıyla istenç kolayca aldanabiliyor.⁵² İstenç aldandığında ise, doğru yerine yanlış, iyi yerine kötüyi seçer. Bu nedenle insan yanlış olabilir.⁵³ Bu çerçevede ele alındığında Descartes felsefesinde duygular ve arzular alanı, bilinç alanından ayrı, ancak bilinci etkileyen, başka bir deyişle yanlış yargılarda bulunmamıza neden olan bir kategoriyi ifade etmektedir. Dolayısıyla Descartes'a göre, bilinç deneyimlerimiz, herhangi bir duygu durumunda olsa dahi bilinç alanı istenç alanından farklı bir yapıya sahiptir. Bilincin karakteristiği yargıda bulunma, istencin karakteristiği ise özgürce seçme yetisi sayesinde onaylama ve yadsımadır.

Descartes ve Searle, bilincin kaynağı konusunda da farklı düşünceye sahiptir. Descartes'ın bilinç anlayışına bakıldığında, öne çıkanlar ontolojik ve epistemolojik olmakla birlikte, daha derinlere bakıldığında teolojik yönlerinin de olduğu görülebilir.⁵⁴ Koyu bir Katolik olan Descartes, Tanrı'nın her insana doğruyu yanlıştan ayırt etmek için ışık verdiğini söyler. Ona göre, Tanrı ve ruh ideleri duygularda aranmaz. Bu nedenle Tanrı'nın ve ruhun varlığı mutlak bir

⁴⁹ John Searle. *Bilinç ve Dil*. (çev: Muhitin Macit, Ferruh Özpilavcı) Litera Yayıncılık, İstanbul, 2005. s.74.

⁵⁰ Şahabettin Yalçın. *Modern Felsefede Benlik*, Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, İstanbul, 2010. s. 31.

⁵¹ René Descartes. *Felsefenin İlkeleri*. (çev: Mesut Akın) Say Yayınları, İstanbul, 2008. s.72, 76.

⁵² René Descartes. *Anlığın Yöntemi İçin Kurallar*, İlk Felsefe Üzerine Meditasyonlar. (çev: Aziz Yardımlı), İdea Yayınevi, İstanbul, 1997. s. 118- 119.

⁵³ René Descartes. *Meditasyonlar*. (çev: İsmet Birkan) Bilgesu Yayıncılık, Ankara, 2007. s. 54.

⁵⁴ Şahabettin Yalçın. *Modern Felsefede Benlik*, Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, İstanbul, 2010. s. 48.

198 *Descartes ve Searle'de Zihin Problemi*

kesinliğe sahiptir.⁵⁵ Searle, Descartes'ın bu bakış açısını eleştirerek kesinliğin dinsel inançla değil, sadece bilimle elde edilebileceğini savunur.⁵⁶

Searle, Descartes'ın bilinç hakkındaki düşüncelerinin aynı zamanda hatalı bir anlayışın benimsenmesine de neden olduğunu iddia eder. Bu anlayış, bilincin bir doğa bilimleri konusu olmaya elverişli olmaması yönündedir. Searle'e göre, bilinçli durumlar, bunlara sahip olan bir failin ancak kendilik bakış açısından mevcuttur. Searle bu durumu, birinci şahıs ontolojisi olarak adlandırır. Dolayısıyla bilinçli durumlar birinci şahıs varoluş kipine sahiptirler.⁵⁷ Searle'e göre, mevcut yaklaşımların çoğuna göre bilim, sadece üçüncü şahıs görüngüleriyle ilgilenebilmektedir. Bu yaklaşımlara göre, bilim ancak nesnel olgularla ilgilenebilir. Ancak Searle'e göre bu durum, bilincin bilimsel olarak incelenmesine engel değildir. Çünkü birinci şahıs varoluş kipine sahip olan şeyler ontolojik olarak öznel olsalar da epistemolojik olarak öznel olmayabilirler. "Ayağımdaki ağrı" ifadesi buna örnek olarak verilebilir. Zira "ayağımda şu anda bir ağrı var" ifadesi nesnel bir olgu meselesidir. Bu nedenle bilimsel olarak incelenebilmektedir. Aynı biçimde bilinç de nesnel bir görüngüdür. Dolayısıyla bilincin, epistemolojik yönden bilimsel araştırma konusu olmaması için hiçbir neden yoktur.⁵⁸

SONUÇ

Düalizm, materyalizm ve idealizmden farklı olarak madde ya da zihinden birinin varlığını yadsımak yerine her ikisinin de gerçek olduğunu iddia eder. Düalizmi savunan bu filozofların başında Descartes gelir. O, tek asli niteliğini düşünmek olarak gördüğü zihni fiziksel nesnelere ayırır. Çünkü Descartes'a göre, insan bedeni de dâhil fiziksel nesnelere böyle bir özelliği yoktur. Ancak zihin ile beden özleri bakımından farklı tözler olmalarına rağmen insanlarda bir bütünlük halinde buldukları açıktır. Öyleyse şöyle bir soru akıllara gelmektedir. Zihin yer kaplamadığına, beden de düşünmediğine göre, nasıl olur da her ikisi arasında bir ilişki kurulabilir? Descartes, zihin-beden problemini çözdüğünü iddia eder. Ona göre, zihin bedenle olan bu bütüncül ilişkiyi beyinde yer alan bir bez aracılığıyla kurar. O, bu bezin sadece insanlarda olduğunu düşünür. Bu bez sayesinde zihnimde meydana gelen bir değişiklik

⁵⁵ René Descartes. *Metot Üzerine Konuşma*. (çev: Sahir Sel) Sosyal Yayınlar, İstanbul, 1994. s. 37.

⁵⁶ John Searle. *Zihin Dil Toplum*. (çev: Alaattin Tural) Litera Yayıncılık, İstanbul, 2006. s. 46.

⁵⁷ a.g.e., s. 52-55.

⁵⁸ John Searle. *Bilinç ve Dil*. (çev: Muhitin Macit, Ferruh Özpilavcı) Litera Yayıncılık, İstanbul, 2005. s. 79.

bedenimi etkilemekte, bedenimde meydana gelen bir değişiklik de zihnimi etkilemektedir.

Ne var ki Descartes'ın zihin-beden problemine getirdiği bu yaklaşım birçok düşünürü tatmin etmemiştir. Birbirleriyle hiçbir ortak özelliği olmayan iki farklı tözün etkileşimlerini sadece bedende bulunan bir bezle açıklama girişimi bazı düşünürlere göre, problemi çözmek için yeterli değildir. Descartes'ın çözüm önerisini yetersiz bulan Searle, zihin ve bedenin birbirlerini karşılıklı olarak etkilediğini kabul eder. Ancak o zihinsel olguları, beynin özellikleri olarak görmesiyle Descartes'dan ayrılır. Bu yönüyle Searle, düalist düşünceyi savunanlardan farklı olarak bilincin maddi bir töz olduğunu iddia eder.

Searle, bilinci maddi bir töz olarak kabul etmekle birlikte kendisini materyalist olarak nitelendirmez. Ona göre, geleneksel materyalizm, bilinci herhangi bir nesne gibi görmektedir. Oysa bilinç, geleneksel materyalizmin düşündüğünden farklı olarak diğer maddelere indirgenemeyen biyolojik bir fenomendir. Bilinç problemi üzerine düşünceler geliştirirken geleneksel düşünürlerden farklı olarak bilimin sonuçlarından da yararlanan Searle, buna rağmen bilincin ne olduğunu tam olarak ortaya koyamaz. Ancak o, bunu bir sorun olarak görmez. Çünkü bilincin epistemolojik olarak bilinmesi mümkündür. Başka bir deyişle "bilinç nedir"? sorusunun kesin yanıtı vardır. Öyleyse bilimsel olarak bilinç araştırma konusu olmaya uygundur. Ayrıca Searle'ün asıl amacı bilincin ne olduğunu ortaya çıkarmak değil, bilime uygun bir genel teori elde etmektir.

Searle'ün teorisine göre, dünyada önemli olan her şey bilinçle ilişkisi oranında önemlidir. Bu bakımdan bilinç ya da zihin toplumsal kurumların ortaya çıkmasında da önemli bir role sahiptir. Başka bir ifadeyle, zihin ve toplum bir bütün oluşturacak biçimde birbirleriyle uyumlu bir haldedir. Dolayısıyla Searle'e göre bilincin en önemli niteliği kendini aşarak başka bilinçlerle ilişki kurması ve bunun sonucunda toplumsal gerçekliği inşa etmesidir. Bu düşünce aynı zamanda zihin problemine ilişkin görüşleri bakımından Searle'ün Descartes'dan farkını da ortaya koymaktadır. Zira Descartes'a göre, zihnin ayırdedici niteliği, başka herhangi bir şeye gereksinim duymaksızın kendisi hakkında düşünme etkinliğini başarabilmektedir. Bu yönüyle Descartes'ın bilen öznesi, tarih dışı ve toplumsal olmaktan uzak bir karaktere sahiptir.

Searle, Descartes'ın teorisinin bilimsel dünya görüşüyle bağdaşamayacağını düşünür. Ona göre zihin, dil ve toplumsal gerçeklikler arasında var olan mantıksal bağımlılık ilişkilerini araştırıp sorgulamak önemlidir. Zira Searle bilimlerden de yararlanarak bu ilişkileri incelemiştir. Ancak ona göre, Descartes'ın düalizmini temele aldığımız sürece zihinsel olanın fiziksel olanla ilişkisini anlamak oldukça zor olmaktadır. Bu düşünceden hareket eden Searle, düalizmin geleneksel kategorilere derinden bağlı, modası geçmiş antibilimsel bir yaklaşım olduğunda ısrarlıdır.

KAYNAKÇA

- AYDIN, Ayhan. *Düşünce Tarihi ve İnsan Doğası*, Alfa Yayınları, İstanbul, 2000.
- CEVİZCİ, Ahmet. *Felsefe Sözlüğü*, Ekin Yayınları, Ankara, 1997.
- DESCARTES, René. *Metot Üzerine Konuşma*. (çev: Sahir Sel) Sosyal Yayınlar, İstanbul, 1994.
- DESCARTES, René. *Anlığın Yöntemi İçin Kurallar*, İlk Felsefe Üzerine Meditasyonlar. (çev: Aziz Yardımlı), İdea Yayınevi, İstanbul, 1997.
- DESCARTES, René.. *Meditasyonlar*. (çev: İsmet Birkan) Bilgesu Yayıncılık, Ankara, 2007.
- DESCARTES, René. *Felsefenin İlkeleri*. (çev: Mesut Akın) Say Yayınları, İstanbul, 2008.
- GENTİLE, Alfonso.. “*Per una legislazione della realta sociale tra l’ordine del dritto e la critica alla normalita*” Tesi di Dottorato. Università Delgi Studi di Napoli, 2008.
- GÜNDAY, Şeref. *Zihin Felsefesi*, Asa Kitabevi, Bursa, 2002.
- PONTREMOLİ, Pietro E.(2008), “L’unicità dell’esperienza” *Rivista Italiana di Counseling Filosofico*. Settembre. Numero: 4, s.49- 58.
- SEARLE, John R. *Zihnin Yeniden Keşfi*. (çev: Muhittin Macit) Litera Yayıncılık, İstanbul, 2008.
- SEARLE, John R. *Bilinç ve Dil*. (çev: Muhittin Macit, Ferruh Özpilavcı) Litera Yayıncılık, İstanbul, 2005.
- SEARLE, John R. *Zihin Dil Toplum*. (çev: Alaattin Tural) Litera Yayıncılık, İstanbul, 2006.
- SEARLE, John R. *Toplumsal Gerçekliğin İnşası*. (çev: Muhittin Macit, Ferruh Özpilavcı) Litera Yayıncılık, İstanbul, 2007.
- SHAFFER, Jerome. *Zihin Felsefesi*. (çev: Turan Koç) İz Yayıncılık, İstanbul, 2005.
- SORELL, Tom. *Descartes*. (çev: Cemal Atila) Altın Kitaplar Yayınevi, İstanbul, 2002.
- TİMUÇİN, Afşar. *Descartes’çı Bilgi Kuramının Temellendirilişi*, Bulut Yayınları, İstanbul, 2000.
- YALÇIN, Şahabettin. *Modern Felsefede Benlik*, Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, İstanbul, 2010.

“BİLGİNİN EFENDİLERİ”: EPISTEMİK CEMAAT

Ayhan DEVER*

ÖZET

Bu çalışmanın amacı bilimsel bilgiyi üretmekten sorumlu olan epistemik cemaatler hakkında geniş bilgi vermektir. Epistemik cemaat; kavram olarak yeni olmasına rağmen, yüzyıllardır var olan bir yapıdır. Özellikle 16. yy'dan itibaren yaygınlaşmaya başlayan Epistemik cemaatin güçlü olması gerçeği, üretilen bilgiyi de sağlam kılar. Epistemik cemaatin onaylamadığı bilgi, bilimsel bilgi kabul edilmez. Paradigma kavramı ise özellikle epistemik cemaatin merkezidir. Çünkü bilimsel bir bilginin ortaya konabilmesi için, epistemik cemaat üyelerinin paradigma etrafında toplanmaları gerekmektedir. Diğer bir ifade ile, paradigma çözüldüğü an bilimsel bilgi ortaya çıkacaktır.

Anahtar Sözcükler: Bilimsel Bilgi, Epistemik Cemaat, Paradigma.

(Lords of the Knowledge: “Epistemic Community”)

ABSTRACT

The focus of this study is to give a broad information about epistemic community which are responsible for the production of scientific knowledge. Although epistemic community is a new concept , it have existed for centruies. The fact that the Episdemic community which began to spread in 16. Century is powerful make it certain that the knowledge it produced is strong. The knowledge which is not approved by episdemic community is not accepted as a scientific knowledge.

There is a concept of paradigma at the center of the community. Since The members of the episdemic community should gather around paradigm in order to produce scientific knowledge. In other words, scientific knowldge will emerge when a paradigma resolves.

Key Words: Scientific Knowldge, Epistemic Community, Paradigm.

* Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sosyoloji Ana Bilim Dalı Doktora Öğrencisi

*FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi), 2012 Bahar, sayı: 13, s. 201-217
ISSN 1306-9535, www.flsfdergisi.com*

Giriş

Modernleşme süreci ile birlikte etkisini belirgin bir şekilde hissettirmeye başlayan ve önemi daha da artan kavramlardan biri olan bilim ve bilgi, çağımızın en temel yol göstericileri haline gelmiştir.

Zaman içerisinde bilime ve bilgiye verilen önemin artması ile beraber, toplumsal hayatta bir takım yeniliklerin ortaya çıkması söz konusu olmuş, buna bağlı olarak gündelik hayatta bilim ve bilgi kavramları neredeyse ayrılmaz bir bütün haline gelmiştir. Çünkü bilim, sistematik ve belirli bir yöntemle elde edilen bilgilerle beslenmeye ve gelişmeye devam etmiştir. Bundan dolayı bilimin taşıyıcıları olan bilim adamları her zaman, toplumsal tabakalaşma katmanlarının üst basamaklarında yer almış ve toplum tarafından takdir edilmiştir.

Bilimin ve doğal olarak bilginin, toplumsal hayatın gelişmesine yaptığı katkı, kendisini tarihsel açıdan "farklı dönemlere" geçişte hissettirmiştir. Bu dönemlerin adlandırılmasında bilgiye ve bilime atıfta bulunulduğunu görürüz. Rönesans, aydınlanma, modernlik gibi.

Bu bağlamda, bu çalışmada öncelikli olarak bilgi ve bilim kavramlarına değinilecek, ardından bilgi sosyolojisi (bilimsel bilginin sosyolojisi) hakkında kısa bir bilgi verildikten sonra, bilim cemaati olarak nitelendirilen ve bilimsel bilgiyi ortaya koyan epistemik cemaat üzerinde durulacaktır. Epistemik cemaatin oluşumu, özellikleri ve toplumsal yapıdaki yeri gibi konular üzerinde durulduktan sonra konuyla ilgili genel değerlendirmelere ulaşılabilecektir. Çalışmanın son kısmında ise Türkiye'deki epistemik cemaat yapısına değinilerek bir sonuca ulaşılmaya çalışılacaktır.

Bilgi ve Bilim Kavramları

Gündelik hayat içerisinde, bilgi ve bilim kavramları daha ziyade kulaktan dolma ya da çala kalem terimlerle ifade edilmektedir. Ancak bu iki kavramın özellikle birbirinden ayrılmazlığı da yine bilgimiz dâhilindedir. Bilgi, genel manada bilinendir. En yaygın tabiri ile bilgi; özne ile nesne arasındaki ilişkiden doğan üründür. Ancak özne ile nesne arasındaki her türlü ilişki bilgiyi ortaya çıkartmaz. Bilginin ortaya çıkması için öznenin amaçlı bir yöneliminin olması gerekir¹

Bilginin çeşitli biçimlerde ortaya çıktığı bilinmektedir. İnsandaki ruhsal bir olay olarak, kavrama edimi, salt bilinç edimi olarak, nesnenin öznedeki imgesi olarak, tasarım imgesinin nesneyle uyuşması olarak².

¹Cevizci, Ahmet, Felsefe Sözlüğü, Paradigma Yayınları, İstanbul, 1999, ss:123.

²Akarsu, Bedia, Felsefe Sözlüğü, İnkılap Yayınları, 4. Baskı, İstanbul, 1988, ss:34-35.

Bilimsel bilgi ise “doğrulanmış / ispatlanmış bilgidir. Bilimsel teoriler bir kısım titiz yöntemlerle gözlem ve deneyle elde edilen deney olgularından çıkartılır”³. Olgular, dış dünyaya ait ürünlerdir. Deney ve gözlem ile elde edilen bilgi, doğruluğu ispatlanmış olan ve “evrensel” olan bilgiyi ortaya çıkartır.

Özellikle günümüzde bilimlerin patlaması/ayrışımı söz konusu olmakla beraber, ortaya yeni yeni çıkan bazı bilim dallarını ya da bazı bilimlerin alt dallarını görmekteyiz. Felsefe tüm bilgilerimizi kuşatan bir etkinliktir ve günümüzdeki bütün bilim dalları da felsefeden doğmuştur. Bilginin yapıcısı olan bilimi, “dış dünyaya, nesnel gerçekliğe ve bu gerçeklikte yer alan olgulara ilişkin, tarafsız gözlem ve sistematik deneye dayalı, zihinsel etkinliklerinin ortak adı”⁴ şeklinde tanımlamak mümkündür. Tanımdan hareketle, bilimin somut gerçeklikler üzerine inşa edildiği ve nesnel/objektif bir bakış açısıyla değerlendirildiği unutulmamalıdır. Ayrıca bilimi (bilimsel bilgiyi) de güvenilir yapan bu özellikleri olduğu unutulmamalıdır.

Felsefe Ansiklopedisi’nin bilim maddesinde ise önceleri bilgi ve bilim terimlerinin eşanlamda kullanıldığı belirtilmekte ve bilim “günümüzde olayların yasalarını bulmak amacıyla güden araştırmaları dile getirmektedir. Bilim, yöntemle elde edilen ve pratikte doğrulanan bilgidir”⁵ şeklinde tanımlanmaktadır.

Bilgi ve bilim kavramlarının, birbirinin tamamlayıcısı olduğu unutulmamalıdır. Zira bilimin, bir bilgi üreticisi (bilimi ürün olarak gören düşünceye göre) olduğu ve üretilen bu bilgi ile beraber insan hayatının daha da kolaylaştırıldığı görülmektedir.

Bilgi Sosyolojisi

Sosyolojik düşünce sistemi içerisinde etkisini belirgin bir şekilde hissettiren ve sürekli gelişen, sosyolojinin alt dallarından birisi olan bilgi sosyolojisi, genel anlamda bilgi ve toplum arasındaki ilişkiyi inceleyen bir alandır. “Bilgi sosyolojisi, sosyal bilimlerin sıradan herhangi bir alt alanı değildir; aksine o, bir bütün olarak bu disiplinler için tayin edici bir öneme sahiptir”⁶. Bilgi sosyolojisi; bilgiye, sosyolojik bir bakış; bilginin, sosyolojik bir perspektif dahilinde açıklanma çabasıdır.

³Chalmers, Alan F., Bilim Dedikleri “*Bilimin Doğası, Statüsü ve Yöntemleri Üzerine Bir Değerlendirme*”, Çev: Hüsamettin Arslan, Paradigma Yayınları İstanbul, 2008.

⁴Cevizci, a.g.e, ss:130.

⁵Hançerlioğlu, Orhan, Felsefe Ansiklopedisi, Cilt:1, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1976, ss: 170.

⁶Hekman, Susan, Bilgi Sosyolojisi ve Hermeneutik, Paradigma Yayınları, Çev: H. Arslan – B. Balkız, İstanbul, 1999, s:14.

Cevizci, bilgi sosyolojisini "toplumsal bir fenomen olarak görülen insan bilgisine dair araştırma; toplumsal yaşama katılımının, insanın bilgisi, düşüncesi ve kültürü üzerindeki etkilerini araştıran sosyoloji dalı"⁷ olarak tanımlamaktadır. Bilginin, toplumsal hayat üzerine olan etkileri, bu alanın inceleme konusunu oluşturmaktadır. Bilgi sosyolojisi, "toplumsal süreçler ve yapılar ile bilme biçimlerini de içine alan zihinsel yaşamın kalıpları arasındaki karşılıklı işlevsel ilişkilerin çözümlenmesidir"⁸.

Bilgi sosyolojisinin önemli temsilcilerinden olan Karl Mannheim ise 'İdeoloji ve Ütopya' isimli çalışmasında bilgi sosyolojisini "teori olarak bilginin sözümlerine ona "varoluşa bağlılığı"yla ilgili bir öğretinin ortaya konulup geliştirilmesini ve tarihsel – sosyolojik bir araştırma dalı olarak da bu varoluşa bağlılığın geçmişin ve şimdiki zamanın bilgiyle ilgili çeşitli içeriksel değerleri doğrultusunda vurgulanmasını üstlenen, yeni oluşmuş bir sosyoloji disiplini"⁹ şeklinde tanımlamaktadır. Mannheim, bilgi sosyolojisinin; hem teorik olarak, hem de tarihsel – sosyolojik yöntem dâhilinde geliştiğini belirtmekte ve bilgi sosyolojisinin kendisine araştırma konusu olarak, düşünme biçimlerinin toplumsal bağlılığını seçtiğini belirtmektedir. Bilgi sosyolojisi, "araştırma konusu olarak düşünmenin günümüzün kriz şartlarında açığa çıkan teoriler ve düşünce biçimlerinin toplumsal bağlılığını seçmiştir"¹⁰.

Bu açıklamalardan hareketle kısaca diyebiliriz ki bilgi sosyolojisi; bilginin, sosyolojik açıdan ele alınmasıdır. Bu düşünsel çabadan amaç, bilgiye ilişkin süreçler ve yapılar ile toplumsal süreçler ve yapılar arasındaki ilişkiyi ortaya çıkartmaktır.

Epistemik Cemaat

Epistemik Cemaat hakkında bilgi vermeden önce epistemoloji ve cemaat kavramlarına kısaca yer vermek doğru olacaktır. Bu şekilde "epistemik cemaat" kavramı bir bütünlük içerisinde daha sağlıklı bir şekilde anlaşılacaktır.

Epistemoloji, kelime anlamı bilgi anlamına gelen Yunanca episteme deyimiyile, bilim anlamında da kullanılan Yunanca logos deyiminin birleşimidir ve dilimizdeki tam karşılığı bilgi kuramıdır¹¹. Epistemoloji; "felsefenin, bilişsel süreçlerin oluşumlarından ziyade, bilgiyi genel olarak ele alan, bilgiyle ilgili

⁷Cevizci, a.g.e, s:128.

⁸Bal, Hüseyin, Bilginin Felsefesi Sosyolojik Boyutları, Fakülte Kitabevi, Isparta, 2004, s:79.

⁹Mannheim, Karl, İdeoloji ve Ütopya, Çev:Mehmet Okyavuz, De ki Basım – Yayım, Ankara, 2008, ss:245.

¹⁰Mannheim, a.g.e., ss:24.

¹¹Hançerlioğlu, Orhan, Felsefe Ansiklopedisi, Cilt:2, Remzi Kitabevi, 1976, İstanbul, ss:62.

problemleri araştıran, bilginin kaynağını, doğasını, doğruluğunu, sınırlarını inceleyen bir dalı”¹² olarak tanımlanmaktadır. O halde epistemoloji, bilgi ile ilgili olmak demektir. Bilgi ile ilgili sorunlarla uğraşmak, bilginin özünü, doğasını, sınırlarını araştırmak, epistemolojinin “ana” amacını oluşturmaktadır.

İnsanların bir arada yaşama zorunluluğu, beraberinde bir takım gruplaşmaları da getirmiştir. Bu noktada belirleyici olan esas olan faktör nüfus, sanayileşme ve sosyal ilişkilerdir.

Bu gruplaşmalar içerisinde gündelik hayatta en fazla kullanılan iki kavram vardır: Cemaat (Topluluk) ve Cemiyet (Toplum). Tönnies tarafından sosyoloji literatürüne kazandırılan bu iki terim, birbirinden, nüfus ve sosyal ilişkilerle ayrıştırılmıştır. Kısaca belirtmek gerekirse Tönnies, kırsaldan, kente geçişi net bir şekilde ortaya koymak için bu iki kavramı ortaya sürmüştür.

Tönnies’e göre cemaat, “organik bir iradeye sahip olan bireylerin birleşmesidir. Bu birleşmede dayanışma, aynı kandan olmanın getirdiği akrabalık sisteminden doğar. Cemaatte egemen olan unsurlar; kan bağı, komşuluk, arkadaşlık ve akrabalıktır”¹³. O halde denilebilir ki, cemaat; insanlar arası birincil ilişkilerin olduğu, samimiyetin, dayanışmanın, paylaşımın, gelenek – göreneklerin etkili olduğu birliktelik türüdür. Kırsala ait olan bu özellikler, bir değişimi de bünyesinde barındırır.. Zaman içerisinde nüfus artışı ile beraber sosyal ilişkilerde değişim gözlenmeye başlamış ve kentleşmeye ait olan “cemiyet” kavramı ortaya çıkmıştır. Bu kavram ise “cemaat” kavramının tam tersi özelliklere sahiptir. Diğer bir deyişle cemiyet; insanlar arası ilişkiler daha resmi, bireysel çıkarın ön planda olduğu, yazılı hukuk kurallarının temel belirleyici unsur olarak ortaya çıktığı bir yaşam tarzına işaret eder.

Ancak yukarıda belirttiğimiz düşünceye, Hüsamettin Arslan katılmaz. Ona göre “düünün toplumları geleneksel cemaatleri barındırıyorlardı, bugünün toplumları “modern” cemaatleri barındırıyorlar. Modernleşmenin sergilediği değişme istikameti, cemaatten cemiyete, cemaat yapısından cemiyet yapısına doğru değil, cemaatten cemaate doğrudur. Cemiyet neredeyse cemaat orada, cemaat neredeyse cemiyette oradadır”¹⁴. Arslan, modernleşme süreci ile beraber, “geleneksel cemaat” yapısından, “modern cemaat” yapılarına geçildiğini ifade etmektedir.

Cemaat içerisinde bir takım ilişkiler ve yerine getirilmesi gereken ödevler söz konusudur. “Cemaatte bütün hizmetler cemaatin varlığı için adanmıştır ki, dayanışmanın esasını bu teşkil eder. Cemaatin bütün üyeleri gayesini benimser ve kıymetlerini kabullenirse, fedakârlık yapmanın da gereğine inanır. Her cemaat, üyesinden farklı derecelerde de olsa sadakat bekler ve bu

¹²Cevizci, a.g.e., ss: 307.

¹³Kızılcılık, Sezgin, Sosyoloji Teorileri I, Mimoza Yayınları, Konya, 1992, s:214.

¹⁴Arslan, Hüsamettin, Epistemik Cemaat, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2007, ss: XIX.

sadakat cemaatin hayatiyet ve birlik duygusunun temelini teşkil eder"¹⁵. Cemaat, dayanışma ruhu üzerine kurulmuştur ve esas gaye, cemaatin gelişimidir. Bireyler, kendilerine düşen görevleri yerine getirmenin verdiği hazzı yaşarken; aynı zamanda cemaat içi birliktelik de sağlanmış olmaktadır.

Bu noktadan hareket ederek epistemik cemaat nedir sorusunu sorabiliriz. Epistemik kısaca bilgi ile ilintili olan; cemaat ise kısaca topluluk anlamına gelmekte idi. O halde "epistemik cemaat" için bilgi / bilim topluluğu olarak tanımlayabiliriz.

"Bilim felsefesi, tarihi ve sosyolojisi literatürüne 'bilimsel cemaat' kavramını armağan edenler 1935'te Almanca olarak yayınlanan 'Bilimsel Olgunun Doğuşu ve Gelişimi' adlı kitabıyla sosyolog Ludwig Fleck ile, yazılarını 1950'li yıllarda yayınlamış bulunan fizikçi ve bilim felsefecisi Michael Polanyi'dir. Fleck ve Polanyi tarafından araştırmının odağına alınan bilimsel cemaat ya da grup yine 1950'li yıllarda ünlü sosyolog E. Shils tarafından geliştirilmiş ve 1960'tan sonra sosyolojinin klasik kavramlarından biri haline gelmiştir. Shils, bilginin sözünü ettiği her noktada "akademik cemaat" ya da "bilimsel cemaat" ya da "entelektüel cemaat" terimlerini kullanır"¹⁶. Epistemik cemaat, kavram olarak uzun bir geçmişe sahip olmamasına rağmen, yüzyıllardır kendisini farklı isimlerde sergilemektedir. Bu isimler yukarıda da belirtildiği gibi 'akademik cemaat, bilimsel cemaat, görünmeyen kolej, paradigmatik grup, araştırma grubu' şeklinde özetlenebilir. İsimler farklı olmasına rağmen, hepsinin özü aynıdır: Epistemik Cemaat.

Epistemik cemaat, "bir bilme, bilgi, kavrama, anlama cemaatidir ve bilgiyi inşa eden, işleyen, geliştiren ve daha sonraki kuşaklara intikal ettiren, bilgiyi taşıyan insanlar topluluğunu ima eder"¹⁷. Bu yapılanma içerisinde bilginin ortaya çıkartılması ve gelecek nesillere intikal ettirilmesi söz konusudur. Zira epistemik cemaat, bilginin kaynağıdır, bilgiyi ortaya çıkartandır. Epistemik cemaat olmadan, bilginin ortaya çıkması söz konusu olamamaktadır. Bilimsel bilgi de dâhil olmak üzere, epistemik cemaat, bir bilgi taşıyıcısıdır ve bu bilgileri gelecek nesillere aktarandır.

Epistemik cemaat, hemen her toplum içerisinde var olan buna karşın pek fazla fark edilmeyen bir oluşumdur. Özellikle bilimsel devrimlerin ortaya çıktığı 16. yüzyıldan başlayarak sürekli bir devinim, bir oluşum göstermeye başlayan epistemik cemaat ile beraber bilimlerde hızlı bir şekilde gelişme gözlenmiştir. "Floransa'da başlayan yapılanma İngiltere ve Fransa'da devam etmiş, sonra bütün Avrupa'ya yayılmıştır. Rönesans'la birlikte bilim adamı ve

¹⁵ Akt: Tatar, Hüsnüye C., Nuh'un Gemisindekiler Şehirleşme ve Dini Cemaatleşme, Turan Yayıncılık, İstanbul, 1999, ss:97.

¹⁶ Arslan, a.g.e., ss: 79-80.

¹⁷ Arslan, a.g.e., ss: 6.

sanatçıların ortak gayreti bilimsel ve sanatsal gelişmeyi sağlamak amacıyla akademi ve derneklerin peş peşe kurulduğunu görüyoruz”¹⁸.

Bu yapılanmaların ortaya çıkmasına etkili olan faktörlerden birisi de bilimsel devrimdir. Bilimsel devrim terimi “genellikle on altıncı ve on yedinci asırlarda Avrupa’da astronomide ve fiziki ilimlerde görülen fevkalade entelektüel başarıları belirtmek için kullanılır”¹⁹. Özellikle Kopernik, Galileo ve Newton’dan itibaren, bilimsel araştırmaların, eski seyrinden çok daha farklı bir boyuta girdiğini bilmekteyiz. Bu dönem içerisinde bir takım gruplanmaların, toplanmaların, okulların varlığını görmekteyiz. Özellikle devlet destekli olduğu bilinen bu derneklerde bilim, geliştirilmekte, bir takım yeni düşünce biçimleri, buluşlar ortaya konulmaktadır.

“Newton’un ışık hakkındaki 1672 yılı makalesi, Kraliyet Derneğinin Felsefe Notları adlı toplantı tutanağında yayımlanmıştır. Destekleyici kuruluş olan Royal Society of London for Improving Natural Knowledge (Doğa Bilgilerinin İyileştirilmesi İçin Kraliyet Londra Derneği) İngiliz sahnesinde yeni bir kurumdu. 1660 yılında kurulan ve İngiliz Kralı II. Charles’ın 1662’de kraliyet ayrıcalığı verdiği Kraliyet Derneği, üyelerinin ödentileriyle ayakta duran bilimsel bir devlet derneğiydi. Kraliyet Derneği ve Paris’teki Académie des Sciences (Bilimler Akademisi), 17. yy.daki yapısal devrimin amiral gemileriydi. Bunlar bilim ve bilim adamları için yeni bir kurumsal temel oluşturmuş ve sonraki yüzyılın yapılandırılmış bilimini karakterize eden yeni bir akademik çağ başlatmıştır. Bunun ardından Prusya, Rusya ve İsveç’te önemli ulusal akademiler kurulmuş ve devlet akademisi ya da bilim derneği modeli Avrupa’ya ve Avrupa’nın dünyadaki sömürgelerine yayılmıştır”²⁰. Belirtilen iki dernek de bu yapılanmanın ilk örneklerini teşkil etmeleri açısından önemlidir.

Bilgi ile epistemik cemaat arasında sıkı bir ilişki bulunmaktadır. Bilgi, epistemik cemaatin varlık nedenidir, onu ayakta tutandır. Epistemik cemaatin güçlü olabilmesi, bilginin güçlü olmasına bağlıdır. Diğer bir ifade ile bilgi, ne kadar güvenilir ve sağlam kaynaklara dayalı olursa, cemaat de o kadar güçlü hale gelir. Bunun dışında, epistemik bir topluluğun ürünü olmayan bilgi, bilgi statüsünde yer almaz. Bilginin gücü, epistemik cemaatin gücüdür. “Bilimsel bilginin gücü, onu üreten bilimsel cemaatin gücüdür. Epistemik cemaatle onun meşrulaştırma gücü bir arada doğarlar ve meşruiyet elde etme sosyal bir ihtiyaca dönüşür. Epistemik cemaatin var olma ve bilgiyi üretme hakkı üretme elde etmesiyle birlikte “bilgi” adına öne sürülen her şey epistemik otoritenin ya da

¹⁸Vergin, Nur, Bilim Camiası ve Tanınma İsteği, (İç)Doğu – Batı Dergisi, Sayı: 7, 1999, Ankara, ss:37.

¹⁹Harman, P.M., Bilim Devrimi, Çev: Feza Günergün, Der Yayınları, İstanbul, 1991, ss:15.

²⁰Mc Clellan III James E. ve Dorn Harold, Dünya Tarihinde Bilim ve Teknoloji, Çev: Haydar Yalçın, Arkadaş Yayınları, Ankara, 2006, ss:296-298.

monopolün onayını almak zorundadır. Epistemik otoritenin onayını almayan hiçbir unsur "bilgi" ya da "bilimsel bilgi" statüsü kazanamaz"²¹. O halde denilebilir ki epistemik cemaatler, bilginin efendileridir. Epistemik cemaatler olmadan, bilimsel bilgiden söz edebilmemiz imkânsızdır.

Epistemik cemaat, ne kadar gelişmiş olursa olsun, cemaat özelliğini kaybetmez. Bir cemaattaki bütün özellikler, modernleşmiş cemaatler olan bu bilim topluluklarında da görülmektedir. Cemaatin en önemli özelliklerinden bir tanesi de mensubu olunan cemaati daha da ileri götürmek, geliştirmek ve bu sayede güçlendirmektir. Bu nedenle bütün üyeler üzerlerine düşen görevleri yerine getirmek için mutlak şekilde çalışmaktadırlar.

Her isteyen, epistemik cemaatin üyesi olamaz. Bu toplulukların üyesi belli bir eğitimden geçmiş ve alanında en iyi olmuş olan kişilerdir. "Bilimsel cemaat, bir bilimsel uzmanlık alanının uzmanlarından oluşur. Onlar diğer birçok alanın pratisyenleriyle mukayese edilemeyecek ölçüde aynı eğitim ve çıraklık tecrübesini geçirmiş; bu süreç içerisinde aynı teknik literatürü içselleştirmiş ve söz konusu literatürden genellikle aynı dersleri çıkarmışlardır. Hiç kimse doğuştan bilim adamı değildir; bunu edinmenin temel yolu, bilimsel cemaatin eğitiminden geçmektir. İnsan, bilim adamı ya da bilimsel cemaatin üyesi olmaya hak kazanırken, evrene bilimin norm ve standartlarıyla, bilimin amaçları ve çıkarlarıyla bakmak denilen 'bilimsel tutum ya da vaziyet alışışı öğrenir. Bilimsel tutum doğuştan getirilen bir erdem değildir; bilimsel cemaatin, cemaat adayına kazandırdığı ve adayında içselleştirdiği tavidir. Bilimsel cemaate adaylığa ya da üyeliğe hazırlanan öğrenci, cemaate ve onun statükosuna uyum gösterecek şekilde programlanır"²². Bilimsel cemaate kabul edilmek için öncelikle aday olmak gerekmektedir. Bu aşamada birey, sadece ve sadece öğrenir. Kendisi herhangi bir söz hakkına sahip değildir. "Bilimsel cemaate yeni giren insan, başlangıçta bilimsel kültürün hüner ve kavramlarından mahrum olduğundan onu kendisine göre değerlendiremez veya eleştiremez, O az ya da çok çırak olarak görülmek durumundadır"²³.

Belli aşamalardan geçtikten sonra, cemaate kabul edilen birey, belli bir eğitimden geçer. Bu dönemde, esas yol gösterici olan hoca ve ders kitaplarıdır. Ders kitapları, hocanın otoritesinin üstündedir. Öğrenciler için, alınan bilgiye duyulan güven, hocaya duyulan güveni oluşturur. Bunun nedeni ise dersi veren hocaların uzmanlardan oluşuyor olmasıdır. Eğitimini tamamlayan birey, son aşamada "güven" kazanma çabası içerisine girer. Çünkü bireyin, cemaatte kabul görmesi için, cemaatin diğer bireylerinin güvenini kazanmış olması

²¹Arslan, a.g.e., ss:122.

²²Arslan, a.g.e., ss: 91-116.

²³Barnes, Barry, T. S. Kuhn ve Sosyal Bilimler, Çev:Hüsamettin Arslan, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2008, ss:30.

gerekmektedir. Bilginin güvenilir olabilmesi, öncelikle onu ortaya çıkaran cemaat arasında sağlam bir güven duygusunun olmasına bağlı olduğu unutulmamalıdır.

Sosyoloji literatüründe önemli bir yere sahip olan merkez - çevre ayrımı, epistemik cemaatler için de geçerlidir. Her toplumda olduğu gibi epistemik cemaatte de bir merkez, bir de çevre vardır. Genel ifade ile merkez; yönetici olan ve yerleşim yerinin beynini oluşturan bireylerin yaşadığı yerdir. Merkez, yönetici olan azınlıktır. Merkezden uzak yaşayanlar ise çevreyi meydana getirirler. Çevredekiler, merkezdeki azınlığın kurallarına uymak zorundadırlar. Ancak en genel ifade ile önemli olan merkezdir, çevre sadece yönetilendir.

Epistemik cemaatin bir diğer isminin de ‘görünmeyen kolej’ olduğunu belirtmiştik. “Merkezde “görünmeyen kolej” yer alır ve burada ilgili epistemik imparatorluğun önderleri ikamet ederler. Görünmeyen kolej, Kuhn’cu terimlerle “paradigmatik cemaat”, Shils’in terimiyle “merkezdir”. Görünmeyen kolej, yaratıcıların, diğer epistemik cemaatler ise “tekrarlayıcıların ikamet ettiği yer” yani çevredir. Onlar, uydu cemaatlerdir”²⁴.

Görünmeyen kolej, özünde çekirdeği meydana getirir. Bu yapılanmaya, az sayıda bilim adamı tarafından oluşturulması nedeniyle görünmeyen kolej adı verilmektedir. Görünmeyen kolej, bir bilimsel araştırmanın beynidir, meydana getiricisidir, var edicisidir. Bu çekirdek grubun olmaması durumunda, herhangi bir araştırmanın ve buna bağlı olarak da (bilimsel) bilginin ortaya çıkması imkânsızdır. Görünmez kolej, belirleyici olandır, her şeyi ortaya çıkartandır. “Bilim adamları nüfusunun %6’sına tekabül eden güçlü bir elit tabaka, bütün bir yayımlanmış bilimin yarısını üretiyorken, zirvedeki %1’lik elit %15’ini üretir ki bu %1’lik grup birkaç bilim adamından oluşur”²⁵. Bu beyni oluşturan bilim adamları, alanında en iyilerdir. Hatta hepsi bir takım ödüller almışlardır. Bunlardan en önemlileri de “Nobel” ödülüdür.

Örneğin “1911’de Kaiser Wilhelm Derneği kuruldu ve 1920’lerde bu derneğe bağlı, sürekli olarak büyüyen bir araştırma enstitüleri ağı oluşturuldu. KWG’nin fonlarının bir kısmı devletten, bir kısmı da özel sektörden geliyordu. Weimer döneminde burada çalışan genç fizikçiler arasında Werner Heisenberg, Wolfgang Pauli, Eugene Wigner ve Maria Goeppert – Mayer sayılabilir. Born’un kendisi gibi bu fizikçilerin hepsi de ileride Nobel ödülü alacaklardı”²⁶. Epistemik cemaatin, alanının en iyilerini her zaman içerisinde barındırdığı unutulmamalıdır.

²⁴Shills’den Akt: Arslan, a.g.e., ss: 147.

²⁵Arslan, a.g.e., ss:93.

²⁶Bayerchen, Alan D., Nazi Döneminde Bilim, Çev: Haluk Tosun, Alan Yayıncılık, İstanbul, 1985, ss:16.

210 *Bilginin Efendileri: "Epistemik Cemaat"*

Epistemik cemaatte esas olan, bir takım normların varlığıdır ve bu normlara uyulmasıdır. Norm, bir takım kurallar dizisi olarak tanımlanabilir. O halde, bu cemaatlerde, kurallara uyulması mecburidir. Aksi takdirde, bilim adamları, cemaatin normlarına uymadıkları sürece, o cemaatin üyeliğinden çıkartılacaktır. "Epistemik cemaat, norma dayalı bir cemaattir, bir normlar cemaatidir. Epistemik, bilimsel ya da entelektüel normlar bilim adamlarının faaliyetine rehberlik eden paylaşılmış talimatlardır. Sınırlayıcıdır ve epistemik cemaatin varlığını sürdürmesi, üyelerinin bu normları içselleştirmiş olmalarına bağlıdır. Bu normlar, cemaatin temel değerlerini teşkil eder"²⁷. Bu noktada yine, cemaatin bir özelliği olan kurallara uyma zorunluluğunu görmekteyiz. Cemaatin koymuş olduğu kurallara uymayan bireyler, cemaatin dışına itilir. Aynı durum epistemik cemaat içinde geçerlidir. Ortada bir takım kurallar dizisi vardır ve bunlara uyulması zorunludur. Bu kurallara uymayan bilim adamları, kendilerini cemaatin dışında bulacaklardır.

Dil, bireyler arası iletişimi sağlayan en temel unsurdur. Buna bağlı olarak, her cemaatin de kendisine has bir dili bulunmaktadır ki, bu da kendisini tanımlayan en önemli özelliklerden birisidir. Epistemik cemaat de, dile dayalı bir oluşumdur. "Doğanın bize kendisini anlatabileceği bir dili yoktur, onun sözcülüğünü üstlenmiş olan ve onun adına konuşan bilimsel cemaatin dili vardır. Bilimsel dil denilen dil, bilimsel cemaatin en temel unsurlarından biridir, çünkü bu ortak dil olmadığında ne bilim adamlarının birbirleriyle anlaşabilmeleri mümkündür ne de cemaatin ayakta kalabilmesi mümkündür. Bilimsel cemaatin dili aynı zamanda bilimsel cemaati diğer cemaatlerden ayırır ve onun kişiliğinin oluşmasına katkıda bulunur"²⁸.

Normsal ve dilsel olmanın yanı sıra her epistemik cemaat, aynı zamanda dogmatiktir. Yani, geçmişten gelen bilgilere olduğu gibi inanılması durumu söz konusudur. Doğma bilgiler olmayan bir epistemik cemaatten söz edilemez. Zira bu, "epistemik cemaatin" özüne aykırıdır. "İki türlü doğma vardır: Herhangi bir epistemik cemaatin genelde müminlerinin sahip olduğu şekliyle naif doğmalar ve yine herhangi bir epistemik cemaatin yaratıcı önderlerinin sahip buldukları sofistike doğmalar"²⁹. Demek ki, ilk doğma üyelerin / müminlerin sahip olduğu doğmalar, diğeri de beyni oluşturan ve "görünmez kolej" olarak adlandırılan kısmın sahip olduğu dogmalardır. O halde gözden kaçırılmaması gereken nokta, görünmez kolejin sahip olduğu doğmalar, normal üyeleri / müminleri de kapsamaktadır.

Epistemik cemaat, genel mana da bir yayın organı ile sesini duyurur. Bu yayın organı daha ziyade "dergi" şeklinde bilinmektedir. Bu dergilerde yayınlanan makaleler sayesinde, bilgi daha da güvenilirlik kazanmakta ve hem

²⁷Arslan, a.g.e., ss:96.

²⁸Arslan, a.g.e., ss:101.

²⁹Arslan, a.g.e., ss:110.

topluma hem de diğer cemaatlere sunulmaktadır. “17. yy.’ın ikinci yarısında, devletçe desteklenen yeni bilim dernekleriyle eşzamanlı olarak, o günden bu yana bilimsel araştırma yayınlarının temel biçimi olan periyodik dergiler ortaya çıkmıştır. Kraliyet Londra Derneği’nin Felsefe Notları adlı dergisi ile Fransa’daki Journal des Sçavans adlı derginin her ikisi de 1666’da çıkmaya başlamış ve bunları başka etkin dergiler izlemiştir. Dergiler, bilimsel bilgi ve araştırmaları iletmek ve yaymak için yeni bir biçim sağlamış, daha hızlı bir basıma olanak vermiş ve bilim dünyasının üretim birimi haline gelen bilimsel makaleyi yaratmıştır”³⁰.

Epistemik cemaat, bilginin efendileridir ve bu durum cemaatin var olduğu sürece de geçerlidir. Bu noktada cemaatin geleceği, grup üyelerinin diğer bir deyişle varislerinin elindedir. Eğer yönetici azınlık, gruba sahip çıkar ve sürekli olarak onun gelişimi için çaba sarf ederse cemaat devam edecektir. Aksi takdirde cemaatin sonu hazırlanmış olur.

Paradigma ve Epistemik Cemaat

Paradigma; bir bilim çevresine, belli bir süre için bir model sağlayan yani örnek sorular ve çözümler temin eden, evrensel olarak kabul edilmiş bilimsel başarılar olarak tanımlanmaktadır. Kavramı, bu alanda kullanan ilk isim Thomas Kuhn’dur.

Thomas Kuhn, paradigma kavramı dâhilinde epistemik cemaate vurgu yapar. Kuhn, *Bilimsel Devrimlerin Yapısı* isimli çalışmasında, paradigma kavramını, bilim topluluklarının, olaylara yaklaşımı olarak değerlendirmiştir. O halde paradigma, bilim adamlarını bir araya getiren bir etmendir, epistemik cemaati ortaya çıkartandır. Çünkü bilim adamları, bir paradigma etrafında birleşmekte ve buna göre çalışmalar yapmaktadırlar. Epistemik cemaatin üyeleri, belirli bir paradigma etrafında birleşmektedirler.

“Kuhn için bir paradigma belirli bir bilimsel topluluğun varlığına dayalıdır ve bu topluluğun üyeleri temel varsayımlar; yöntem kuralları ve araştırma örnekleri üzerinde anlaşmaya varmışlardır”³¹. Burada yine Kuhn’a göre de epistemik cemaatinde “cemaat” özelliğinden herhangi bir şey yitirmediği anlayışına varmaktayız. Çünkü topluluk üyelerinin belirli konularda anlaşmaya vardıklarına atıfta bulunulmaktadır. Bir paradigma üzerinde uzlaşmak ise, bilimsel ilerlemenin nedenini oluşturmaktadır. Belirli bir paradigma üzerinde uzlaşan bilim adamları, tutarlı bir şekilde çalışma gücünü kendisinde bulmakta ve bu durum, cemaatin gelişimini sağlamaktadır.

³⁰McClellan, a.g.e., ss: 298.

³¹Kuhn, Thomas, *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, Çev: Nilüfer Kuyaş, Kırmızı Yayınları, İstanbul, 2008, s:29.

212 *Bilginin Efendileri: "Epistemik Cemaat"*

Tarih bir paradigmalara mezarlıdır. Çünkü bir paradigma, belli bir süre için bir takım sorunlara çözüm üretebilmekte fakat zaman içerisinde ortaya çıkan yeni sorunlara çözüm üretememektedir. Her paradigma, bir sorun çözücüdür ama bu sorunların çözülme gücü, farklılıklar göstermektedir. "Paradigmalar, bilim topluluğunun son derece önemli olduğuna karar verdiği bazı can altıcı sorunları çözümlenmekte rakiplerinden daha başarılı oldukları için sonraki üstün konumlarına ulaşabilmişlerdir"³². Paradigmaların, hepsinin sorun çözümlemede aynı etkiye sahip olduğu düşünülemez. Bu nedenle bilim adamlarının sorun çözücü olarak düşündükleri paradigma önemlidir. Çünkü cemaatin üyesi olan bir bilim adamı dogmatik olan bir paradigmayı kabul ederken, cemaate yeni giren bir bilim adamı ise yeni bir paradigma anlayışı getirebilir. Bu yeni paradigma güçlü olursa, eski paradigma güç kaybetmeye başlar.

Belirli bir süre için cemaatin üyeleri sadece bir tek paradigma üzerinde yoğunlaşır. "Genel olarak, olgun bir bilimsel topluluğun üyeleri tek bir paradigma yahut da yakından ilgili bir dizi paradigma üzerinde çalışma yaparlar"³³. Çünkü üzerinde yoğunlaşılan paradigma, pek çok önemli bilim adamı / beyin takımı (görünmez koleji) tarafından kabul görmüş ve bu sayede diğer paradigmalardan ortadan kaldırılmıştır.

Özellikle de bilimsel devrimlerin ortaya çıkması konusunda epistemik cemaat ve paradigmaya önemli roller düşer. Paradigmanın değişimi olarak özetleyebileceğimiz devrim, topluluktaki ilişkilerin değişimini köklü biçimde etkiler. Ancak bu değişim, bütün toplumu ilgilendirmeyebilir ve devrim sadece bir epistemik cemaat içerisinde gerçekleşebilir. Bu köklü değişimler nedeniyle, bilimsel devrim sürekli olarak meydana gelmez. "Bilimsel devrim, paradigmayı tek bir bilim adamının değil, ilgili bilimsel cemaatin tümünün terk ederek yeni bir paradigmayı kabul etmesine tekabül eder. Çeşitli nedenlerle, giderek artan sayıda bilim adamı, yeni paradigmaya yönelirken, mesleki bağlılıkları da o ölçüde artan bir değişim söz konusudur. Eğer devrim başarılı olursa, o zaman bu değişimde yalnızca birkaç muhalifi dışarıda bırakarak, ilgili bilimsel cemaatin büyük çoğunluğunu içine alacak tarzda yayılacaktır. Muhalifler, yeni bilimsel cemaate kabul edilmeyecek ve muhtemelen bir felsefe bölümüne sığınacaklardır. Her ne olursa olsun, onlar sonunda yok olacaklardır"³⁴. Paradigmanın anlaşılması, epistemik cemaatin düşüncelerinin anlaşılması demektir.

Denilebilir ki, paradigma, epistemik cemaatin, sorunlara yaklaşımını teşkil eder, diğer bir deyişle paradigma, cemaatin, olaylara bakış açısı, yaklaşımı belirleyen ve bilim adamlarını kendi etrafında toplayan bir sorun çözücüdür. O halde, epistemik cemaat, paradigmalara çerçevesinde meydana gelir ve görünmez

³² Kuhn, a.g.e., ss: 98

³³ Kuhn, a.g.e.,ss: 268.

³⁴ Chalmers, a.g.e.,ss:150-151.

kolejin “görünmez beyinleri” tarafından sıkı bir şekilde işlenir. Kuhn’un, paradigma kavramını, epistemik cemaate vurgu yapmak amacıyla ileri sürdüğü düşünülebilir.

Türkiye’de Epistemik Cemaat

Epistemik cemaat, ülkemizde çalışılma olanağını yeterince bulamayan bir konudur. Gerek konuyla ilgili yeterli kaynağın olmaması, gerekse yabancı dildeki eserlerin Türkçe’ye çevrilmemiş olması ve alanın araştırmacılar tarafından yeterince bilinmemesi, var olan bu eksikliğin temel nedenlerinden bazılarıdır.

Ancak alanın yeterince çalışılmamış olması ülkemizde bu tür oluşumların olmadığı anlamına gelmez. Konuya tarihsel bir perspektif dâhilinde bakıldığı zaman, ülkemizdeki epistemik cemaatlerin genel olarak iki kısımda incelendiği bilinmektedir. Bunlardan ilki klasik epistemik cemaat, bir diğeri ise modern epistemik cemaattir.

“Ondokuzuncu yüzyılın başlarından itibaren Türkiye’de birbirinden radikal biçimde farklı iki epistemik cemaat vardır: klasik veya İslami epistemik cemaat ve modern epistemik cemaat”³⁵. Bu iki epistemik cemaat de toplum ve devletle olan ilişkileri kadar, beslendikleri entelektüel kaynaklar bakımından da farklı özelliklere sahiptirler

Klasik epistemik cemaat içerisinde yer alan uzmanların ilmiye sınıfı veya ulemalardan oluştuğunu, devletle direkt ilişkisi olmayan, eğitim kurumlarının ise medrese ve tekkelerden oluşan bir yapılanma olduğu söylenebilir. Modern epistemik cemaat ise; pozitivistliği tek kurtarıcı olarak gören, ekonomik anlamda devlete daha bağımlı bir yapıya sahip olan cemaatlerdir. Türkiye’deki modern epistemik cemaatin “ bilimden başka kurtuluş yolu yoktur” doğmasına inanan, bu doğmanın savunuculuğunu yapan bir sınıf olduğu düşünülebilir³⁶.

Bu ifadeden hareketle denilebilir ki; Klasik epistemik cemaat, Osmanlı’da İlimiye Sınıfı olarak bilinen hukukçu, öğretim üyesi ve din adamlarından oluşmaktadır. Bu kişilerin daha ziyade adalet, eğitim ve yargı konularında görev aldıkları bilinmektedir. Ancak 16. yy.’da medreselerin bozulmaya başlaması ile beraber, ilmiye sınıfı daha ziyade yeniliklere karşı çıkan, kendisini geliştirmeyen ve bahsedilen alanlarda çağının gerisinde kalan bir sınıf haline gelmeye başlamıştır.

³⁵ Arslan, a.g.e.,ss:169.

³⁶Dönmez, Havva, “Türkiye’de Modern Epistemik Cemaat”, (İç.)Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi, Cilt:6, Sayı:11, 2008, ss:174.

214 *Bilginin Efendileri: "Epistemik Cemaat"*

Daha ziyade medrese eğitimini ön planda tutan, Kuran'ın ezberlenmesi ve hadis öğretimine dayanan bu ekolde, din olgusunun daha ağır bastığı bilinmektedir. Bu durumda klasik epistemik cemaat, var olan kurulu düzenden yana olan ve yeniliklere açık olmayan, daha ziyade dogmalara dayanan bir oluşumdur denilebilir.

Modern epistemik cemaat ise özellikle 19. yy.'da batılılaşma düşüncesi içerisinde gerçekleştirilen bir takım faaliyetlerin bir ürünüdür. Modern epistemik cemaat, daha ziyade batılı anlamda düşünce tarzına önem veren (pozitivizm ağırlıklı) ve eğitim – öğretimin yine batılı anlamda gerçekleştirilmesini savunan, yüksek öğrenimini batıda tamamlamış olan, bireylerden oluşan bir yapılanmadır. Özellikle II. Abdulhamid ile birlikte Batılı tarzda eğitim veren mekteplerin hızla açıldığı bilinmektedir. Bu mektepler, pozitivizmle yoğrulan ve çağın getirdiği şekliyle bilimsel bilgiye daha fazla önem veren bir eğitim sistemi içerisinde faaliyet göstermekteydi.

O halde ülkemizde, bir tarafta ilmiye sınıfından oluşan ve daha ziyade dogmayı savunan klasik epistemik cemaat ile batılılaşma hareketleri sonucunda kurulan okullarda pozitivist bir düşünce ile desteklenerek verilen eğitimi savunan modern epistemik cemaati görmekteyiz.

Bu ikili oluşum ise bir takım sorunlara yol açmıştır. "Türkiye'de on dokuzuncu yüzyılın başından günümüze epistemik bir bunalım yaşanmaktadır. Bu bunalımın kaynağında, bütünüyle toplumun değil, on dokuzuncu yüzyılın başlarında Osmanlı İmparatorluğu'nun Batı ülkelerinde, Batılı Devletlerin de Osmanlı İmparatorluğu'nda tesis ettiği elçilikler ve yine Batılı Devletlerin Osmanlı toprakları üzerinde tesis ettiği "yabancı" okullar ekseninde doğarak büyümüş entelektüel bir zümrenin, bir epistemik azınlığın, bir epistemik cemaatin bunalımıdır. Bunalımın başlıca nedeni, modern bilimlerin Türkiye'ye girişidir. Türkiye'de III. Selim döneminde vuku bulan etkileşim sürecinin göbeğinde, Osmanlı toplumundaki klasik epistemik cemaatin yanı başında yeni ve farklı bir epistemik cemaat doğmuştur."³⁷

Bu bunalımın en bilinen örneğinin ise 'medrese – mektep' kavgası olduğu söylenebilir. Ülkemizde belli bir süre bir takım sorunlara yol açan medrese – mektep kavgasının temelinde bu ikili epistemik cemaat oluşumunun varlığı yer almaktadır. Zira klasik epistemik cemaat; medrese eğitimini savunurken, modern epistemik cemaat ise mektep eğitimini savunmaktaydı. Hatta medrese kökenli bazı devlet adamlarının (Cevdet Paşa) dahi batının ilim, fen alanındaki çalışmalarına katılmanın gerekli olduğunu savundukları ve bu anlamda mekteplere önem verdikleri bilinmektedir.

Konunun ilginç olan bir diğer yanı ise Osmanlı Devleti'ni, içerisinde bulunduğu sıkıntılardan kurtaracak olan kişilerin; batılı tarzda eğitim alan

³⁷ Arslan, a.g.e.,s: 3-5

bireylerden oluşacağı düşüncesidir. Zira Osmanlı Devleti içerisinde, egemen sınıfın özellikle 18. yy.'a kadar ilmiye sınıfı (klasik epistemik cemaat) olduğu bilinmektedir. Ancak 19. yy.'da ise kurtarıcı olarak pozitivist düşünce tarzı ile yoğrulmuş olan mektepler, darülfünunlar (modern epistemik cemaat) ön plana çıkmaya başlamıştır. Son dönemlerde gerçekleştirilmeye çalışılan batılılaşma hareketleri ile beraber Osmanlı Devleti'nin içerisinde bulunduğu sıkıntılardan kurtulacağı düşüncesi hakim olmaya başladı. Devletin kurtuluşunu sağlayacak bireyler ise, modern epistemik cemaatin üyeleri diğer bir deyişle mektepliler olarak düşünüldü.

Bu durum, bir takım ayrışmalara da yol açmıştır. Çünkü klasik epistemik cemaatin, halkın içerisinde gelen ve toplumu iyi tanıyan bireylerden oluştuğu bilinmektedir. Oysa modern epistemik cemaatin üyelerinin ise halktan daha kopuk, toplumu ve toplumun gerçeklerini pek tanımayan bireylerden oluştuğu ortadadır. Çünkü bu grubun üyeleri, dışarıda okuyan, yabancı ülke hayranı, batıyı kendisine örnek olarak alan bireylerdir. O halde, yerel halktan bir kopukluk söz konusudur. Bu durumda yapılan araştırmalar ve bunlara bulunan çözümlerde halka uzak olmak zorundadır. Denilebilir ki, Osmanlı İmparatorluğu'ndan günümüze gelinen süreç içerisinde bu ikili epistemik cemaat yapılanmaları günümüzde de etkisini göstermeye devam etmektedir. Bir tanesinin halka yakın fakat daha ziyade İslami yönü ağır basarken, diğeri ise modern yönden daha baskın bir halde olmasına karşın halktan kopuktur.

Sonuç

Epistemik cemaat, uzun bir tarihsel kökene sahiptir. Özellikle 16. yy.'dan itibaren gün ışığına çıkmaya başlayan bu yapılanmalar, bilginin tek elde ortaya çıkması ve dağıtılması ile ilgilenmişlerdir.

Bilimsel bilgi, epistemik cemaatin ürünüdür. Epistemik cemaat tarafından onaylanmayan bilgi var olma hakkını elde edemez. Eğer bilimsel bilgi varsa, orada epistemik cemaat de vardır. Epistemik cemaat tarafından ortaya konan bilgi meşrudur. Çünkü bu durum epistemik cemaatin var olması üzerinde son derece etkilidir. Bilgi, yanlış ise bu yanlışlık, epistemik cemaatin sonunu hazırlayan etkenlerden birisidir. O nedenle epistemik cemaatin bilim adamlarının "en iyiler" olması gerektiği unutulmamalıdır.

Epistemik cemaat, her ne kadar modern bir cemaat yapısı teşkil etse de yine "cemaat" özelliklerini bünyesinde barındırır. Cemaati oluşturan bireyler, cemaatin çıkarları ve gelişimi için sürekli bir şekilde çalışırlar. O halde denilebilir ki, bu yapılanlarda önemli olan "epistemik cemaat"ın gelişimidir. Ortak düşünce, cemaati geliştirmektir.

Epistemik cemaati oluşturan bireyler 'özel'dir, diğer bir ifade ile 'seçilmişler'dir. Bunun nedeni, bilginin doğru bir şekilde ele alınması gerektiği

216 *Bilginin Efendileri: "Epistemik Cemaat"*

ve bu nedenle de bilgiyi işleyecek olan bireylerin uzmanlardan oluşması gerektiği düşüncesidir.

Paradigma kavramı, bilim topluluklarına atıfta bulunmaktadır. Çünkü paradigma, varlık için cemaatlere muhtaçtır. Var olan bir sorunun çözümü, belirli bir paradigma etrafında bilim adamlarının toplanması ile gerçekleşmektedir.

Genel anlamda epistemik cemaat oluşumları, toplum tarafından pek fazla bilinmeyen bir oluşum göstermektedir. Çünkü yapılan araştırmalar genel de 'gizli' bir şekilde gerçekleşmekte veya 'yapılan' çalışmaların içeriği tam olarak bilinmemektedir. Bu durumda alanın, gizli kalmasına neden olmaktadır.

Ülkemizde ise epistemik cemaatin, klasik – modern epistemik cemaat şeklinde bir oluşum gösterdiği bilinmektedir. Ancak klasik ve modern epistemik cemaatler, düşünce olarak birbirlerinin zıddı düşüncelere sahiptirler. Bu nedenle Türkiye'deki bu yapılanmalar arasında bir takım kargaşaların, kavgaların (medrese – mektep kavgaları) ortaya çıktığı bilinmektedir. Ayrıca klasik epistemik cemaatin toplum gerçeklerine daha yakın olduğu bilinmektedir. Buna karşın modern epistemik cemaatin ise batılı anlamda eğitim aldığı, pozitivist düşünce ile yoğrulduğunu ve toplum gerçeklerine daha uzak kaldıkları söylenebilir. Ancak önemli olan nokta ise klasik epistemik cemaatin benimsediği tarzda eğitim alan bireylerin modern epistemik cemaat eğitimini benimsemiş ve bunun savunuculuğunu yapmış olmalarıdır. Ayrıca Osmanlı Devleti, kurtuluşu da yine modern epistemik cemaat üyelerinde aramıştır.

KAYNAKÇA

- AKARSU, Bedia, Felsefe Sözlüğü, İnkılap Yayınevi, 4. Baskı, İstanbul, 1988.
- ARSLAN, Hüsamet, Epistemik Cemaat, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2007.
- BAL, Hüseyin, Bilginin Felsefesi Sosyolojik Boyutları, Fakülte Kitabevi, Isparta, 2004.
- BARNES, Barry, T. S. Kuhn ve Sosyal Bilimler, Çev: Hüsamet Arslan, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2008.
- BAYERCHEN, Alan D., Nazi Döneminde Bilim, Çev: Haluk Tosun, Alan Yayıncılık, İstanbul, 1985.
- CEVİZCİ, Ahmet, Felsefe Sözlüğü, Paradigma Yayınları, İstanbul, 1999.
- CHALMERS, Alan F., Bilim Dedikleri “*Bilimin Doğası, Statüsü ve Yöntemleri Üzerine Bir Değerlendirme*”, Çev: Hüsamet Arslan, Paradigma Yayınları İstanbul, 2008.
- DÖNMEZ, Havva, “*Türkiye’de Modern Epistemik Cemaat*”, Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi, Cilt:6, Sayı:11, İstanbul, 2008.
- HANÇERLİOĞLU, Orhan, Felsefe Ansiklopedisi, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1976.
- HARMAN, P.M., Bilim Devrimi, Çev: Feza Günergün, Der Yayınları, İstanbul, 1991.
- HEKMAN, Susan, Bilgi Sosyolojisi ve Hermeneutik, Paradigma Yayınları, Çev: H. Arslan – B. Balkız, İstanbul, 1999.
- KIZILÇELİK, Sezgin, Sosyoloji Teorileri I, Mimoza Yayınları, Konya, 1992.
- KUHN, Thomas, Bilimsel Devrimlerin Yapısı, Çev: Nilüfer Kuyaş, Kırmızı Yayınları, İstanbul, 2008.
- MANNHEIM, Karl, İdeoloji ve Ütopya, Çev: Mehmet Okyavuz, De ki Basım – Yayım, Ankara, 2008.
- Mc CLELLAN III James E. ve DORN Harold, Dünya Tarihinde Bilim ve Teknoloji, Çev: Haydar Yalçın, Arkadaş Yayınları, Ankara, 2006.
- TATAR, Hüsniye C., Nuh’un Gemisindekiler Şehirleşme ve Dini Cemaatleşme, Turan Yayıncılık, İstanbul, 1999.
- VERGİN, Nur, “ Bilim Camiası ve Tanınma İsteği” , (İç.)Doğu – Batı Dergisi, Sayı: 7, ss:37-53, Ankara, 1999.

ZAMAN KAVRAMI BAĞLAMINDA PLATON-ARİSTOTELES KARŞILAŞTIRMASI

Arslan TOPAKKAYA*

ÖZET

Platon zamanı sonsuzluğun bir resmi ya da gölgesi olarak anlar. Oluş, zamandan ayrı düşünülemez. Evren (Physis), varoluş ve tekrar yokoluş bağlamında zamansaldır. Platon'a göre varlık, Demiurg'un ilk olarak zamanı ve evreni yaratmasıyla ortaya çıkar. Platon'a göre zaman, idelerle değişim dünyası arasında bir aracılık görevi görür. Platon zamanı öz (asıl)- gölge ilişkisine göre temellendirmektedir. Aion her nasılsa sürekli o şekilde olan, değişmeyen ve sadece akılla kavranılan bir şey iken, kronos sürekli olarak oluş halinde olan varlıklarla ilgili olup, sadece algıyla (doxa) anlaşılabilir. Platon'un aksine Aristoteles zamanı öncelik ve sonralık bağlamında hareketin sayısı ve ölçüsü olarak tanımlar. Sınırsız zaman, bağlantılı bir yapıya sahip olup, döngüsel hareket içinde ölçülebilen bir şeydir. Platon sonsuzluktan (Aion) hareket edip, oluşa ve kronos'a ulaşırken; Aristoteles oluş ve dolayısıyla hareketten kalkıp sonunda sonsuzluğa göndermede bulunmaktadır. Aristoteles'e göre geçmiş ve gelecek zaman (bunlar zamanın birer modu olmayıp, onun parçalarıdır) sağlam bir yapıya sahip değildir. Bu anlamda zaman aslında varolmayan parçalardan müteşekkil gözükmektedir ve durum böyle olduğunda varlıktan elde edilen bir kavram gibi durmamaktadır. Aristoteles'in zaman anlayışının temel noktasını şimdi (nun) kavramı oluşturur. Şimdi zamanın özünü anlamada anahtar role sahiptir. Şimdi'nin en önemli fonksiyonu, parçalardan oluşan zamanın sınırını oluşturmasıdır. Şimdi bir sınır olarak geçmiş zamanı gelecek zamandan ayırır. Şimdinin kendisi parçalanmış zamanın sınırını oluştururken bizzat kendisi zamanın bir parçası değildir.

Anahtar Kelimeler: Zaman, Sonsuzluk, Hareket, Mekan, Değişim, Evren, Sayı, Şimdi, Yaratma, Oluş.

(A Comparison on the Concept of Time in the Context of Plato-Aristotle)

Abstract

Plato views time as the image of eternity or its shadow. Existence cannot be considered independently of the place. Cosmos (Physis) is temporal in relation to existence and extinction. According to Plato, being came into existence when Demiurg created time and cosmos. To Plato, time functions as a medium between the worlds of ideas and change. Plato set up the basis of time according to the relation between essence and shadows. While Aion is what always remains in the same position, never changes and is perceived by reason and mind, Kronos is related to beings that are always in process and they can be perceived and grasped only through the senses. Unlike Plato, Aristotle defined time as the number and measure of the motion with respect to before and after. Infinite time has a related structure and can be measured in the cyclical movement. While Plato moved from eternity towards existence and Kronos, Aristotle started with being and thus motion and finally came to eternity. To Aristotle, past and future (they are not the modes but parts of time) do not have strong structures. In this aspect, time seems to consist of non-existent segments and therefore appears as a concept developed from existence. The basic point of Aristotle's understanding of time is based on the concept of the present. The present time, the 'now' moment is of key role in understanding the essence of time. The most important function of the present is to determine the boundaries of time that consists of segments. The present time separates the past time from the future. While the present itself forms the boundaries of the time ruptured, it is not a part of the time.

Key Words: Time, eternity, motion, place, change, cosmos, number, present time, creation, existence, becoming

* Erciyesi Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü öğretim üyesi
FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi), 2012 Bahar, sayı: 13, s. 219-231
ISSN 1306-9535, www.flsfdergisi.com

Platon ve Aristoteles aralarındaki hoca-talebelik ilişkisine rağmen birçok noktada farklı düşünmekte ve bu anlamda her ikisi de Felsefe Tarihi'nin temel problemlerini hem belirleme anlamında hem de bunlara getirdikleri çözümler bağlamında vazgeçilemez öneme sahip iki sistem filozofları olarak ortaya çıkmaktadırlar. Hoca ve talebesi arasındaki karşıtlık sadece varlık, bilgi, değer, politika, ahlak alanında söz konusu değildir. Konuyla ilgili şimdiye kadar gelen literatürde üzerinde pek durulmayan fakat temelde her iki düşünürün varlık anlayışları arasındaki farklılığın doğal bir sonucu olarak ortaya çıkan zaman kavramı hakkındaki görüşleri de bir karşıtlık içermektedir. Bu karşıtlık zaman felsefesi açısından oldukça önemli bir karşıtlık olarak karşımıza çıkmaktadır. Zaman felsefesi temel anlamda bu iki filozofun düşüncelerinde açığa çıkan zamanın ideal ya da reel bir kategori olması sorunsalı üzerinde kendi gelişimini göstermiştir. Platon ve Aristoteles, zaman felsefesindeki bu temel tartışmanın sistematik anlamda hem başlatıcıları (zamanın ideal bir şey olduğu Parmenides ve Zenon'a kadar götürülebilir) hem de sorunsala getirdikleri çözümlerle zaman felsefesine yapmış oldukları katkı bağlamında bu alanın tartışmasız liderleridirler. İlginç olan bu kadar önemli bir konuda bilebildiğim kadarıyla Türkçe literatürde ne bir doktora tezinin ne de bir makalenin olmasıdır. Bu makale bu bağlamda hem bu konunun önemini vurgulamak (çünkü zaman kavramı her iki filozof için de aslında bütün bir sistemleri için en temel kavramlardan birini teşkil etmektedir) hem de daha sonra yapılacak geniş çaplı çalışmalara kaynak teşkil oluşturmak amacıyla kaleme alınmıştır.

Makale Platon'un zaman anlayışının analiziyle başlayacak daha sonra Aristoteles'in zamanı nasıl anladığı ana hatlarıyla verilecek ve metin içinde Platon ile Aristoteles arasına mukayese yapılacaktır.

Platon zamanı, sonsuzluğun bir resmi ya da gölgesi olarak anlar. Bu anlayışa göre zaman, bütün bir varlık aleminde etkindir ve onu içinde taşır. Yani şeyler zamanı ortaya koymaz. Onlar ancak zamanda meydana gelebilir. Bu bağlamda oluş, zamandan ayrı düşünülemez. Evren (physis), varoluş ve tekrar yokoluş bağlamında zamansaldır. Varlığa çıkış, Demiurg'un ilk olarak zamanı ve evreni yaratmasıyla başlar. Platon'un Demiurg'u "sonsuzluğun hareketli bir kopyasını yapmak istemiş, evrendeki külli düzenle birlikte sayılara göre (belirli ölçülere göre) ilerleyen ve hareketli olan varlık, sonsuzluğun birliği içinde bütünlüğünü koruyarak varlığını devam ettirmiştir. İşte biz buna zaman diyoruz."¹ Evren, varolan canlı bir bütünlük olarak ya da durmadan değişen bir evren olarak zamansal anlamda *Aion*'un bir resminden ibarettir. Zamanın ölçülebilmesi, hareketin bir yansıması ve evrendeki harmoninin bir ifadesidir. *Aion* en asli anlamda yaşama gücüdür ve bu anlamda bütün canlılarda görülen bir şeydir. Platon'a göre zaman, idelerle değişim dünyası arasında bir aracılık

¹ Platon: *Timaios*, 37d, in: Platons sämtliche Werke, hrsg.von O.Apelt, Hamburg 1988.

görevi görür. Yıldızlara ait döngüsel zaman *aion*'un ilk yansıması olarak karşımıza çıkar. Bu anlamda zaman oluşun bir ölçütüdür. Kısaca zaman sonsuzluğun bir kopyası olarak, evrenin anlamsallığını ifade eder.²

Şimdiye kadar anlatılanlardan da anlaşılacağı üzere Platon zamanı öz (asıl)- gölge ilişkisine göre temellendirmektedir. *Aion* her nasılsa sürekli o şekilde olan, değişmeyen ve sadece akılla kavranılan bir şey iken, *kronos* sürekli olarak oluş halinde olan varlıklarla ilgili olup, sadece algıyla (*doxa*) anlaşılabilir. Bu açıdan bakıldığında *kronos*, *aion* içinde varlığını devam ettirebilir. Yani zaman, zamanın (sonsuzluk olarak) içinde oluşmuştur.

Platon zaman anlayışını temel anlamda *Timaios*'ta ele almasına karşın, hareket kavramı bağlamında zamanı *Phaidros* ve *Nomoi* diyaloglarında ele alıp tartışır. Bu son iki eserde hareketin kaynağı ruh olarak kabul edilir. *Timaios*'ta hareket kavramı daha çok kaos kavramıyla birlikte ele alınır ve burada hareketin sebebi açık bir biçimde ruha dayandırılmaz. Buradaki hareket kavramının analizi daha çok doğa felsefesi açısından yapılmaktadır. *Nomoi* diyalogunda ise bu kavram teolojik açıdan irdelenir.

İdelerin değişmemesi buna karşın fenomenlerin (gölgelerin) değişimi ve dolayısıyla oluşumu, *aion* ile *kronos*'u ilgili oldukları alanlardan dolayı zorunlu olarak karşı karşıya getirmektedir. Bu karşıtlık, bu iki kavramın anlaşılmasında da söz konusudur. İlki akılla diğeri algıyla anlaşılmalıdır. Biri baki, diğeri fanidir. Birisi sayılamaz ve ölçülemez, diğeri sayılabilir ve ölçülebilir (bundan dolayı aynı zamanda hareketin ölçüsüdür).

Timaios'ta zamanla evren her zaman birbiriyle bağlantılı bir biçimde ele alınmaktadır. *Demiurg* zamanı ve *kosmosu Chora*'dan³ yaratmıştır. Burada belirleyici olan şey daha çok *Demiurg*'un isteğidir. Burada ilginç bir tespitle karşılaşmaktayız. Zamanın ölçülü bir biçimde hareketinden ortaya çıkan evrendeki düzenle, gökyüzündeki yıldızların dairesel hareketi arasında bir paralellik söz konusudur. Bu anlamda gökyüzündeki yıldızların hareketiyle, yeryüzündeki hareket arasında düzeni sağlama açısından bir benzerlik söz konusudur.⁴ Temel fark, gökyüzünde dairesel bir hareket söz konusuysen, yeryüzünde doğrusal bir hareketin söz konusu olmasıdır. Zaman en iyi bir biçimde harekette ve gökyüzünde izlenmektedir. Zamanın doğrudan yalın anlamda gözlenmesi kendisinin bir kopya olmasından dolayı mümkün gözükmemektedir.

² Platon: *Timaios*, 39d.

³ *Chora* Aristoteleste Hyle'ye bezetilebilir. Fakat ondan farklı olarak bir düzeni değil bir kaosu ifade etmektedir.

⁴ *Timaios* 37 b5'te gökyüzündeki yıldızların sessiz bir biçimde hareket ettikleri belirtilmektedir.

Platon evrendeki düzeni ayakta tutan şeyin evren ruhu olduğunu söyler. Demiurg evren ruhunu ortaya koymak için varlığı, özdeşliği ve farklılığı kullanır.⁵ Bu üç farklı varlık unsuru Demiurg sayesinde bir birlik kazanır.

Sonsuzluğun değişken bir resmi olarak zaman temsil ettiği ya da birlikte görüldüğü şey değildir. O gerçekten sonsuzluğun bir yansımasıdır.⁶ Platon Nomoi diyalogunda zamanın döngüsel yapısına göndermede bulunur ve burada zamanı sabit varlığın sürekli oluş içinde olması olarak anlar. Hareketli zaman Platon için ancak ruhun hareketiyle oluştuğu sürece bir anlam taşır. Bu açıdan bakıldığında zamanın hareketi temel anlamda dünya ruhunun bir hareketi olarak görülmelidir.⁷ Buradan hareketin Platon için zamanı nicelleştirmenin bir aracı olarak kullanıldığını görüyoruz. Platon yukarıda zikredilen hareketli zaman kavramıyla, bedensel hareketi mümkün kılan ruhsal hareketin oluşum şeklini kastetmektedir. Dolayısıyla burada soyut anlamda sayı ön planda değildir.

Zaman temel anlamda yıldızların hareketiyle bağlantılı olduğundan zamanın objektif bir ölçüsünün olması zordur ve temelde ancak göreceli bir ölçü olabilir. Sonsuzluğun kopyası olarak zamanın sayısal karakteri yıldız hareketlerin periyodik anlamda sayılabilen bir özellik göstermesiyle alakalı olmayıp, daha ziyade onların sayılarla ifade edilebilen bir bağlantıyla birbirine ilişkili olmasından dolayıdır. Aristoteles'in zaman anlayışından farklı olarak Platon, zamanın ancak yıldız hareketlerinin somut anlamda devam etmesine bağlı olduğunu belirtir. Bu hareketler soyut sayılarla⁸ sayılabilir. Bu bağlamda zaman ancak bu sürekliliğin devamlı olduğu yerde ölçülebilir.

Zamanın sürekli etkileşim içinde olduğu oluş, geçmiş, şimdiyi ve geleceği içine alan sürekli bir şekil değiştirmedir ve bu süreklilik aynı zamanda zamanın "sınırsızlığına" da işaret etmektedir. Bu anlamda zaman bir bütün olarak anlaşılır ve bu bütünlük içinde sürekli birbiriyle karşılıklı etkileşim içinde olan momentumlar vardır. Bunu en güzel anlatan örnek gençleşmek ve yaşlanmaktır. Platon bunlara ek olarak eşit yaşlılık kavramını öne sürer ve bu yeni kavramı gençleşmek ve yaşlanmak kavramına uygular. Bunu anlamının temel şartı zamanın döngüsel yapısını iyi anlamaktır. Hareketin sonu, diğer bir hareketin başlangıcıdır ve bu böyle devam ettiği sürece birbirine zıt zamansal kavramlar (başlangıç ve bitiş) tek bir şeyin içinde erirler. Eş yaşlılık kavramının gençleşmek ve yaşlanmak kavramına uygulanmasını cevherin araza uygulanması modeliyle anlamak mümkündür. Nasıl ki arazlar her zaman değişmesine karşın öz aynı kalır; aynen bunun gibi yaşlanmaya ya da genç olmaya karşın insan yaşadığı yaşın eş yaşlısıdır. Yani bir zamanlar genç olan da

⁵ Platon: *Timaios* 35a.

⁶ A.g.e. 37e

⁷ W. Mesch: *Reflektierte Gegenwart*, Frankfurt am Main 2003, s.33.

⁸ Sayı Platon'da idelerle algısal şeyler arasından bir aracı rolünü üstlenirler. Bundan dolayı evren ruhu sayısal bir temele dayanan yapısından dolayı hem algısal anlamda hem de zihinsel anlamda bilinebilir.

şimdi nasılsa öyle olan da ya da gelecekte yaşanacak olan kişi de bir ve aynı kişidir.

Timaios'ta zamanın ölçülmesi temel anlamda nesnel olarak doğal fenomenlerle izah edilmektedir. Bu da doğal olarak zamanın astronomiyle ilgili verilerinden hareketle elde edilen bir sonuçtur. Bütün gezegenler hem kendi etrafında⁹ hem de dünyanın etrafında farklı hızlarla hareket etmektedirler. Bu açıdan baktığımızda gökyüzündeki düzenin düzenli bir hareketin sonucu olduğu ortaya çıkmaktadır.

Zaman kavramıyla birlikte hızlılık ya da yavaşlık olmak üzere iki temel ölçü birimi ortaya çıkmıştır. Dünyanın güneş etrafında döndüğü hıza göre günler ve geceler kısalmakta ve uzamaktadır. Platon diyaloglarında zamanın mekana göre daha önemli olduğu sonucu çıkarılabilir çünkü zamanın kaynağı temel olarak akli dünyaya ait bir kaynaktır; buna karşın mekan daha çok algısal dünyaya ait bir özellik olarak karşımıza çıkmaktadır.

Pitagoras'ta sayı ile zaman arasında kurulan ilişki ve bu ilişkide sayının temel ilke olarak kabul edilmesi, buna bağlı olarak geliştirilen evren senesi ve bununla ortaya çıkan harmoni anlayışı muhtemelen Platon'u da etkilemiştir. Bunun izlerini Timaios'ta görmek mümkündür. Pitogoras'ın¹⁰ varlığın temeli olarak gördüğü Bir'den diğer varlıkların ortaya çıkması gibi, Platon'un Demiurg'u da evreni harmonik sayısal ilişkilere göre kurmuştur. Algısal dünyanın temeli bölünebilir olmasıdır ve bu bölünebilme anlamını ancak ve ancak Bir' ile (bunu bütünlük, tamlık ve mükemmellik olarak anlamak mümkündür ve bu anlamda kastedilen şey ideler alemidir) olan ilişkisinden alır. Yani ancak bir bütünün olduğu yerde onun parçalarının her biri ayrı bir anlam kazanabilir. Ashında bu Bir'in bizzat kendisi ve onun kopyası (fenomenler olarak) Platon'daki ikili alem anlayışını ortaya çıkarmaktadır fakat bunu birbirlerinden tamamen ayrı iki farklı alem olarak algılamak doğru olmaz. İnsanla gölgesi arasındaki ilişki neyse, ideler alemiyle görüngüler alemi arasındaki ilişki odur.¹¹

Platon zaman felsefesinin analizini ana hatlarıyla verdikten sonra ilk bakışta zaman anlayışını hocası Platon'un bu konudaki görüşlerine bir tepki olarak ortaya koyan Aristoteles'in zaman felsefesini ana hatlarıyla özetlemeye

⁹ Platon'un dünyanın kendine has bir hareketini kabul edip etmediğine dair tartışma Antik Yunan'da bugüne kadar üzerinde tartışılan bir konudur. Bu tartışmalara rağmen kesin olan şey, dünyanın kendine has bir harekete (diğer gezegenlerden izole edilmiş) sahip olamayacağıdır. Böyle bir hareketin olması dünyanın güneşe ve diğer yıldızlara karşı göreceli hareketini ortadan kaldıracaktır.

¹⁰ Pitagoras'ın Platon felsefesine yaptığı etkilerin ayrıntıları için bkz. J.Hirschberger. *Geschichte der Philosophie. Altertum und Mittelalter*, 13.baskı, Freiburg 1976.

¹¹ Aristoteles Platon'un Pitagoras'tan gelen bu anlayışını eleştirerek sayıların bizzat kendisinin yalın anlamda varlığın temel ilkesi olamayacağını bildirir. Daha detaylı bilgi için bkz. *Metaphysik*, IV, 13.

çalışalım. Bu arada yeri geldikçe iki filozofun konu hakkındaki farklı görüşlerinin bir karşılaştırması yapılacaktır.

Antik Yunan'da zaman felsefesi üzerine en fazla kafa yoran ve oldukça detaylı bir zaman felsefesini geliştiren filozof hiç şüphesiz Aristoteles'tir.¹² Aristoteles'in zaman anlayışı kendisinden sonra gelen filozoflara büyük oranda ilham kaynağı olmuştur. Bunun en temel sebebi onun doğa felsefesine ve bu bağlamda fiziğe vermiş olduğu önemdir. O, bir bilim adamı titizliğiyle doğaya yönelmiş, onu bütün yönleriyle tanımaya ve anlamaya çalışmıştır. Felsefe zaten ona göre insanın karşısında bulunan doğanın düzen ve güzelliğinden, bunların kaynağına dair duymuş olduğu meraktan doğmaktadır. Fizik ya da doğa felsefesinin onun sisteminde bu kadar yer tutması, fiziğin temel konularından biri olan hareket kuvvet, itme-çekme vs. gibi kavramların zaman kavramıyla yakından ilgili olması Aristoteles'in bu kavramı yakından incelemesine sebep olmuştur çünkü fiziğin temel iki kavramından biri mekan ise diğeri zamandır. Diğer temel kavramlar doğrudan ve dolaylı olarak zaman kavramıyla irtibatlıdır. Bu kavramlar doğa tecrübesi için olmazsa olmaz kavramlardır. Zaman, mekan, boşluk kavramı olmadan değişim kavramını, dolayısıyla oluş kavramı anlamak mümkün değildir.

Platon'un aksine Aristoteles zamanı öncelik ve sonralık bağlamında hareketin sayısı olarak tanımlar.¹³ Bir şeyi saymak, sayılan şeye değil, ruha ait bir özellik olduğundan¹⁴, özne-nesne ayırımı bağlamında zamanın Nous ile ilgisi açığa çıkmış olmaktadır. Aristoteles zamanı hareketin ölçüsü olarak anlamaktadır.¹⁵ Onun için zaman artık Platon'da olduğu gibi aion'un bir kopyası değildir. Aristo hiçbir zaman hareket kavramı görmezden gelerek bir zaman tanımlaması yapmaz. Sınırsız zaman, bağlantılı bir yapıya sahip olup, döngüsel hareket içinde ölçülebilen bir şeydir. Buna rağmen, Aristoteles'te zamanın sonsuzlukla ilişkisi gökyüzü üzerine yazmış olduğu yazılarda gökyüzü varlıklarının hareketlerini temellendirmek bağlamında açığa çıkar. Platon sonsuzluktan (aion) hareket edip, oluşa ve kronos'a ulaşırken; Aristoteles oluş ve dolayısıyla hareketten kalkıp sonunda sonsuzluğa göndermede bulunmaktadır.

Aristoteles zaman kavramını tahlile ilk önce mevcut günlük zaman algısını sorgulayarak başlar. Bu bağlamda sormuş olduğu ilk soru, zamanın varlığa mı yoksa yokluğa mı ait bir kavram olduğu, diğer bir ifadeyle zamanın özünün ne olduğu sorusudur. Ona göre geçmiş ve gelecek zaman (bunlar zamanın birer modu olmayıp, onun parçalarıdır) yoktur. Bu anlamda zaman aslında varolmayan parçalardan müteşekkil gözükmektedir. Durum böyle

¹² Aristoteles zaman kavramı yoğun bir biçimde *Physik IV*.kitap, 10-14.bölümlerde tartışır.

¹³ Aristoteles: *Physik IV* 11, 219b, 2-5.

¹⁴ A.g.e., 223a, 22-29.

¹⁵ Aristoteles: *Metaphysik V* 12, 1020a 13-14.

olduğunda zaman varlıktan elde edilen bir kavram gibi durmamaktadır. Geçmiş ve gelecek zamanlar zaman içinde açığa çıkan olaylarla kendisini gösterir ve ontolojik olarak birisi “artık varolmayan” olarak kendini gösterirken, diğeri “henüz varolmamış” olarak tanımlanır. Geçmiş zamanın gelecek zamandan farkı ya da bir anlamda üstünlüğü onun bir zamanlar “varolmuş” olmasıdır. Gelecek zaman bu anlamda henüz varlığa bile gelmemiştir.

Aristoteles’in zaman anlayışının temel noktasını şimdi¹⁶ (nun) kavramı oluşturur. Şimdi zamanın özünü anlamada anahtar role sahiptir. Şimdi’nin en önemli fonksiyonu, parçalardan oluşan zamanın sınırını oluşturmasıdır. Şimdi bir sınır olarak geçmiş zamanı gelecek zamandan ayırır. Şimdinin kendisi parçalanmış zamanın sınırını oluştururken, bizzat kendisi zamanın bir parçası değildir. Bunun sebebi ise, şimdinin zamanı ölçen bir şey olmamasıdır. Şimdi ancak zamanın diğer kısımlarıyla birlikte bir anlam taşımaktadır. Şimdilerin toplamından zamanın kendisi ortaya çıkmaz fakat şimdi olmadan da zaman olmaz.¹⁷ Kısaca şimdi geçmiş ve gelecek zaman arasında kendine ait bir sabitesi olmayan bir sınırdır. Şimdi geçmiş ya da geleceğe yönelik bir genişleme göstermiş olsaydı, geçmiş ve geleceği aşmak durumunda olurdu ve bunun doğal sonucu olarak kendinde ve kendisi için varlık oluşamazdı.¹⁸ Buraya kadar anlatılanlardan çıkarabileceğimiz sonuç, zamanın ontolojik statüsünün zamanın bir parçası olarak şimdinin negasyonu ile oldukça zayıflatılmış olduğudur. Şimdinin kendisi ontolojik bir sağlamlılığa sahip olmadığı gibi daha sonra gelecek şimdiler de ontolojik sağlamlıktan uzaktır. Süreklilik anlamında her şimdiiyi, yani her parçalanabilen bir entiteyi yine parçalanabilen bir entite takip etmektedir ve bu anlamda önümüzde sonsuz bir şimdiler dizgesi söz konusudur. Şimdi ne sürekli kendisiyle aynı kalan şeydir ne de başka bir şeydir. Şimdinin kendisini değiştirmesi, varlıktan yokluğa gitmesi demektir ve bu aynı zamanda başka bir şimdi tarafından yerinden edilmesi anlamına gelir. Şimdinin var olmaması gibi bir durum söz konusu değildir çünkü bu durumda bütün bir varlık aleminin yokluğu gerekir. Şimdi o kadar geçici ve fani bir şeydir ki var derken birden yok olmakta ve yerine başka şimdiler gelmektedir.¹⁹

Şimdi’nin kendine has çok önemli iki ana fonksiyonu vardır. Birincisi, geçmiş ve gelecek zamanı birbirinden ayırmak, diğeri zamanın sürekliliğini sağlamaktır. Güncel olan şimdi, her zaman kendisiyle özdeşdir fakat aynı

¹⁶ Şimdiiyi (Jetzt) “an” olarak da anlamak da mümkündür.

¹⁷ U.Marquardt: *Die Einheit der Zeit bei Aristoteles*, Würzburg 1993, s.43 vd.

¹⁸ Aristoteles: *Physik IV*, 234 a.

¹⁹ Aristoteles’in şimdiyle ilgili bu anlayışı ve ontolojik anlamda ona bir unvan vermeme durumu kendisinden sonra Augustinus tarafından aynen alınıp daha da geliştirilecektir. Augustinus açık bir biçimde “anın” ontolojik anlamda bir varlığa “gerçekten” sahip olmadığına inanır. Daha fazla bilgi için bkz. A.Topakkaya: “Augustinus’un İtiraflar (Confessionens) Adlı Kitabında Zaman Kavramı’nın Felsefi Açından Temellendirilmesi”, *Özne* (2006), 7.kitap, 42-48.

şimdide başka bir şey olma imkanı da saklıdır. Kısaca şimdi zamanın en yalın sınırlandırıcı ve varlığın kendini açıkladığı tek zaman modudur.²⁰ Zaman dışı varlıkla zamansal oluş arasında durmadan sınır çizmek ve bu derin ayrılığı çözmek zorunda kalan Platonun aksine Aristoteles, bu derin ayrılığı, yani varlıkla oluş arasındaki ayrılığı, şimdi ile zaman arasındaki ayrılık olarak anlayarak çözmeye çalışır. Böyle anlaşılan şimdi sayesinde (şu andalık ve güncellik olarak) geçmiş ve gelecek sağlam bir zemine oturmaktadır. Parçalanamayan şimdide ne herhangi bir varlık hareketsiz olabilir ne de herhangi bir varlık hareket edebilir. Hareket eden olmak ancak bir zaman içinde mümkündür. Zaman ile hareket arasında ilişkiyi Aristoteles kısmen hocası Platondan etkilenerek (Platon'un zamanı gökyüzü hareketi olarak algılaması bağlamında)²¹ kısmen de kendine ait olan zamanın gökyüzünün temel çerçevesini oluşturduğuna dair düşünceyle açıklamaya çalışır. Aristoteles bunun peşinden hocasının zaman anlayışının yanlışlığını temellendirmeye çalışır. Gökyüzünde bazı hareketler belirli bir zamanda meydana gelir fakat bu hareketler zamanın kendisiyle özdeş kılınabilecek şekilde evrenin bütününe kaplamaktan uzaktır.²² Öyleyse Platon'un zamanı gökyüzü hareketlerine özdeş tutan tezi reddedilmek durumundadır. Böyle bir reddin diğer bir gerekçesi de evrende birbirlerinden oldukça farklı evren katmanlarının olmasıdır. Her bir evren katmanının hareketi farklı olacağından, farklı zaman çeşitleri açığa çıkar ki, birbirlerinden farklı olan zaman çeşitlerinin aynı anda varolması akıl için açık bir çelişkidir. Zaman gökyüzü hareketlerinin bir sonucu olmasa da Aristoteles için yalın anlamda hareketle zaman arasında ayrılmaz bir bağ vardır.²³ Buna karşın hareketle zaman bir ve aynı şey değildir. Değişim ve hareket somut anlamda belirlenebilen bir şeyin temel özelliğidir. Buna karşın zaman evrensel bir şeydir. Her bir hareketin ve değişimin kendine has bir zamanı vardır. Buna karşın zamanın kendine has bu tür bir özelliği yoktur çünkü bu özellikler zamanın doğal uzantıları olarak ortaya çıkarlar. Mesela bu bağlamda hızlılık, oldukça az bir zamanda oldukça fazla hareket etmek demektir. Zamanı algılamak için temel şart, bir değişimin gerçekleştiğini idrak etmektir. Aristoteles bu gerçekliği mitolojideki uyuyan Heron örneğiyle açıklamaya çalışır. Heron derin uykusu sırasında ne dışsal ne de ruhsal edimlerinin farkındadır ve uyandığında herhangi bir zamanın geçmemiş olduğu yargısına varır. Zaman ancak ruhun birbirlerini takip eden iki şimdii idrak etmesiyle ortaya çıkar. Tek bir şimdinin algılandığı yerde zaman geçmemiş gibi algılanır.

²⁰ Varlık ancak şimdide vardır. Şimdinin ortadan kalktığı durumda varlıkta ortadan kalkar. Bu anlamda şimdi var olmaya devam ettiği sürece varlıkta var olmaya devam eder.

²¹ Platon'un *Timaios* diyalogunda doğrudan böyle bir cümle yoktur. Bu tespit Aristoteles'in *Timaios* yorumundan ele edilmiş bir cümledir.

²² Aristoteles burada muhtemelen kendi yapmış olduğu Ayüstü ve Ayaltı alem ayırımına sadık kalmaktadır.

²³ Aristoteles: *Phisik, IV*, 218b vd.

Zaman ancak öncelik ve sonralık ilişkisine göre düzenlenmiş bir algısal düzlemde idrak edilebilir. Bu açıdan bakıldığında zamanla hareket arasında oldukça sıkı bir bağ olmasına karşın, aralarında özdeşlik bağı söz konusu değildir. Bütün bunlardan sonra Aristoteles zamanı “öncelik ve sonralık ilişkisine göre hareketin ölçüm sayısı” olarak tanımlamaktadır.²⁴ Bu tanımı daha iyi anlamak için Aristoteles’in sayı kavramından ne anladığını belirtmekte fayda vardır. Onda sayı kavramı bir yüklem olarak anlaşılır. Dar anlamda sayı, sayılmış şey, yani miktar, ya da bir şeyin kendisiyle sayıldığı sayıdır. Zaman bu anlamda sayılan sayıdır, yani sürenin ilintisel quantumunu gösterir. Bu bağlamda şimdi (an), sayının “biri”dir ve zamanın sayılabilirliğini gösterir. Şimdilerin ya da onların sayılması (ki bu zamanın sayılması değildir), birden fazla onların sayılabilmesi için temel şartı oluşturur. Bu anlamda zamanın ölçütü, iki an arasında meydana gelen harekettir.

Aristoteles, hareketin sonsuz potansiyeli ile zamanın birliği gerçekliğinin bir problematik oluşturduğunun farkındadır. O, zamanın birliğini korumak için zamanı, en mükemmel hareket çeşidi olarak kabul ettiği gökyüzü hareketine bağlar. Ancak yeryüzü hareketinden mahiyetçe farklı olan gökyüzü hareketi zamanın birlik ölçüsünü koruyabilir. Zamanın gökyüzü hareketiyle olan bu karşılıklı zorunlu ilişki, zamanın sürekli varolan bir entite olmasını sağlamaktadır. Böyle bir zaman döngüsel anlamda bir bütünü doğrusal anlamda kısımlara ayrılabilen bir şey olarak karşımıza çıkar. Her harekette zaman birliktedir. O yüzden hareket kadar zaman da bu anlamda sonsuz sayıdadır denilebilir. Mekanda olan önceki-sonraki düzen şemasının zamana uyarlanması (ve bunun aynı zamanda gökyüzündeki döngüsel hareketle ilişkilendirilmesi), zamanın yönünün tespit edilmesini, yani daha erkenden daha geç bir noktaya akış sürecinin tespit edilme imkanını ortaya çıkarmaktadır. Zamanın kendi hareketiyle bağlantılı olduğu gökyüzü sonsuzdur ve bu anlamda gökyüzünde oluşan hareket yönleri tesadüfen ortaya çıkmamaktadır. Aristoteles mekansal anlamda ileriye her zaman geriye tercih ettiğinden gökyüzü hareketinin ileriye doğru olması anlaşılır bir şeydir. Bunun gerçekleştiği alan ise doğal olarak sabit yıldızların bulunduğu alandır. Herhangi bir hareketin ileriye doğru giden döngüsel bir yörüngede oluşması, bu hareketin bölümlerinin öncelik-sonralık şemasına göre oluşması anlamına gelir. Öncelik-sonralık ilişkisinin olduğu bir yerde zamanın bu hareketi doğuran bir sonuç olarak ortaya çıkması kaçınılmazdır. Aristoteles, tam bu noktada ilginç bir biçimde zamanın aynı zamanda hareketsizliğin de ölçüsü olduğunu söyler. Fakat buradaki

²⁴ Aristoteles: *Metaphysik I-IV*, 219b. Aristoteles’in bu tanımı Antik Yunan için bilinmeyen bir tanım değildir. Ondan önce mesela Xenokrates zamanı olmuş olan şeyin ölçüsü, Archytas “belirli bir hareketin sayısı, Antiphon ise zamanı “düşünce ya da ölçüt, cevher değil” şeklinde tanımlamaktadır. Konu hakkında daha fazla bilgi için bkz.H.Diels: *Fragmente der Vorsokratiker*, Hildesheim 1951.

hareketsizlik, sürekli bir hareketsizlik olmayıp, iki hareket arasında ortaya çıkan hareketsizlik durumudur. Yoksa her hareket, kendini tamamlamak için önceden belirlenmiş amacına ulaşmak bağlamında kendi içinde her zaman değişim potansiyelini taşır.

Hareket-değişim-zaman ilişkisi bağlamında bütün bu anlatılanların (yukarıda kısaca değinildiği gibi) ruhla olan ilgisi Aristoteles için her zaman önemli bir apori unsur olarak kalmıştır. O, açık bir biçimde zamanla ruh arasında nasıl bir ilişki olduğu sorusunu sorar. Bunun hemen arkasından gelen soru, bilincin olmadığı durumlarda zamanın varolup olamayacağı sorusudur. Bu soru akla zamanın nasıl bir varlık yapısına sahip olduğu sorusunu getirmektedir. Zamanın hareketin ölçüsü ya da sayısı olarak tanımlanması, günlük tecrübeye zamanın diğer nesnelere gibi somut olarak doğrudan kavranamayacağı gibi tespitler her şeyden önce zamanın varlık yapısının tahlil edilmesini gerektirmektedir. Bu sorulara ilk olarak verilecek cevap, Marquardt'ın da haklı olarak tespit ettiği gibi, Aristoteles'in zamanı mesela Augustinus'ta olduğu gibi öznel, psikolojik bir yaklaşımla açıklamaktan ziyade onun zamanın bir fenomenolojisini yapmış olduğudur.²⁵ Bu soru Aristoteles'çi diğer filozofların da hep gündeminde olmuş, onun bu soruya verdiği cevaptan tatmin olmayan düşünürler bu soruya kendilerine göre ayrıntılı bir şekilde cevap vermeye çalışmışlardır. Bu cevaplardan en akla yatkın olan cevap İbn-i Rüşd'ten gelmiştir.²⁶ Onun cevabı şöyledir: Ruhun olmadığı yerde (ki ruh saymaya kabiliyetlidir), sayı ve zaman yoktur. Ruh kendisindeki sayma yeteneğini ancak bir özünde gerçekleştirebilir çünkü ruh kendi sayma yeteneğine göre konumlanmıştır. Harekette sayılmış bir entite olarak zamanın, onu sayan bir özün olmadan varolmayacağı hayati öneme sahip bir gerçekliktir. Burada önemli bir nokta söz konusudur. O da zamanın saymanın imkanıyla irtibatlı olduğu, yoksa güncel bir sayma işlemiyle bağlantılı olamayacağıdır. Sayılabilen bir şeyin varlığı sayma aktına bağlı ise burada sadece ideal bir zaman anlayışı söz konusu olur. Aristoteles'e göre ruhun olmadığı yerde öncelik-sonralık ilişkisine göre bir zaman cevherinin imkanından bahsedebiliriz. Düşünmek ve saymak hareket olarak anlaşıldığından ruhun varlığı da aslında bir hareket olarak düşünülebilir. Bu bağlamda haklı olarak sorulması gereken soru, ruhlar adedince zamanın olup olmadığıdır. Bu soruya Aristoteles ruhla göksel hareketin arasındaki bağla, yani ruhla gökyüzü hareketinin birlikteliğinin zamanın temel şartı olmasından dolayı "hayır" şeklinde cevap verir. Yani ruhlar adedince farklı zamanlar olamaz. Burada şu bütün açıklığıyla ortaya çıkmaktadır: Aristoteles için zaman, kendinde ve kendisi için bir varlık olmayıp, aksine zaman hareket içinde olan bütün varlıkların birbirleriyle potansiyel anlamda bağlantı ilişkisi

²⁵ U.Marquardt: *Die Einheit der Zeit bei Aristoteles*, s.117.

²⁶ Konu hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. H.Sarıoğlu: *İbn-i Rüşd Felsefesi*, İstanbul 2003, s.71-75.

olarak ortaya çıkan şeydir. Burada esas belirleyici olan şey, hareketin tedrici düzenidir.

Platon'a göre zaman sonsuzluğun bir resmi ya da gölgesidir. Aristoteles'te zaman sonsuzluk bağlamında ele alınmaz; zaman onda daha ziyade evrende meydana gelen değişim ve hareket bağlamında ele alınır. Aristoteles kendi realizminin doğal sonucu olarak zamanı sonsuzlukla, dolayısıyla Platon'un varolduğunu iddia ettiği idealar alemiyle irtibatlandırır. Platon oluşun zamandan ayrı düşünülmemeyeceğini ve evrenin (physis) varoluş ve tekrar yokoluş bağlamında zamansal olduğunu söyler. İlk bakışta bu noktada Aristoteles ile aynı düşünüyor gözükseler de Platon için oluş ve yokoluş gölgeler alemine has bir özelliktir. Böyle bir özelliğe sahip olan bir varlık alanı zaten doğası gereği değişmeyen, ezeli ebedi olan idelar aleminden daha aşağı bir varlık alanına işaret eder. Dolayısıyla bu bağlamda aion ile kronos arasında mahiyet itibarıyla derece farkı kendiliğinden açığa çıkmaktadır. Platon'a göre varlık, Demiurg'un ilk olarak zamanı ve evreni yaratmasıyla ortaya çıkar. Halbuki Aristoteles'te evrenin yaratılması diye bir şey söz konusu olmayıp, onun harekete geçirilmesi söz konusudur ve bunu yapan da ilk muharriktir. İlk muharrikin hareketi başlatması aynı zamanda ondan kaynaklanan zamanın ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Bu açıdan bakıldığında Aristoteles için zaman hareketle ortaya çıktığından onun ezeliyet ve ebediyetinden bahsetmek mümkün değildir. Platon'a göre zaman, idelerle değişim dünyası arasında bir aracılık görevi görür. Aristoteles'te zamanın temel fonksiyonu evrendeki oluş ve yokoluşu temellendirmektir. Zamanın iki farklı alem arasında aracı olma gibi bir durumu olamaz zira Platon'un iddia ettiği iki birbirlerinden tamamen farklı olan iki alem yoktur. Platon zamanı öz (asıl)- gölge ilişkisine göre temellendirmektedir. Aion her nasılsa sürekli o şekilde olan, değişmeyen ve sadece akılla kavranılan bir şey iken, kronos sürekli olarak oluş halinde olan varlıklarla ilgili olup, sadece algıyla (doxa) anlaşılabilir. Aristoteles'te böyle bir ayırımdan bahsetmek mümkün değildir. Zaman bir ve tektir o da oluş ve hareketle ilgilidir. Ayrıca kronos'un doxa ile algılanması Platon'un iddia ettiği gibi onu önemsiz kılmaz zira kronos duyumla algılansa da akıl tarafından varlığı tasdik edilmektedir. Platon'un aksine Aristoteles zamanı öncelik ve sonralık bağlamında hareketin sayısı ve ölçüsü olarak tanımlar. Sınırsız zaman, bağlantılı bir yapıya sahip olup, döngüsel hareket içinde ölçülebilen bir şeydir. Platon sonsuzluktan (aion) hareketle, oluşa ve kronos'a ulaşıp onları aion kavramıyla temellendirirken; Aristoteles oluş ve dolayısıyla hareketten kalkıp sonunda sonsuzluğa göndermede bulunmaktadır. Fakat onun göndermede bulunduğu sonsuzluk Platon'un aksine sadece bir imkan olarak sonsuzluktur, ontolojik anlamda bir sonsuzluk değildir. Aristoteles'e göre geçmiş ve gelecek zaman (bunlar zamanın birer modu olmayıp, onun parçalarıdır) sağlam bir yapıya

sahip değildir. Bu anlamda zaman aslında varolmayan parçalardan müteşekkil gözükmektedir ve durum böyle olduğunda varlıktan elde edilen bir kavram gibi durmamaktadır. Platon'da geçmiş ve gelecek zamanın aion'a göre gerçek bir varlığa olmasa bile kronos'a göre bir varlığı ve anlamı söz konusudur çünkü gölgeler aleminde yaşayan insan günlük yaşantısını bu ayırıma sadık kalarak yürütmektedir. Sonsuza göre geçmiş, şimdiki ve gelecek zamanın bir önemi olmasa da, gölgeler aleminde bu ayırımın pratik faydaları vardır. Aristoteles'in zaman anlayışının temel noktasını şimdi (nun) kavramı oluşturur. Şimdi zamanın özünü anlamada anahtar role sahiptir. Şimdi'nin en önemli fonksiyonu, parçalardan oluşan zamanın sınırını oluşturmasıdır. Şimdi bir sınır olarak geçmiş zamanı gelecek zamandan ayırır. Şimdinin kendisi parçalanmış zamanın sınırını oluştururken bizzat kendisi zamanın bir parçası değildir. Platon'da şimdi kavramına özel bir vurgu yapılmaz. O daha çok şimdiki zamanı ifade etmesi açısından bir anlama sahiptir ve bu anlamda kronos'un bir parçası ya da boyutu olarak görülür.

KAYNAKÇA

- ARİSTOTELES: *Metaphysik, Bücher I(A)-VI (E)*, Hamburg 1989.
- ARİSTOTELES: *Physik, 1.Halbband (Bücher 1-4)*, Hamburg 1986.
- ARİSTOTELES: *Physik, 2.Halbband (Bücher 5-8)*, Hamburg 1988.
- DİELS, H.: *Fragmente der Vorsokratiker*, Hildesheim 1951.
- HİRSCBERGER, J.: *Geschichte der Philosophie. Altertum und Mittelalter*, 13.baskı, Freiburg 1976.
- MARQUARD, U.: *Die Einheit der Zeit bei Aristoteles*, Würzburg 1993.
- MENSCH, W.: *Reflektierte Gegenwart*, Frankfurt am Main 2003.
- PLATON: *Timaios*, in: Platons sämtliche Werke, hrsg.von O.Apelt, Hamburg 1988.
- PLATON: *Nomoi*, in: Platons sämtliche Werke, hrsg.von O.Apelt, Hamburg 1988.
- SARIOĞLU, H.: *İbn-i Rüşd Felsefesi*, İstanbul 2003.
- TOPAKKAYA, A.: "Augustinus'un İtiraflar (Confessionens) Adlı Kitabında Zaman Kavramı'nın Felsefi Açıdan Temellendirilmesi", *Özne* (2006), 7.kitap, 42-48.

LİDERLER İÇİN DÖRT GERÇEK

Vincent LUZZI*
Çev. Metin BAL**

Liderler hakkında, liderlik ve Afrika’da liderlik ile ilgili düşünce için önem taşıyan birbiriyle ilişkili dört önerme tanımlamak istiyorum. İlk ikisi, kötüler ve kahramanlar tarafından temsil edilen uç noktalara yaklaşıp. İlk adil olmayan bir liderin hiçbir şekilde bir lider olmadığını, ikincisi ise bir liderin örnek bir insan olduğunu iddia eder. Başarılı örnek insan olmak için iletişim önemli olduğu sürece, [üçüncü önerme olarak] bir lider diyalogda iyi olacaktır. Dördüncü olarak, liderlerin neden meslek erbabı kişiler olmadıklarını ve bu görüşün kamuya, onların liderlerinin bilmeleri gerektiği şey hakkında meşru bir hak talebi nasıl verdiğini göstereceğim.

Bu dört iddiayı açıklığa kavuşturup saptarken, Joanne Ciulla’nın etiği liderliğin yüreği olarak tanıttığı (Ciulla 2004) gibi ben de bir meslek etikçinin perspektifinden bakıyorum ve liderlik etiğini bu alandaki fikirlerden yararlanarak tanıtmak istiyorum. Ciulla liderlik hakkındaki çalışmalar alanını göz önüne aldığı anda, etik teorilerin bu alanda az olduğunu yazdı, bu alanda etik teorilere ihtiyaç olduğunu vurguladı ve etik teorilere dayanan liderlik çalışmalarının bir kısmını, özellikle “dönüştürücü liderlik” ve “hizmetçi liderlik”i benimseyerek olumlu karşıladı. Ciulla, şimdiye kadar bilginlerin liderliği tanımlama ve liderlerin doğasını anlamamıza yardımcı olacak deneysel araştırmayı yürütme konusundaki çalışmaları hakkında duyduğu hayal kırıklığını bildirir. Eğer, Ciulla liderlik hakkındaki çalışmaların *etikle* tanıtılması için bir çağrıda bulunuyorsa, ben kendi katkımı, her geçen gün büyüyen *meslek etiği* alanından liderlik çalışmalarına birtakım yol gösterici bilgiler ithal etmeye bir çağrı olarak ayırt ediyorum.

Meslek etiği 1970’lerde ortaya çıkmaya başladı. Benim alanım olan hukuk etiğinde, gelişme kısmen Watergate dönemi skandalları tarafından harekete geçirildi. Bu dönemde hükümetin en yüksek sorumlularından, Birleşik Devletler Başkanı [Richard Nixon] dahil, devlet adamları Washington D.C.’de yer alan Watergate Binaları içindeki Demokrat Parti Genel Merkezi’ne [17 Haziran 1972 tarihinde] yasadışı bir şekilde girmeyi de içeren görev

* ABD Teksas Eyalet Üniversitesi Felsefe Bölümü Başkanı ve Güney Afrika Cumhuriyeti Fort Hare Üniversitesi Liderlik Etiği Araştırma, Uygulama Merkezi öğretim üyesi Prof. Dr. Vincent Luzzi “Four Facts For Leaders” başlıklı bu konuşmasını 03.04.2012 tarihinde Felsefe Bölümü’nün davetlisi olarak ziyaret ettiği Adnan Menderes Üniversitesi’nde gerçekleştirmiştir.

** ADÜ Felsefe Bölümü öğretim üyesi. E-posta: balmetin@gmail.com, <http://web.adu.edu.tr/user/mbal/>, <http://www.metinbal.netne.net>

FOUR FACTS FOR LEADERS

Vincent LUIZZI

Texas State University-San Marcos, USA

University of Fort Hare, SA

I wish to identify four interrelated propositions about leaders which have significance for thinking about leadership and leadership in Africa. The first two draw on the extremes represented by villains and heroes with the first asserting that an unjust leader is no leader at all and the second, that a leader is a role model. Insofar as communication is essential to successful role modeling, a leader is good at dialogue. And fourth, I will show why leaders are not professionals and how this insight gives the public a legitimate claim on what their leaders should know.

As I elucidate and establish these four claims, I do so as from the perspective of a professional ethicist and wish to inform leadership ethics with insights from this field much as Joanne Ciulla has introduced ethics to leadership as its heart. (Ciulla, 2004). In considering the field of leadership studies, she has noted the paucity of ethical theories, stressed the need for them, and looked favorably upon some of them like “transforming leadership” and “servant leadership.” She expresses frustration over the time scholars have devoted to defining leadership and to conducting empirical research to help us understand the nature of leaders. If she issues a call for the introduction of *ethics* to leadership studies, I would distinguish my contribution as a call to import some of the wisdom from the ever-growing field of *professional ethics* to leadership studies.

Professional ethics began to burgeon in the 1970s. In my own field of legal ethics, the development was prompted in part by the scandals of the Watergate era when officials from the highest levels of government, including the President of the United States, were implicated in a web of wrongdoing including the break-in of the Democratic National Headquarters in the

suistimalleri ağı içine düşmüşlerdi. Başkanlık Kurulu bu olayla ilgili inceleme yapmak üzere [sonradan olayı ört bas etmeye çalışacak] John Dean'ı görevlendirdi. Beyaz Saray'ın Hukuk Başdanışmanı John Dean bu izinsiz girme işinin içinde olan yüksek mevkilerde lider 16 kişinin ismini içeren bir liste sundu. John Dean bu olaya bulaşan diğer isimleri de ekledi. Bu listede yer alan isimlerin üçte ikisinin yanına yıldız işareti konulmuştu. Bir parlamento üyesi bu işaretin ne anlama geldiğini sordu. Dean bu yıldız işaretinin, yanına konulduğu kişilerin her birinin avukat olduğunu gösterdiğini söyledi. Dean de dahil herkes şaşırarak "Bu nasıl olabilir?" diye sordu. (Schwartz, 2011)

Aynı zaman dilimi içinde, Dr. Jacob "Jack" Kervorkian, hastalara intihar etmeleri konusunda yardımcı olan doktorlar hakkında yayınlar yapmaya başlamıştı ve doktor-hasta ilişkisi hakkında insanların düşünme tarzına karşı çıkıyordu. Bilinen lakabıyla "Doktor Ölüm" [Dr. Kervorkian] kendi yaşamlarını sonlandırmayı isteyen, kurtuluşu olmayan 130 hastaya yardımcı olmuştu. Doktor Ölüm bazen hastalarına, kendilerine enjekte etmeleri için ölümcül kokteyller hazırlayarak ve bazen de hastaları, yine hasta tarafından çalıştırıldığında onların karbon monoksit teneffüs etmelerini sağlayan bir araca bağlayarak yardımcı oluyordu.

Bu yıl şunu da öğreniyoruz ki bir zamanlar hukuk mesleğinden ihraç edilmiş bir kişi olan John Dean avukatlar için etik kursları veriyor. Dahası, Dean Watergate skandalını, bu avukat öğrencilerin çalışacakları, bir örnek olay olarak sunmaktadır. Diğer taraftan ise, Dr. Kervorkian yaşamı 40 yıl daha uzatılmış şekilde yaşadıkten ve dünya çapına yayılmış konuşmalar ve tartışmalar yaptıktan sonra öldü. Dr. Kervorkian'ın ölümü hakkında Güney Afrika'da Daily Maverick adlı gazetede bir makalede şöyle bir yorum çıktı: "Dünya Kervorkian'ın mirasıyla uzlaşmak için yıllarca mücadele ediyor. Büyük Öte'ye teşekkür etmemiz için bir kimse uzmanın hizmetlerini rica edebilir ve alıkoyabilir mi? ... Bu bir İngiliz ya da bir Amerikalı soru olduğu kadar bir Güney Afrikalı sorudur da." (Daily Maverick, Haziran 7, 2011) Böylece, meslek etiği hakkında yeni düşünceleri ateşleyen olayların bir kısmı çok farklı bir dönemde yeniden gün ışığına çıkmaktadır. Bu dönem, meslek erbablarının etik davranışlarıyla ilgili konuların henüz karara bağlanmadığı bir dönemdir. Fakat bu dönem, bunlara benzer problemleri derinlikli düşünen ve ele alan meslek etikçileri tarafından sayısız çalışmaların ve araştırmaların sürdürüldüğü bir dönemdir. Liderlik etiği için meslek etiği alanındaki bu çalışmalarda nelerin etken olabileceği konusunda düşünürken liderler için dört gerçek belirledim.

Adil olmayan bir lider kesinlikle bir lider değildir.

Adil olmayan bir liderin kesinlikle lider olmadığı iddiası Aquinas'ın – adil olmayan bir hukuk asla bir hukuk değildir - hukuk hakkındaki görüşünü

Watergate Building in Washington, D.C. In testimony before a Congressional Committee investigating the matter, John Dean, White House Chief Counsel at the time of the break-in, presented a list of some sixteen high-level leaders, John Dean included, who were implicated in the matter. Next to more than two-thirds of the names was an asterisk. One Congressman inquired of its significance, and Dean responded that it signified that each of them was a lawyer. "How could this be?" all asked, including Dean. (Schwartz, 2011).

It was during this timeframe that Dr. Jacob "Jack" Kervorkian began publishing his thoughts about doctors assisting patients with committing suicide and challenging the way people thought about the physician-patient relationship. "Dr. Death," as he was known, assisted 130 terminal patients who wanted to end their lives. Sometimes he assisted his patients by preparing a lethal cocktail for them to inject themselves and sometimes by connecting them to a device which, when turned on by the patient, would cause the patient to inhale deadly carbon monoxide.

We also learn this year that John Dean, once a pariah of the legal profession, is offering ethics courses for lawyers with the Watergate scandal as a paradigm case for their study and that Dr. Kervorkian passed away after the prolonged forty-year, world-wide conversation and debate he initiated. In an article about his death, South Africa's *Daily Maverick* commented, "The world has been struggling for years to come to terms with Kervorkian's legacy. Can one solicit for and retain the services of a specialist to usher us into the Great Beyond? . . . The question is no less a South African question than it is a British or an American one." (*Daily Maverick*, June 7, 2011). So, some of the events which sparked new thinking about professional ethics are coming to light again in a very different era. It is not an era in which all issues in the ethical conduct of professionals have been resolved. But it is an era which follows countless studies and investigations by professional ethicists who pondered and addressed problems like these. In considering what might be factored out of these studies in professional ethics for leadership ethics, I settled on the four facts for leaders.

An unjust leader is no leader at all.

This claim that an unjust leader is no leader at all is analogous to Aquinas's insight about law -- that an unjust law is no law at all. It is a fruitful

andırır. Bu verimli bir karşılaştırmadır, çünkü her iki durumda, bizi yöneten insanların ya da normların adalet ve ahlak ilkelerine bağlı olması ısrarı vardır. Bununla birlikte, adalet ve ahlak ilkelerinin zedelenmesinin, ne lidere ne de hukuka sahip olmayacağımız bir noktaya dek yönetim birimlerini aşındıracağı kabulü vardır. James MacGregor Burns bu konunun üzerinde durur ve bu saptamanın liderlik çalışmaları alanında kesinlikle tartışma götürür olmadığını ekler. Burns liderlik hakkında şöyle der: “Terimin kendisi bile tartışmalı durmaktadır. Bazı kimseler, bir Gandhi ve bir Hitler’in ikisinin niteliklerini çözümlerken terimi tarafsız, yansız bir şekilde kullanır. ... “Kötü” liderlik asla liderlik anlamına gelmez. Ben, liderlik hakkında hiçbir şeyin tarafsız olmadığını iddia ediyorum; liderliğe ahlaki bir zorunluluk olarak değer yüklenir.” (Burns, 2003)

Bu gibi örneklerin bir lider kavramı ile ilişkisi nedir? Benim, böyle tanımlanan kimselerin bu etik kusurlardan ötürü lider olmadıkları şeklindeki iddiam, kısmen şu görüşe dayanır; tiranları, despotları ve diktatörleri liderler olarak adlandırdığımızda onlara hak etmedikleri bir itibar [dignity] yüklemiş ve onların doğasını liderlerle karıştırmış oluruz. Mandela’nın saltanat vekili ya da şefini bütün taraflar uzlaşana kadar ısrarla tartışmalarla nasıl ikna etmeye çalıştığı hakkındaki açıklamasını duyduğumuzda, her nasılsa, şunu söylemeye meyletmemize dikkat edelim: “İşte liderlik budur”. Bu düşünceler liderin anlamı hakkında devam eden bir tartışmanın bir tarafına aittir. Bu tartışma liderin iyi lider anlamına gelip gelmediği ya da bir liderin ne olduğu konusunu iyi bir liderin ne olduğu konusundan ayırıp ayıramayacağımız hakkındadır.

Burns ile aynı tarafta yer almayı belirleyen etken bu görüşün, bir yurttaşın kendi yöneticisinden sorumluluk talep etmesi için onu cesaretlendirmesi ve ortak çıkarları desteklemesi bakımından pratik üstünlüğüdür. Yurttaşlar tarafından benimsendiği noktaya kadar, bu normatif yarar, onu izleyenlerin kendi yöneticilerinin onlara kılavuzluk etmediğini açıklamalarına ve bu kişiye karşı çıkmalarına imkan sağlar. Harvard’ın meşhur hukuk uzmanı Lon Fuller, *hukuk* sözcüğünün itaat talep etmekte güçlü bir zorlama olduğunu, ve tarafsız bir hukuk anlayışı içinde, Hitler’in buyruklarını hukuk olarak tanımlama isteğinin, halkın Üçüncü Reich’in kurallarına boyun eğmesinde güçlü bir zorlama olduğunu öne sürdü. (Fuller, 1958) Onlar bu adlandırmayı reddeden normatif bir hukuk görüşüne sadık kalmış olsalardı, adalet olmayan bir kural durumunda, bu adil olmayan kuralın onları bağlamadığını anlayacaklar ya da anlamaya yakın olacaklardı. Buna benzer olarak, normatif bir liderlik anlayışı geliştirirken, Burns’un ifade ettiği gibi, onu “ahlaki bir girişim” haline getirerek, izleyenlere yetki veriyoruz. (Burns, 2003)

Bu yaklaşım halkı yozlaşmış bir yöneticiyi izlemeye dönük her türlü yükümlülükten özgürleştirmeye yardımcı olur. Bu, aynı zamanda, lider - izleyen dinamiği içinde izleyenlerin yargısının nasıl önemli olduğunu ve onların liderliği

comparison because, in each case, there is an insistence that the people or norms that govern us adhere to principles of justice and morality as well as an acknowledgment that a violation of them erodes the governing entities to the extent that we have neither leader nor law. James MacGregor Burns makes this point and adds that it is by no means uncontroversial in the field of leadership studies. About leadership Burns says, "Even the meaning of the term itself remains controversial. Some will use it neutrally, dispassionately, to analyze qualities of both a Gandhi and a Hitler. . . . 'Bad' leadership implies no leadership. I contend that there is nothing neutral about leadership; it is valued as a moral necessity." (Burns, 2003).

What to do with instances like this and the concept of a leader? My claim, that the people so described are not leaders because of these ethical shortcomings, rests, in part, on the insight that, when we call tyrants, despots, and dictators leaders, we confer on them a dignity to which they are not entitled, and we confuse their nature with leaders. When we hear Mandela's account of how the "regent" or chief pressed on with discussions until all parties agreed, however, note how our inclination is to say, "Now *that* is leadership". These thoughts belong to one side of a continuing debate over the meaning of leader, whether leader implies good leader, or whether we can separate the issue of what a leader is from that of what a good leader is.

A decisive factor in siding with Burns is the practical advantage this view has for encouraging a citizenry to demand its rulers be responsible, answerable to them as followers, and promoting common interests. To the extent this normative use is adopted by citizens, it paves the way for followers to declare that the ruler is not leading them and resist that person. The prominent Harvard jurist, Lon Fuller, argued that the word *law* has a powerful force in demanding compliance and that a willingness to call the edicts of Hitler law, in some neutral understanding of law, was a powerful force in people's complying with the rules of the Third Reich. (Fuller, 1958). Had they adhered to a normative view of law which denied that appellation in the case of an unjust rule, they would understand or be closer to understanding that the unjust rule did not obligate them. Similarly, we empower followers as we promote a normative understanding of leadership, making it, as Burns puts it, "a moral undertaking." (Burns, 2003).

This approach helps to free people from any sense of obligation to follow a corrupt ruler, as it makes no sense to follow someone who is not a leader. It does, as well, underscore how the judgment of the followers is important in the leader-follower dynamic and how they might well find the

almak ve yozlaşmış yöneticiyi yerinden etmek için gerekli şeyleri nasıl bulabileceklerine vurgu yapar. Bu spekülasyon Burns'ın altını çizdiği bir noktayla tutarlılık içinde görünür: lider – izleyen ilişkisi, izleyenlerin zaman zaman liderlerin yerine geçtikleri ve liderlerin izleyenler yerine geçtikleri dinamik bir ilişkidir.

Dahası, çağdaş söylemin bu ayrımı kavradığı ve bunu, bir tiranın otoritesinin altını kazmak ya da bir lideri iktidarda tutmak için yaptığı konusunda kanıtlar vardır. Birkaç gazete başlığını göz önüne alacak olursak, örneğin; “Barack Obama bir lider değil, bir diktatördür. O emrediyor. O demagoji yapıyor [başka bir deyişle, halkı kandırıyor]. Ağzından salyalar akıyor. Zorla kabul ettiriyor. Bu, liderlik değildir.” (Patton, 2011) “Başkan Obama'nın Yardımcısı Joe Biden: Mısır lideri Mübarek bir 'diktatör' değildir. Görevine devam etmelidir.” (The Raw Story, 2011) “Ulusal Özgürlük Partisi [NFP] lideri Zanele Magwaza Msibi: Ben bir diktatör değilim.” Bu başlığın devamında yer alan hikayede Msibi'nin Durbin'deki basın mensuplarına şöyle dediğini öğreniyoruz: “Ben diktatör olmadığımı güvenle söyleyebilirim. Ben evrensel kararlar almıyorum. ... Parti'nin lideri olarak ben kolektifin bir üyesiyim ve sadık bir üye olarak tek taraflı kararlar almıyorum.” (News 24, 2011) *News New Mexico* gazetesinde çıkan “Lidere Karşı Diktatör” başlıklı bir yorum yazısında, tamamı bir diktatöre bir lider demenin reddini savunan farklılıkların bir kısmını öğreniyoruz: “Bir diktatör kendi insanlarını önüne katar ve güder; bir lider onları yetiştirir. Diktatör otoriteye dayanır; lider ise iyi istence dayanır. Diktatör korku uyandırır; lider heyecan ve coşku uyandırır.” (Harbison, 2010)

Sorunları ayırt edenler için, bir lider özsel olarak bir değişim failidir. Böylece, bu sorunun kapsamı içinde Hitler ve Ahmadinejad'ı Lincoln ve Atatürk'le birlikte kavrayabileceğiz.

Liderler niçin değişime neden olurlar? Bu sorun bağlamında, durağan bir topluluğun statüko liderini nasıl değerlendirebiliriz? (Burns) değişim ve gelişimin onların yapıp etmeleri oldukları yaratıcı ve üretken bir insan topluluğunda uyumu sağlayan lider düşüncesi nasıl değerlendirilebilir? Liderin bir değişim faili olmadığı zaman, bu türden bir lider ne yapıyor olacaktır? Böyle bir kişinin vatandaşlık davalarını şekillendireceğinden ve bu vatandaşların bir toplum olarak devamlılıklarını özendireceği konusunda kuşkuluyum. Bu değerlendirme, lider/iyi lider – kötü lider ikileminin altını oymak için belirleyici değilken, değişimin önemini abartan bu girişim yalnızca bir liderin tanımlayıcı öğelerinin alanını daraltıp belirginleştirilmesi nedeniyle başarılı olur. Bu girişim, bir liderin, sürdürülebilir bir toplumu destekleyen değerlerin bir savunucusu olarak varlığını dışlar. Bu özelliğin önemi liderliğin anlaşılması için görünür hale gelir gelmez, değişim gerçekleştirilmeyi özsel olarak kabul edenleri de içeren liderlik anlayışlarını kapsamlı bir şekilde tanıtabileceğiz. Örnek insan olarak lider nosyonu liderin diyalogta yetenekli olmasıyla yakından ilişkilidir. Çünkü,

wherewithal to take the lead and unseat the corrupt ruler. This speculation seems consistent with a point which Burns underscores, that the leader-follower relationship is a dynamic one where followers sometimes step into the role of leaders and leaders into followers.

Moreover, there is evidence that contemporary discourse captures this distinction and does so to undermine a tyrant's authority or keep a leader in power. Consider some headlines. "Barack Obama is a dictator, not a leader. He demands. He demagogues, He sputters. He dictates. This is not leadership." (Patton, 2011). "Biden: Egypt leader Mubarak not a 'dictator,' shouldn't step down." (*The Raw Story*, 2011). "NFP Leader: I'm not a dictator." In the story following this headline, we learn that Zanele Magwaza-Msibi of the National Freedom Party told reporters in Durbin, "I can confidently say I am not a dictator. I don't take universal decisions. . . .As the leader of the NFP, I am a member of the collective, and, as a loyal member, I cannot take unilateral decisions." (*News 24*, 2011). In "Dictator Versus Leader," a commentary in *News New Mexico*, we learn some of the differences, all of which support a refusal to call a dictator a leader: "The Dictator drives his men; the leader coaches them. The Dictator depends on authority; the leader on good will. The Dictator inspires fear; the leader, enthusiasm." (Harbison, 2010).

For those who separate the issues, a leader is essentially a change agent, and, as such, we can comprehend Hitler and Ahmadinejad within its scope along with Lincoln and Atatürk.

Why do leaders have to effect change? What about a status quo leader of a stable community? (Burns) What about the idea of the leader who promotes harmony in a community of creative and productive beings such that change and progress is their doing? When the leader is not a change agent, what would a leader of this sort be doing? I suspect this person would be modeling the commitments of this citizenry and inspiring their continuation as a society. While this consideration is not determinative for undermining the leader/good-bad leader dichotomy, it does show that attempt, which bloats the importance of change, succeeds only because it narrows the scope of the defining elements of a leader, one which excludes the leader's being a promoter of values that support a sustainable society. Once the significance of this feature becomes apparent for understanding leadership, we can introduce it across the board in conceptions of leadership including those which posit effecting change as essential. Intimately connected this notion of the leader as role model is the leader's being skilled at dialogue, as communication with the followers or citizens is a dominant way for modeling to occur. Modeling is a two-way phenomenon insofar as it entails not simply a person as a role model but also people striving to be and wanting to be like the model. Part of leading is knowing what the followers want and need,

izleyenlerle ya da vatandaşlarla iletişim, örnek almanın gerçekleşmesi için etkin bir yoldur. Örnek alma, örnek insan olarak yalnızca bir kişiyi değil, fakat aynı zamanda, bu örnek insan gibi olmaya çalışan ve onun gibi olmak isteyen insanları gerektirdiği sürece çift-yönlü bir fenomendir. Öncülük etmenin bir kısmı, izleyenlerin ne istediklerini ve neye ihtiyaçları olduğunu bilmektir. Bu ise, eğer lider gerçekten yurttaşlarda öykünme isteği uyandıran örnek davranışlarda ve taahhütlerde bulunabiliyorsa, diyalog gerektirir.

Bu tartışmada hangi tarafta yer alacağım konusunda belirleyici olan şey örnek insan olan liderlere attığımız önemdir. Bu etken, bir liderin kurucu bir özelliği olarak tanıtılır tanıtılmaz, normatif bir lider anlayışını benimsemek için bağımsız bir gerekçe ya da ölçüt olacaktır. Dahası, örnek insanla ilgilendiğimizde ve onu etik bir bağlam içine yerleştirdiğimizde, kendileri hakkında liderler olarak kabul edilebilir kavrayışları inşa eden insanlar için bir yöntembilim benimseyebiliriz. Örnek almanın hukuk etiği, meslek etiği ve genel etik için önemini keşfettiğim bu yaklaşım tarzı, hukuk etiğiyle ilgili olarak geliştirdiğim yaklaşımı izliyor.

Liderler Örnek İnsanlardır.

Bir noktaya kadar, bazı yöneticilerin hiçbir şekilde lider olmadıklarını söylediğimizde, onların yurttaşlar için örnek insanlar olmadıklarını, liderlik uyandırmadıklarını ya da lider olamayacaklarını söylemekteyiz.

Liderlerin ne yaptıkları ve ne yapmaları gerektiğiyle ilgili geniş bir külliyat vardır ve kabul edilebilir bir lider nosyonu inşa ederken niteliklerin değerlendirilmesi, büyük oranda birbiriyle rekabet edenler arasından seçmeye bağlıdır. Benim savunduğum yaklaşım, rol ahlakının bir çeşitidir, fakat savunduğum rol ahlakı, insanların rolleri ve bu rollerden beklenen yükümlülüklerin statik olduğu düşüncesini reddeder. Savunduğum yaklaşım, insanların kendi rolleri hakkında eleştirel düşünmelerini, kendi rollerinin kurucu unsurlarını tanımlamalarını ve yeniden değerlendirmeye ve iyileştirilmeye açık olan en uygun kavrayışı kurmalarını gerektirir. Bunun iyi bir örneği hukuk etiğinden gelir. Hukukçular, bir noktada reklam yapmaktan kendilerini alıkoyarlar. Eğitimciler, doktorlar, hukukçular ve papazlar kendi mesleki rollerinin, onları ticaretle uğraşan insanlardan ayıran asil bir meslek olduğunu düşünürler. Hukukçular ticaret hayatındaki insanların kılığına büründüklerinde, kendi rolleri hakkındaki anlayışlarını reklama uyarlarlar ve katı reklam yasağını yeniden düzenlerler. (Luizzi, 1993) Eğer, liderler de dahil başka rollerdeki insanlar bu yaklaşımı benimserlerse, kendi rollerini kavramak için değişkenlerin ya da kurucu unsurların farkında olmaları önemlidir. İnsanlar, böyle yapmanın en iyi yolu konusunda iyi niyetli bir şekilde düşündükleri sürece ve bu

which requires dialogue, if the leader can indeed model behaviors and commitments which the citizenry become inspired to imitate.

What tips the scales for me in taking sides in this debate is the importance I attach to leaders being role models. Once this factor is introduced as a component of what a leader is, there is an independent warrant for adopting a normative conception of a leader. Further, when we attend to role modeling and locate it in an ethical context, we are able to adopt a methodology for people building viable conceptions of themselves as leaders. This approach follows one I developed in my work with legal ethics as I explored the significance of modeling for legal ethics, professional ethics, and general ethics.

Leaders are role models.

To some extent, when we say some rulers are not leaders at all, we are saying they are not role models for citizens or for aspiring or emerging leaders. The literature on what leaders do and should do is vast, and the evaluation of qualities is highly relevant to selecting among competing ones in building a viable notion of a leader. The approach I argue for is a variation of role morality, but it is one which rejects the notion that people's roles and the obligations associated with them are static. It requires people to think critically about their roles, identify the components for conceiving them, and build an optimal conception that is subject to re-evaluation and improvement. A good example comes from legal ethics. At one point lawyers restricted themselves from advertising. Educators, doctors, lawyers, and ministers thought of their professional roles as a noble calling which distinguished them from people in business. As lawyers donned some of the apparel of people in business, they adjusted their understanding of their role, and revised the strict prohibition on advertising. (Luzzi, 1993) If people in other roles, including leaders, adopt this approach, it is important that they are aware of the variables or components for conceiving their roles. Insofar as people are thinking in good faith about the best way to do so and holding themselves to these conceptions, they hold themselves

düşüncelere kendilerini bağladıkları sürece, onlar kendilerini örnek insanlar olarak sunarlar ve diğer insanların onlar gibi davranmalarını onaylarlar.

Liderlik ve bir liderin özellikleri hakkında somut olarak düşünme üzerine bu tabloya daha fazla sayıda seçenekler eklememe izin verin. Burns dönüştürücü liderliği geliştirir. Bu liderlik türü, “toplumda, bireysel özgürlüğün artırılması, adaletin ve fırsat eşitliğinin genişletilmesi gibi temel değişiklikleri hedefler.” (Burns, 2003) Dönüşüm bir şeyin yerini başka bir şeyin alması demek olan değişimin ötesine giderse ve gerçekte bir başkalaşım olursa, “mutluluk arayışı için anlamlı fırsatlar” sağlamak öncelikli yer tutar. Başka türler farklı değerlerle birlikte konumlanırlar. Bir statüko lideri “uyumlu ilişkiler kuran ... hoşgörü ve fedakarlık”a dayanır. (Burns, 2003)

Bir lider olarak ve örnek insan olarak lider anlayışı içine dahil olmak için yarışan öteki nitelikler çoktur ve şunları içerirler ya da şunlarla ilişkilidirler: karizma, cesaret, ısrar, yaratıcı vizyon, güven, tarafsızlık, ilham vericilik, değerler ve eylemler arasındaki her türlü uçurumu kapatma becerisi, inisiyatif alıcı, güçlendirici, harekete geçirici, insanların normlarının ve değerlerinin bir sembolü. Yorumcu John D. Gardner *Liderlik Üzerine* adlı yapıtında 40 nitelik sıralar. Bu niteliklerin birçoğu yukarıda anılan niteliklerle örtüşür. Fakat yukarıda anılan niteliklerle örtüşmeyen nitelikler ise şunlardır: “fiziksel canlılık ve dayanıklılık”, “sorumluluk alma isteği”, “izleyenlerin/kurucu unsurların ve onların ihtiyaçlarını anlamak”, “kendine güven”, “uyum yeteneği”. (Gardner, 1993)

Ben örnek alma hakkındaki bu incelemeyi, kurumların nasıl örnekler haline gelebileceklerini ve onların insanları ve liderleri nasıl etkileyebilecekleri hakkında düşünerek genişlettim. İlk gözlemim, kurumlardan etkilenenlerin her zaman bireyler olduğudur. Bu etkilenmenin nedeni bireylerin, kendi türünün en güçlü, en zengin ya da en prestijli kurumlarına özenme eğilimidir. İnsan deneyimlerini şekillendiren büyük kurumları düşünün. Bu kurumların listesinin en başına din ya da kiliseyi, devleti, ticareti ya da şirketleri, profesyonel sporları, orduyu ve meslekleri koyuyorum. İnsanlar Çin’i refah ve başarılı yatırım konusunda atılım yapmasıyla taklit edilebilir görüyorlar. Buna benzer olarak Tiger Wood’un başarısı golf oyununda mükemmellik ile eşleştiriliyor. Örnekler olarak kurumların başka bir özelliği, bir kurumun çeşitli şeyler için varolabildiği ya da bu şeyler için varolmayı savunabilmesidir. Fakat bir kurum bir örnek olarak hizmet ediyor ise, bazı insanlar gerçekte bu kuruma bu bakımdan özenmeye çalışabilir. Hiç kimsenin taklit etmek istemediği bir örnek insan nosyonu boş bir düşüncedir.

Liderlerin örnek insan olmalarını umuyor olmamız, uzun zamandır bu örnek alma tartışmasının bizim hizmetimizde olmasından kaynaklanmaktadır. Biz, örnek almayı etik davranışla birleştirmenin bir yolundan işe başladık ve bu metodolojinin, konuyla doğrudan ilgili değişkenlerin eleştirel bir

out as role models and endorse other people's acting like them.

Let us put on the table a few more alternatives for thinking concretely about leadership and the traits of a leader. Burns promotes transformational leadership, a style of leadership "which seeks fundamental changes in society, such as the enhancement of individual liberty and the expansion of justice and of equality of opportunity." (Burns, 2003). Providing "meaningful opportunities for the pursuit of happiness" is primary if the transformation goes beyond substituting one thing for another, which is merely change, and is indeed a metamorphosis. (Burn, 2003) Other styles align with different values. A status quo leader relies on "tolerance and altruism . . . that make for harmonious relationships." (Burns, 2003).

Other qualities that might compete for inclusion in a conception of a leader and leader as role model are many and include or involve charisma, courage, persistence, creative vision, trust, impartiality, inspirational, an ability to bridge any gap between values and actions, taking imitative, empowerment, mobilizing, a symbol of norms and values of a people. Commentator John D. Gardner lists fourteen attributes in his work, *On Leadership*. Many overlap the qualities mentioned above, but among those that do not are "physical vitality and stamina," "willingness . . . to accept responsibility," "understanding of followers/constituents and their needs," "confidence," and "adaptability." (Gardner, 1993).

I extended this investigation of modeling by considering how institutions might be models and how they might influence people and leaders. A first observation is that it is always individuals who are influenced by the institution. The tendency may be to emulate institutions that are the most powerful, wealthiest, or prestigious of their kind. Consider what the major institutions are which shape human experience. I would put at the top of the list religion or the church, government, business or the corporation, professional sport, the military, and the professions. People might perceive China as imitable for its advance in securing wealth and investing successfully as much as Tiger Wood's success becomes equated with excellence in golf. Another feature of institutions as models is that an institution can stand or claim to stand for various things, but if it serves as a model, some people in fact seek to emulate it in this regard. The notion of a role model which no one wants to imitate is a vacuous one.

If we expect leaders to be role models, we have been served well by this discussion of modeling. We set out a way of connecting modeling with ethical conduct and saw how this methodology entailed the development of roles

değerlendirmesinden hareketle rollerin gelişimini nasıl gerektiriyor olduğunu gördük. Liderlerin kendilerini, özellikle, lider ve hizmet eden örnek insanlar olarak nasıl kavrayacaklarının detaylarını düzenlerlerken yararlanabilecekleri, liderler için bir dizi nitelik ve özellik tanımladık. Biz, kurumları örnekler olarak düşünürken ve bu kurumların insanları ve liderleri savundukları şeylerin örnek kişisi olmaya nasıl sevk edebilecekleri ve buna nasıl özendirdikleri hakkında düşünürken örnek olma hakkındaki anlayışımızı genişlettik.

Liderler diyalogda başarılıdır.

Yukarıda katılımcı demokrasinin diyalogu kendi kurucu bir ögesi olarak nasıl içerdiğini gördük. Bu öğretinin perspektifinden bakılırsa, Güney Afrika'daki liderler demokratik yolları korumamakta ve geliştirmemektedirler: bu liderler kimlerin katılımcı olacağını belirlerken, kapsayıcılığın ve diyalogun altını oymaktadırlar. Böylece, diyalog demokrasi ve liderlik hakkındaki birtakım anlayışlarla el ele gider. Toplum ve politika felsefesi alanında katılımcı demokrasi kuramının popülerliği ve etkisi bilginlerin etkili diyalogun değerinin varyasyonlarını oluşturmayı nasıl sürdürdüklerinin iyi bir örneğidir. Meslek Etiği lider ve diyalogun birbirine karşılıklı bağlılığına göz atmanın bir başka yoludur. Meslek alanlarında diyalog birtakım değerlerin baskın olduğu bir bağlamda gerçekleşir, örneğin, hukuk için adalet, tıp için sağlık. Meslek erbabı ve hasta ya da müvekkil arasındaki diyalogun amacı bu söz konusu değeri emniyete almak ya da desteklemektir. Meslek Etiği bizi, liderler ve onları izleyenler için adalet ve sağlığın karşılığı hakkında düşünmeye yönlendirmektedir. Burada, Güney Afrika üzerine odaklanırken düşündüğüm bu karşılık demokrasidir. Irkçılığı sonlandırmasıyla, uzlaşmayı gerçekleştireceğine dair sorumluluk almakla ve hoşgörüyü geliştirmekle, giderek daha demokratik olma yolunda ilerlemesiyle Afrika bu konuda verilecek en yerinde örnektir. Bu değer liderler ve onları izleyenler arasındaki etkileşimi nasıl şekillendirir?

Bazıları tarafından “modern liderlik hakkındaki çalışmaların öncüsü olarak” düşünülen (Rosch, 2008) James MacGregor Burns, liderler ve onları izleyenlerle ilgili bu araştırma için yardımcı kaynaktır. Liderler ve onları izleyenler hakkındaki geleneksel düşünmenin onlara katı ve statik roller yüklediğini öğreniyoruz. Lidere etkin taraf olma rolü, izleyene ise edilgen taraf olma rolü yüklenir. Burns, lider-izleyen ilişkisini, içinde insanların liderlikten izleyiciliğe kaydıkları bir sistem olarak betimleyen akışkan bir model ortaya koyar. Liderler değişime önyak olurlar: “Liderlerin daha en başta ayırt edici kilit rolü onların önyak olmaları, başka bir deyişle, inisiyatif kullanmalarıdır. Onlar yaratıcı sezgilerini potansiyel izleyenlere yönlendirir, onların dikkatini çeker, daha fazla karşılıklı etkileşimi ateşler. İlk edim ... *yaratıcı* bir edimdir.” (Burns, 2003) Süreç ilerledikçe liderler ve izleyenler kendi isteklerini tanımlama

from a critical assessment of the relevant variables. We identified for leaders a range of qualities and traits to draw on as they sort out the details of how specifically to conceive themselves as leaders and serving as role models. We broadened our understanding of modeling as we considered institutions as models and how they can and do inspire people and leaders to model what they stand for.

Leaders are good at dialogue.

We saw above how deliberative democracy includes dialogue as an essential component, and, from the perspective of that teaching, traditional leaders in South Africa are not fostering democratic ways; as they make decisions about who is included in the deliberations, they undermine inclusivity and dialogue. So dialogue goes hand in hand with some conceptions of democracy and leadership, and the popularity and influence of the theory of deliberative democracy in social and political philosophy is a good example of how scholars continue to create variations of the value of effective dialogue. Professional Ethics provides another way to look at the interconnectedness of leaders and dialogue. In the professions, the dialogue occurs in a context where some value is dominant – justice for law and health for medicine. The purpose of the dialogue between the professional and the patient or client is to secure or promote that value. Professional ethics prompts us to consider the counterpart to justice and health for leaders and followers. The counterpart which I consider here, in focusing on South Africa, is democracy, as it is reasonable to see Africa as having a commitment to becoming increasingly democratic with its ending apartheid, undertaking reconciliation, and promoting tolerance. How does that value shape the interaction between leaders and followers?

James McGregor Burns, considered by some to be “the grandfather of modern leadership study,” (Rosch, 2008) helps with this inquiry about leaders and followers. We learn that traditional thinking about them assigns rigid and static roles to them with the leader essentially being the active party and the follower, the passive. Burns presents a fluid model which depicts the leader-follower relation as a system in which people shift from leader to follower. Leaders initiate change. “The key distinctive role of leadership at the outset is that leaders take the initiative. They address their creative insights to potential followers, seize their attention, spark further interaction. The first act is . . . a *creative act*.” (Burns, 2003). As the process unfolds, leaders and followers alike

konusunda yetkilendirilirler ve onların anlaşmazlıkları dile getirilir. Hatta birbirlerinin rolünü oynamaya başlarlar, böylece yurttaşlık gelişir. “Liderliğin gizemiyle ilgili ipuçları etkili bir eşitlemede saklıdır: çatışmayla canlandırılmış gerçek istekler içinde temellendirilmiş savaşılan değerler, insanların yaşamlarında derin ve kapsamlı bir değişim oluşturmak için liderleri ve etkinleştirilmiş izleyenleri yetkilendirir.” (Burns, 2003) Bu süreç, eşitlik ve özgürlüğün önemli öğeleri olan katılımı ve öz-belirlenimi sağladığı için özsel olarak değer-yüklü ve demokratik bir süreçtir. Burns’ın yaptığı açıklamalarda diyalog sözcüğü ne kadar eksik görünürse görünsün, onun tanımladığı sürecin işleyişi diyalog olmaksızın gerçekleşmeyeceği için, Burns’ın liderler ve izleyenler arasındaki diyaloga kendini nasıl adanmış olduğu sonucuna daha önce ulaştık. Meslek Etiği hakkındaki külliyat içinde diyaloga epey yüksek bir konum atfedilmiş olduğunu, müvekkillerle ya da hastalarla en iyi nasıl iletişim kurulduğu hakkında meslek erbablarına, gizli bir tarzda olsun, saygın bir şekilde ya da güveni artıracak bir şekilde olsun, öğütler verildiğini görüyoruz. Biz diyalogu, onun liderler ve izleyenler için önemini göz önüne tutarak ele alıyoruz. Şu düşünce epey tanıdık; eğer meslek erbabları kendi müvekkillerine ve hastalarına hizmet edeceklerse, onlar güven inşa etmelidirler, böylece onların iletişimlerinin mahremiyeti korunmuş olacaktır. Mahremiyet meslek erbablarının kendi müvekkilleri ve hastalarıyla nasıl iletişim kuracakları hakkında tanımlayıcı bir özelliktir ve mahremiyetin liderler ve izleyenler arasında açık bir karşılığı yoktur. Fakat, aynı zamanda, meslek erbabı ve müvekkil ya da hasta arasındaki etkileşimi en uygun hale getirmek amacıyla her bir tarafın öteki tarafı dinliyor ya da etkiliyor olup olmadığıyla ilgili olarak meslek ilişkisindeki iletişimin mahiyeti sorunu da vardır. Çok sayıda etikçi mesleki ilişkideki diyalogun bu özelliğinin detaylarını inceledi ve bu çalışmalar liderler için anlamlıdır.

Amy Gutmann diyalogu avukatlar ve müvekkiller için bu şekilde betimler. Gutmann avukatları kendi müvekkillerinin tekliflerini yerine getiren “kiralık katiller” olarak düşünmeye karşı daha iyi bir seçenek yaratırken, kendi müvekkilleriyle kendi amaçları ve kendi seçenekleri hakkında değerlendirmeler yapan avukat fikrini öne sürer. Bu diyalogda, avukat müvekkilin ifade ettiği çıkarı verili bir şey olarak başka bir deyişle tartışmasız bir şekilde kabul etmez ve hukuk alanındaki teknik bilgisini bu çıkarı sağlamak için kullanmaz. Aksine, bu avukat sahip olduğu hukuki uzmanlığı müvekkilin çıkarına olan şey hakkında bir tartışma açmak için kullanır. Avukat bu tartışmayı, müvekkilin çıkarını anlayacak ve güvenceye alacak seçenekleri gözetererek açar. Gutmann’ın bu süreci betimlemesi politik kuramın müzakereci diyaloguna büyük oranda karşılık geliyor görünür. Gutmann şöyle diyor: “... avukatların bilgi alış-verişi, anlama ve hatta seçeneklerimizle ilgili tartışma gerektiren müzakereci bir süreç içinde bizimle yakın bir ilişki kurmak yoluyla bilinçli karar vermemize yardımcı olma konusunda sorumlulukları vardır. Ateşli savunma bir hukuk erdemi ise,

are empowered to identify their wants and address conflicts about the them, and step into the roles of one another, the citizenry progresses. “The clues to the mystery of leadership lie in a potent equation: embattled values grounded in real wants, invigorated by conflict, empower leaders and activated followers to fashion deep and comprehensive change in the lives of people.” (Burns, 2003). It is inherently a value-laden and democratic process, as it provides for participation and self-determination which are important elements of equality and freedom. We inferred earlier how Burns must be committed to dialogue between leaders and followers however much the word itself appears to be absent in his account, as the dynamics of the process he describes could not occur without it.

We find a comparably elevated status conferred on dialogue in the literature on professional ethics with advice to professionals about how best to communicate with clients or patients, whether it is to do so in a confidential fashion, a respectful manner, or a way that promotes trust. We consider it with an eye to considering its significance for leaders and followers. Familiar is the notion that, if professionals are to serve their clients and patients, they must establish trust, so the confidentiality of their communication must be respected. Confidentiality may be a defining feature of how professionals communicate with their clients and patients and may have no clear counterpart between leaders and followers. But there is also the matter of the substance of the communications in the professional relationship, whether each is listening to and influencing the other so as to optimize interaction between the professional and the client or patient. A number of ethicists have looked into the details of this aspect of dialogue in the professional relationship, and these studies do have significance for leaders.

Amy Gutmann depicts it this way for lawyers and clients. In creating a better alternative to conceiving lawyers as “hired guns” who do their clients’ biddings, she introduces the idea of lawyers deliberating with their clients about their objectives and their alternatives. In this dialogue, the lawyer does not take the client’s stated interest as a given and proceed to use all of his or her legal know-how to further this interest. Rather, the lawyer uses his or her legal expertise to shape the discussion of what is in the client’s interest, identifying alternatives for conceiving and securing it. Her description of the process seems very much the counterpart of the deliberative dialogue of political theory. Says Gutmann, “. . . lawyers have a responsibility for helping us make an informed decision by engaging with us in a deliberative process which entails the give-and-take of information, understanding, and even argument about our alternatives. Whenever ardent advocacy is a legal virtue, so is the willingness

avukatların müvekkilleriyle müzakere yapma isteklilikleri ve yetenekleri de bir hukuk erdemidir. Avukatlar müvekkilleriyle bu müzakereyi şöyle yapabilirler: müvekkillerin endişelerini dinleyerek, onlara karşı çıkararak ve olasılıkların karşılıklı değerlendirilmesinden sonra müvekkillerin bilinçli tercihleri hakkında bir anlayışa vararak.” (Gutmann, 1993)

Gutmann’ın avukatlara bu önerisinin liderler için bir anlam taşımamasının nedeni, muhtemelen liderlerin kendi seçmenlerinin edimlerinin çıkarlarını ve gidişatını şekillendirecek düzenlenmiş bir bilgi birikimine sahip olmamalarıdır. Buna rağmen liderler paylaşabilecekleri ve güvenli geri bildirimde bulunacakları bilgiye ulaşabilirler. Liderler ast-üst yönetim kademesinden ve tek yönlü iletişimden bağımsız olabilirler. Aslına bakılırsa, Gutmann’ın avukatlar ve müvekkiller için önerdiği şeyin karşılığını liderler yapıyor olabilirler. Dahası, Gutmann’ın avukatlara, liderlik üzerine düşünmede makul karşılığını bulan, kendi müvekkilleriyle, böyle bir müzakereye girmeleri için bir sorumluluk yüklemesi dikkate değerdir. Avukatların iletişimi oluşturmak için kendi müvekkilleri hakkında bilgilenmeleri ve kendi bildiklerini eklemeleri gerektiği gibi, liderlerin de bunları kendi seçmenleriyle yapmaları gerekir.

Obama’nın çeşitli vesilelerle dile getirdiği kendi eğitim yıllarının erken zamanlarıyla ilgili açıklamasını düşünelim. Obama, kendi annesinin okul-zamanı başlamadan önce uyandırıp onu ders çalıştırmaya ve ona özel ders vermeye başladığını aktarır. Bu durum ne onun annesi için ne de kendisi için kolaydı. Bu olay, lidere kendisi hakkında daha fazla konuşma imkanı ve eğitimin, kişisel ve aile sorumluluğunun ve sıkı çalışmanın önem ve değerini geliştirme şansı verir. Bu olay, ebeveynlerin ve çocukların eğitim hakkında yeni yollar düşünceleri için seçenekler yaratır. Bu olay, Obama’yla gerçek değilse de yapıcı bir diyalog başlatır. Bu diyalog sayesinde yurttaşlar konuyla ilgili ortaya çıkan sorulara Obama’nın cevabını hayal edebilirler. Bu önerinin olumlu yansımaları eğitim sisteminin çarkları arasına düşmüş olan birçok ebeveyn ve çocuğun dramını kavramış olmasında görünür. Böylece, hukuk ve tıp alanında bazı etikçiler tarafından önerilen diyalogun çift-yönlü doğası liderlik etiğinde bir karşılık bulur. Diyalogun çift yönlü doğası liderlik etiğinde, yüz yüze doğrudan etkileşime değil fakat kendisi hakkında bir şey anlatırken yurttaşlara kılavuzluk yapan ve belirli kesimlerin koşullarını hakkında bilgi sahibi olduğunu gösteren ve çözüme dönük eylem için yeni seçenekler tanımlayan lidere dayanır.

Diyalog hakkında başka neler toplayabileceğimizi görmek ve diyalogun liderler için önemini değerlendirmek için hukuk etiğinden tıp etiğine dönelim. 1970’de Elizabeth Kubler-Ross, doktorların ölmekte olan kendi hastalarına ne söylemeleri gerektiği hakkındaki tartışmayı ateşleyen *Ölüm ve Ölme Üzerine* adlı kitabını yayımladı. Ross, sorunun hastalara kendi durumlarını anlatıp anlatmamak değil ancak nasıl anlatmak olduğunu ortaya çıkardı. (Kubler-Ross, 1970) Karşılıklı etkileşim tek-yönlü iletişim olarak görünüyor olmasına rağmen,

and ability of lawyers to deliberate with clients, explaining the aims and likely consequences of alternate strategies, listening to the clients' concerns, reacting to them, and arriving at an understanding of their clients' informed preferences after mutual evaluation of the possibilities." (Gutmann, 1993).

Arguably Gutmann's advice to lawyers has no significance for leaders in the sense that leaders have no organized body of knowledge to draw on to shape the interests and courses of action of their constituencies. Still they may have access to information which they can share and secure feedback. They can break free from top-down management and one way communication, and, in effect, they can be doing the counterpart to what Guttmann urges for lawyers and clients. Further, it is noteworthy that Guttmann ascribes a responsibility to lawyers to engage in this deliberation with their clients which has a reasonable counterpart in thinking about leadership. Just as lawyers should learn about their clients and add what they know to shape the conversation, so too should leaders with their constituents.

Consider Obama's account of his early schooling, which he has offered on numerous occasions. He reports that his mother woke him well before the school-day began for study and tutoring. It wasn't easy for her and it wasn't easy for him. The episode gives the leader a chance to tell more about himself, promote the values of education, personal and family responsibility, and hard work, It creates alternatives for parents and children to think in fresh ways about education. It begins a constructive, not actual, dialogue with Obama, where citizens might well imagine his responses to their take on the matter. Features of this advice seem present in Obama having sized up the plight of many parents and children who are falling through the cracks of the educational system. So the two-way nature of the dialogue urged by some ethicists in law and medicine has a counterpart in leadership ethics, one which does not rest on direct person to person responses but the leader guiding the citizen as he tells something about himself, shows he knows something about the circumstances of some people and identifies fresh alternatives for action.

Let us turn from legal to medical ethics to see what else we might glean about dialogue and evaluate its significance for leaders. In 1970 Elizabeth Kubler-Ross published *On Death and Dying* which sparked debate about what physicians should tell their dying patients; she brings out that the question is not whether to tell patients of their condition but how. (Kubler-Ross, 1970).

“nasıl” sorusunun doktor ile hasta arasında diyalogu gerektirdigi ortaya çıkar. “Doktor ilkin kötülüğe ve ölüme yönelik kendi tavrını dikkatle gözden geçirmelidir. Böylece o, yersiz bir kaygı duymaksızın bu tür hayati meseleler hakkında konuşabilecektir. Doktor, hastanın gerçekle yüzleşme istekliliğini ortaya çıkarabilmek için hastadan ipuçları işitmelidir.” (Kubler-Ross, 1970)

“Nasıl” sorusunun başka bir boyutu diyalogun genel bağlamıyla ilgilidir. Diyalogun genel bağlamıyla ilgili bu boyut empati ve umutla ilgilidir. Kubler-Ross şöyle diyor: “Bütün hastalarımızın önemsedigi şey, kötü haberin ansız trajedisinden çok daha etkili olan empati duygusuydu. Bu, en ağır hastalık durumlarında bile onlardan vazgeçilmeyeceği, olanaklı tedavilerin varolduğu, bir umut ışığının varolduğuna dair telkinlerle olanaklı olan her şeyin yapılacağına dair güvence vermektir. Eğer kötü haber bu şekilde aktarılsa, hasta kendi doktoruna güven duymayı sürdürecektir. Doktor ise, hastanın bu yeni ve stres dolu yaşam durumuyla başa çıkabilmesini sağlayan farklı tepkileri etrafıca düşünüp geliştirmek için zaman bulacaktır.” (Kubler-Ross, 1970)

Bu görüş siyaset liderleri için bunun karşılığının anlaşılmasına yardımcı olur. Böyle yapmakla, bu görüş onlara bir tavsiye olarak hizmet eder. Bu durum bana II. Dünya Savaşı’nda Fransa’nın Almanya’ya teslim olması karşısında Churchill’in “sonuna kadar birlikte olacağız!” sözünü hatırlattı. Churchill bununla aynı zamanda İngilizlere yenilmiş olduklarını haber veriyordu ve İngiltere’nin geleceği hakkında, bu mücadelede hepimizin birlikte olduğu umudunu ve duygusunu uyandırmaya hizmet eden sert açıklamaları zafer konusundaki kararlılığını bildiriyordu. Diğer taraftan, biz bu konuyu meslek erbabının ve liderin görevindeki ortaklığı kanıtlayan bir şey olarak ve bundan az olarak ise liderlik etiğinin meslek etiğinden öğrenebileceği yol olarak yorumlayabiliriz.

Meslek etiğiyle ilgili bu kısa değini ve bunun diyalog hakkındaki düşüncemize getirdiği ince-ayar bizim için çok öğreticidir. Meslek erbabının diyalog başlatmaktan sorumlu olduğu iddiasını ve bunun, müvekkilin ya da hastanın düşünmesini ve karar vermesini şekillendirmekte meslek erbabının uzmanlığına izin verecek şekilde yapılması gerektiği düşüncesini değerlendirdik. Biz bu uygulamanın, kendileriyle ilgilenen avukatları ve doktorları tarafından heba edilmiş ve harcanmış hisseden müvekkiller ve hastalarla ilgili olarak hukuk ve tıp alanında sürekli ortaya çıkan sorunların üstesinden gelmeye nasıl yardımcı olduğunu değerlendirdik. Şimdi, müvekkil ve hastaların kendi durumları hakkında bilmeleri gereken ve üzerine konuşmanın zor olduğu şeylerin olduğunu, bununla birlikte, hastaları ve müvekkilleriyle diyalog geliştirebilmeleri için doktorların ve avukatların kendi açılarından bilgili ve anlayışlı olmalarını gerektiren şeylerin olduğunu anlıyoruz. Şimdi, danışmanlık yaptıkları ve tedavisine giriştikleri insanlar hakkında tanışıklık kurmak yoluyla diyalog geliştirmeleri için meslek erbablarına yapılan çağrıyı tanımış olduk.

Although the interaction appears to be a one-way communication, it turns out that the how entails dialogue between the physician and patient. “The physician should first examine his own attitude toward malignancy and death so that he is able to talk about such grave matters without undue anxiety. He should listen for cues from the patient which enable him to elicit the patient’s willingness to face the reality.” (Kubler-Ross, 1970).

Another dimension of the how has to do with the overall context of the dialogue. It should be one of empathy and hope, Says Kubler-Ross, “What all of our patients stressed was the sense of empathy which counted more than the immediate tragedy of the news. It was the reassurance that everything possible will be done, that they will not be ‘dropped,’ that there were treatments available, that there was a glimpse of hope – even in the most advanced cases. If the news can be conveyed in such a manner, the patient will continue to have confidence in the doctor, and he will have time to work through the different reactions which will enable him to cope with this new and stressful life situation.” (Kubler-Ross, 1970).

This insight helps to understand its counterpart for political leaders, and, in so doing, it serves as advice to them. I’m reminded of Churchill’s statement in the face of France’s surrender to Germany in WWII which at one and the same time informed the British of the defeat and the harsh implication for Britain’s future while declaring a determination to prevail, which could only serve to inspire hope and a sense that we’re all in this together. “We will see this to the end.” Alternatively, we might construe the matter as demonstrating the commonality in the mission of the professional and the leader and less the way in which leadership ethics can learn from professional ethics.

We have learned much from this brief foray into professional ethics and the fine-tuning it brings to our thinking about dialogue. We considered claims that the professional is responsible for initiating dialogue and to do so in a way that allows the professional’s expertise to shape the thinking and decision-making of the client or patient. We considered how the practice helps to overcome the recurring theme in law and medicine of clients and patients feeling like they counted for little and felt belittled by the way their lawyers and doctors treated them. We understand now that there are things that clients and patients should know about their situations, things that may be difficult to talk about but matters that require savvy on the part of doctors and lawyers as they engage their patients and clients in dialogue. We are now familiar with the call to professionals to improve the dialogue by coming to know about the people they are advising and treating. We know that some commentators believe this coming to know should be a mutual undertaking where, optimally, patients and clients have opportunities to learn about their advisers as much as their advisors should learn about them to facilitate a better dialogue which optimizes what the

Meslek erbabıyla işbirliğinin başarabileceği şeyi en iyi hale getirecek daha iyi bir diyalogun kurulmasını kolaylaştırmak için hastaların ve müvekkillerin danışmanlarının onlar hakkında olduğu gibi, onların da kendi danışmanları hakkında bilgi edinecekleri fırsatlara en uygun şekilde sahip olacakları bu tanışıklık kurma süreci bazı yorumculara göre karşılıklı bir girişim olmalıdır. Her bir durumda, meslek etiği alanında ortaya çıkan diyalog hakkındaki bu görüşlerin liderlerin nasıl davranmaları gerektiğiyle doğrudan nasıl ilişkili olduklarını görüyoruz. Böylece, konunun yukarıdaki tartışma kısmını, liderler hakkındaki dört gerçekten biri olan “liderlerin diyalogta başarılı oldukları” konusundaki belirlememi kurmak için öneriyorum.

Liderler profesyonel kimseler değildir.

Bu noktayı kısa bir tartışmayla sonuçlandırırken, hiçbir şekilde liderleri küçümsüyor değilim, fakat liderlerin bilmeleri gereken şey hakkında kamusal ya da açık bir diyalogun önemini tanımlamak ve üstünde durmak istiyorum. Kamunun bu konuya yönelmede canlı ve meşru bir çıkarı ve makul bir beklentisi vardır, çünkü kamunun cevabı liderlerin nasıl davranmaları konusunda bir talep oluşturur. Meslek etiği bu sonuca ulaşmamız ve bu sonuca bir açıklık getirmemiz için bize yardımcı olur.

Meslek etiği alanındaki temel bir soru bir “meslek”in ne olduğudur. Onu tanımlamak için sayısız girişimleri hatırlayın: ““bir mesleğin özü, başarının ölçüsünün yığılan kazançlar değil verilen hizmet olmasıdır.”, “Bir meslek ... kamu hizmeti ruhu içinde öğrenilmiş bir sanatı icra eden bir grup insana gönderme yapar.”, “Bir meslek, deneyim ve eğitimle aktarılabilen özel bir beceriye sahip olan ve bu beceriyi öncelikle diğerlerinin ilgisi için uygulamaya hazırlanmış, kendilerini kamunun yararlanacağı şekilde sunan öz-disiplinli bireyler grubudur.” ” (Luizzi, 1993) Bu tanımlar, kazançtan çok hizmete adanmışlığı, sistematik bir bilgi kaynağının, davranış kurallarının tanınmasını ve baro ya da tıp müfettişleri kurulu gibi birimler tarafından örgütlü denetimi içerecek şekilde bir mesleğin ayırt edici özelliklerinin çoğunu masaya koymaktadır.

Bazı eleştirmenler meslek erbablarının özel sorumluluklara sahip olmasını tanımlayıcı bir özellik olarak gösterirler. “Adını hak eden bir meslek kendi üyelerine, onların mesleğine atfedilen özel yükümlülüklerle ilgili güçlü bir duygu aşılmalıdır.” (Mesleki sorumluluk, 1958) Bazı zamanlar onlar, daha temel olan özelliklerden, özel yükümlülüklerle ilgili olan bu gibi başka özellikler, örneğin, meslek erbabının bilgi ve hizmete yönelik olması gibi özellikler türetirler. Örneğin, bir organı sökme ve nakletme bilgisine sahip bir cerrah, onun bu bilgiyi bir kimseye zarar vermek için ya da kişisel kazanç için kullanmayacağını söylemeye lüzum olmaksızın, bir meslek erbabı olarak kamu

affiliation with the professional can accomplish. In each case, we saw how these insights about dialogue from the field of professional ethics have a direct bearing on how leaders should conduct themselves, so I offer the foregoing discussion part of the case for establishing one of four facts about leaders -- that leaders are good at dialogue.

Leaders are not professionals.

In concluding with a brief discussion of this point, I do not by any means mean to disparage leaders but do want to identify and underscore the significance of a public dialogue about what leaders should know. The public has a vital and legitimate interest in addressing this issue and a reasonable expectation that its answer makes a claim on how leaders conduct themselves. Professional ethics helps us with reaching this conclusion and bringing clarity to it.

A primary question in the field of professional ethics is what a profession is. Consider some of the numerous attempts to define it. “The essence of a profession is that the measure of success is the service performed and not the gains amassed.’ ‘A profession . . . refers to a group of men pursuing a learned art in the spirit of public service.’ ‘A profession is a self-disciplined group of individuals who hold themselves out to the public as possessing a special skill, derived by training or education, and who are prepared to exercise that skill primarily for the interest of others.’” (Luizzi, 1993). These definitions put on the table many of the hallmark features of a profession, including dedication to service over profit, the acquisition of a systematic body of knowledge, a code of conduct, and organized overseeing by some entity like a state bar or board of medical examiners.

Some commentators point to professionals having special responsibilities as a defining feature. “A profession to be worthy of the name must inculcate in its members a strong sense of the special obligations that attach to their calling.” (Professional responsibility, 1958) Sometimes they derive other features, like this one regarding special obligations, from more basic ones, like the knowledge and service orientation of the professional. For example, a surgeon who has the knowledge to remove and transplant an organ has, as a professional dedicated to public service, a special obligation to use this knowledge for the public good, and it goes without saying that he or she will not

hizmetine ve bu bilgiyi kamu yararına kullanmak için özel bir yükümlülüğe adanmıştır. Bazı eleştirmenlerin, meslek erbablarının kendileri ve başkaları tarafından liderler olarak düşünülmeleri gerektiğini öne sürmeleriyle birlikte liderlik konusu, bir “meslek”in ne demek olduğu tartışmasına girer. Bu eleştirmenler, meslek erbabları sınıfı üyelerinin kültürün taşıyıcıları ve kültürün geliştirilmesi ve sürdürülmesini güvenceye almakla görevli kimseler olduklarını savunurlar. (Luizzi, 1993) Böylece mesele, mesleki yeterliliğe sahip olmanın bir lider olmak ile yok denecek kadar az ilgisi olduğu ve meslek erbablarını, onların kendilerini liderler olarak düşünecekleri ve böylece kendi uzmanlıkları ötesinde yetki iddiasında bulunacakları bir yönde cesaretlendirmenin tehlikeleri gibi kaygılar ön plana çıktıkça tartışmalı hale gelir.

Genellikle meslek erbablarına atfedilen, ancak gerçekte meslek erbablarının liderlerle ortak paylaştığı bir durum vardır: takdire şayan olmaları. Avukatlar kendilerini değerli bulurlar ve onların düşünceleri güvence kabul edilir, çünkü avukatlığı bir meslek yapan öğeler hukuk uygulamasına bir itibar bahşeder. Yale hukuk profesörü Anthony Kronman meseleyi şu şekilde ortaya koyar: “Ben şimdi, hukuk uygulamasını bir meslek yapan dört özelliği tanımlamış oldum. Hukuk uygulaması, onu uygulayan kimsenin bütün kişiselliğini ilgilendiren ve onu, zamane kuşaklarını tarihi boyutlarda bir ortaklık içine alan bir geleneğe bağlayan kamusal bir iş ve kapsamlı bilgi gerektiren bir zanaattir. Bu dört özellik, birlikte, hukuk uygulamasına avukatların mesleki onurlarının kaynağı olan ve kendi yaşamlarını sürdürmek için yaptıkları şeyin özel bir değere sahip bir yaşam yolu oluşturduğu şeklindeki inançlarının kaynağı olan bir itibar verir.”(Kronman, 2000) Araştırıyor olduğumuz, bir lider hakkındaki normatif [başka bir deyişle örnek oluşturan ya da kurallandırılmış] anlayış, liderlere karşılaştırılabilir bir itibar yükleyen özellikleri ortaya çıkarır. Liderler kendi toplumları için arzulanan davranışları ve değerleri biçimlendirirler, onlar ortak hedefleri saptamak için etkili şekilde diyalog geliştirirler ve onlar daha iyi bir geleceğe yönelik kendi görüşlerini gerçekleştirmek için halkı uyandırır. Benzer bir şekilde, liderlerin değerli ya da saygın olmalarının kaynağı bu itibardır.

Meslek erbablarının ve liderlerin çakışan özellikleri üzerine daha çok düşündüğümüzde, kamusal hizmete karşılıklı bir adanmışlığa ve diyalogun hastalara, müvekkillere ve kamuya hizmetteki önemine dikkat çekebiliriz. Ben liderlerin meslek erbabları olmadıkları şeklindeki dördüncü ve belkide düşkünlüğü yaratan gerçeği savunmaya devam ediyorum. Liderlere özgü bir bilgi alanı oluşturan ve doktorların, avukatların, eğitimcilerin, muhasebecilerin öğrenmesi gereken hiçbir karşılık yoktur. Bu saptama önemsiz bir gözlem değildir, çünkü bu gözlem liderlerin ne bilmeleri gerektiği sorusunu ortaya koyar ki bu soru meslek erbabları söz konusu olduğunda, çoğu zaman, ortaya çıkmaz. Doktorlar tıp konusunda bilmelidirler; hukukçular ise hukuk konusunda

use this knowledge to harm anyone or for personal gain. Leadership enters the discussion of what a profession is as some commentators urge that professionals should be thought of, and conceive themselves, as leaders. They argue that members of the professional class are bearers of culture and charged with insuring its promotion and continuation. (Luizzi, 1993). The matter is controversial as such concerns are brought to the fore like professional competence having little if anything to do with being a leader and the dangers of encouraging professionals to think of themselves as leaders and thereby claim authority beyond their own expertise.

There is a case for leaders and professionals sharing in common what is often reserved for professionals – being worthy of respect. Lawyers consider themselves worthy and their perception is warranted, since the elements which make it a profession confer a dignity on the practice of law. Yale law professor Anthony Kronman puts it this way. “I have now identified the four features of law practice that make it a profession. The practice of law is a public calling and a generalist’s craft that engages the whole personality of the practitioner and which links him to a tradition that joins the generations in a partnership of historic proportions. Together, these four features give the practice of law a dignity that is the source of the lawyers professional pride, of his belief that what he does for a living constitutes a way of life of special worth.” (Kronman, 2000.) The normative conception of a leader which we have been investigating reveals features of leaders which confer a comparable dignity on them; leaders model desirable behaviors and values of their communities, they effectively promote dialogue to ascertain common objectives, and they inspire people to make real their vision for a better future. This dignity is likewise the source for leaders being worthy or respect.

In further considering the overlapping features of professionals and leaders, we can highlight a mutual commitment to public service and the importance of dialogue in serving patients, clients, and the public. Still, my claim is that leaders are not professionals, the fourth fact and perhaps a disappointing one. There is no counterpart for leaders to the bodies of knowledge that doctors, lawyers, educators, engineers, and accountants must acquire. This observation is not without significance, as it raises the question about what leaders should know, a question which, in the main, doesn’t arise when we are dealing with professionals. Doctors should know about medicine;

bilmelidirler. Bu bilgi birincil olarak kamuya yönelik bir söylev konusu değildir. Diğer taraftan, liderlerin ne bilmeleri gerektiği ve neyi bilmeleri gerektiği meselesi, meslek erbablarının öğretim programlarının olmadığı kadar kamusal alana aittir. Eğer meslek etiği bize bu farkı görmemiz için yardım edecekse, o bir cevap için doğrudan sorgulama ister. Öyleyse, liderler neyi bilmelidirler? sorusunu “Liderler bilmelidirler” cümlesindeki boşluğu doldurarak cevaplandırmayı amaçlamalıyız.

Bu meseleyi bütün detaylarıyla araştırmak ve değerlendirmek bu denemenin sınırlarını aşar, fakat, yeni başlayanlar için, yukarıda işaret ettiğim boşluğu doldurmak için bana makul görünen birkaç örnek sunacağım. Neden Liderleri Terry Price’ın bir “biriciklik önyargısı ya da biriciklik taraflılığı” dediği şey konusunda uyarıyoruz? Bu önyargı ya da taraflılık liderleri, kendilerini özel insanlar olarak görmelerine ve diğer insanların tabi oldukları standartlardan haksız bir şekilde muaf tutmalarına yol açıyor. (Price, 2008) Eğer liderlerin bu önyargı ya da taraflılığın farkına varmaları gerektiğini söylemenin adilane ya da tarafsız bir tutum olduğu düşünülüyorsa, onların kendi karakterlerinde bu taraflılığın ya da önyargının kanıtını bulmaları eşit derecede önemli görünmektedir. Bu önyargıların ya da taraflılıkların sınırlı sayıda kanıt dayandığı ya da hiçbir kanıt dayanmadığı noktaya kadar, liderler sağlam kanıt değerini bilmelidirler. Gardner, ABD’nin 36. başkanı Lyndon Baines Johnson hakkında bir anekdot aktarır. Halk tarafından kendi başarısının “ikna ve alavere dalevere yeteneği”ne atfedildiğini şakayla karışık söyleyen Johnson, bu başarının kilit unsurunun aslında “daha çok ve daha iyi bilgilenme” olduğunu söyler. (Gardner, 1993)

Bu örnekleri, kamunun kabul edilebilir bir şekilde kendi liderlerinin bilmelerini istediği şeyler olarak verdim. Kendi liderinin ne bilmesi gerektiğiyle ilgili olarak kamunun meşru çıkarı üzerine bu sorgulamanın, meslek etiğinin liderlik etiği hakkında bilgilendirmesinin faydalı bir sonucu olduğunu hatırlayalım: kendisi üzerine kamunun söyleyecek çok az şeyi olduğu bir bilgi birikimini meslek erbablarının nasıl kazanmak zorunda olduklarını ve bu açıdan liderlerin meslek erbabları olmadıklarını gördük. Bu denemede liderler için sunduğum diğer üç gerçek yukarıda gösterdiğim boşluğu doldurmanın ek yollarıdır. Şundan emin olun ki liderler adil olmayan bir liderin kesinlikle lider olmadığını ve bu şekildeki düşünme tarzının adil olmayan yöneticilerin altını oymaya yardımcı olabileceğini biliyorlar. Liderler halkın adandığı ve başarmak istediği şeyin örnekleri oldukları için, asla liderlerin halkın onlara hürmet ettiğini ve onlar gibi olmak istediğini unutmalarına izin vermeyin. Ayrıca, kendi seçmenleriyle etkin bir diyalog içine girmemiş olan liderlerin, bu taahhütlerin ve özelemlerin hiçbirini karşılayamadıklarına dikkat edin. Emin olun ki seçmenler liderler için dört gerçeği bilmektedirler.

lawyers, the law, and so forth. It is not primarily a matter for the public to address. What leaders should know, on the other hand, is, and this matter is very much in the public domain in ways that the curriculum for professionals is not. If professional ethics helps us to see this difference, it prompts direct inquiry for an answer. We should aim to fill in the blank in *Leaders should know*_____.

It is beyond the scope of this essay to investigate and evaluate this matter in any detail, but, for starters, I offer a few examples that seem plausible to me, for filling in the blank. Why not alert them to what Terry Price calls a “uniqueness bias”? This bias prompts leaders to see themselves as special people and improperly exempt themselves from standards other people are held to. (Price, 2008) If it seems fair to say that leaders should know about this bias, it seems equally important that they learn about evidence of it in their own character. To the extent that biases are based on limited or no evidence, leaders should know the value of good evidence. Gardner tells an anecdote about LBJ who quipped that people attributed his success to his “capacity to persuade, wheel and deal” instead of what LBJ thought to be the key factor – “more and better information.” (Gardner, 1993).

Let these examples serve to illustrate what the public might reasonably want their leaders to know. Let us recall that this inquiry into the public’s legitimate interest in what its leaders should know is a spinoff of how professional ethics might inform leadership ethics; we saw how professionals must acquire a body of knowledge over which the public has little say and, in that regard, leaders are not professionals. The other three facts for leaders I offer now as additional ways of filling the blank. Make sure they know that an unjust leader is no leader at all and that this way of thinking can help to undermine unjust rulers. Never let leaders forget that people look up to them and want to be like them because they exemplify what the people are committed to and want to achieve. And underscore how none of these commitments and aspirations to achieve could possibly obtain were leaders not engaging in effective dialogue with their constituencies. Make sure they know the four facts for leaders.

KAYNAKÇA / REFERENCES

- BARA, L (2007) *Mail & Guardian Online*.
http://www.mg.co.za/articlePage.aspx?articleid=297362&area=/breaking_news/breaking_news__national/
- BURNS, JM (2003) *Transforming Leadership*. New York: Atlantic Monthly Press.
- BURNS, JM (2004) Foreword. *Ethics, the Heart of Leadership*. Edited by JB Ciulla. Second edition. Westport, Connecticut: Praeger.
- CIULLA, JB (2004) *Ethics, the Heart of Leadership*. Second edition. Westport, Connecticut: Praeger.
- Daily Maverick*, June 11, 2011.
- FULLER, L (1958) Positivism and fidelity to law: a reply to professor Hart. *Harvard Law Review* 71 (4): 630-672.
- GARDNER, JD (1993) *On Leadership*. New York: The Free Press.
- GUTMANN, A. (1993) Can virtue be taught to lawyers? *Stanford Law Review*: 45 (6):1761-1771.
- HARBISON, J (2010) Dictator versus leader. *News New Mexico*. December 22, <http://www.newsmoriginal.blogspot.com/2010/12/dictator-versus-leader.html>.
- KRONMAN, A (2000) The law as a profession. *Ethics in Practice: Lawyers Roles, Responsibilities, and Regulations*. Edited by D Rhode. New York: Oxford University Press.
- KUBLER-ROSS, E (1970) *On Death and Dying*. New York: The Macmillan Co. *Los Angeles Times*, September 27, 2011.
- LUÌZZÌ, V (1993) *A Case for Legal Ethics: Legal Ethics as a Source for a Universal Ethic*. Albany: State University of New York Press.
- News 24* (2011) August 15, <http://www.news24.com/South Africa/Politics/NFP-leader-Im-not-a-dictator-20110815>.
- PATTON, D (2011) *Americans for Legal Immigration*. July 26, <Http://www.alipac.us/ftopict-245221.html>
- PRÍCE, T (2008) *Leadership Ethics: An Introduction*. New York: Cambridge University Press.
- Professional responsibility: report of the joint conference (1958) *American Bar Association Journal*: 44, 1159
- The Raw Story* (2011) January 28 <http://www.rawstory.com/rs/2011/01/28/biden-egypt-mubarak-dictator-resig/>.
- ROSCH, D (2008) The increasing importance of leadership skills. http://www.uofiparentprograms.uiuc.edu/workshops/Importance_of_Leadership.pdf.
- SCHWARTZ, J (2011) Using legacy of Watergate, John Dean to teach ethics *The New York Times*, June 3: A10.