

ISSN 2651-5148

#13

Temmuz
2020

temaşa

ERCİYES ÜNİVERSİTESİ FELSEFE BÖLÜMÜ DERGİSİ



BU SAYIDA: Mustafa Said Kurşunoğlu • Melike Molacı • Engin Yurt • Celal Yeşilçayır • Ertuğrul İbrahim Kızılkaya • Mehmet Emin Şeker / Lokman Çilingir • Sevim Erşahin Karakaş • Selahattin Akti • Filiz Bayoğlu Kına • Zeynep Zafer Esenyel • Adnan Esenyel • Hasan Baktır / M. Kasım Özgen • Bilal Genç



Canım babam,

Abidin Topakkaya'ya...
(1943-2020)

Yevm-üt telâki'de
görüşmek ümidiyle.

Arslan Topakkaya

temaşa

Felsefe Dergisi
Journal of Philosophy

Sayı Number 13
Temmuz July2020

İmtiyaz Sahibi | Owner

Prof.Dr. Arslan TOPAKKAYA

Baş Editör | Editor in Chief

Prof. Dr. Arslan TOPAKKAYA

Danışma Kurulu | Advisory Board

Prof. Dr. Thomas Sheehan (Stanford University)
Prof. Dr. Ali Osman Gündoğan (Muğla S. Koçman Üni.)
Prof. Dr. Harun Tepe (Hacettepe Üni.)
Prof. Dr. Veli Urhan (Gazi Üni.)
Prof. Dr. Lokman Çilingir (Ondokuz Mayıs Üni.)
Prof. Dr. Celal Türer (Ankara Üni.)
Prof. Dr. Taşkın Ketenci (Mersin Üni.)
Prof. Dr. Hans-Helmuth Gander (Universität Freiburg / Almanya)
Prof. Dr. Koray Değirmenci (Erciyes Üni.)
Prof. Dr. Hamdi Bravo (Ankara Üni.)

Yayın Kurulu | Editorial Board

Prof. Dr. Arslan TOPAKKAYA (Erciyes Üni.)
Prof. Dr. Kazım KÜÇÜKALP (Uludağ Üni.)
Doç. Dr. Mehmet Kasım ÖZGEN (Erciyes Üni.)
Doç. Dr. Cengiz Mesut TOSUN (Mersin Üniv.)
Dr. Öğr. Üyesi Haluk AŞAR (Erciyes Üni.)
Dr. Öğr. Üyesi Serdar SAYGILI (Erciyes Üni.)
Dr. Öğr. Üyesi Sinan KILIÇ (Erciyes Üni.)
Dr. Öğr. Üyesi Faruk MANAV (Nevşehir Hacı Bektaş Üni.)
Dr. Öğr. Üyesi E. Erman RUTLİ (Erciyes Üni.)

Sekreteryaya | Secretariat

Esra HALICI

Yazışma Adresi Mailing Address

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

Temaşa uluslararası hakemli bir dergidir. Yayın dili Türkçe, Temaşa Journal of Philosophy is an international and peer reviewed journal. Published semiannually (June and December) in Turkish, English, German and French. Temaşa is listed in TR DİZİN ve The Philosopher's Index in TR DİZİN and The Philosopher's Index.

ISSN: 2651-5148

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

www.felsefe.erciyes.edu.tr

Tel: 0352 437 9342 Fax: 0352 437 9343

Sayfa Düzeni | Designer

Eylem Akçay

İçindekiler / Table of Contents

ARAŞTIRMA MAKALELERİ / RESEARCH ARTICLES

- During the Axial Age, Turkish Cosmogony, Chinese (Chou) Thought and Ancient Greek Philosophies are Coming Together Around Taoism: The Structural Relations of Taoism and Timaeus Dialogue
Eksen Çağı'nda Türk Kozmogonisi, Eski Çin (Chou) Düşüncesi ve Antik Grek Felsefeleri Taoizm Etrafında Bir Araya Geliyor: Taoizm ve Timaios Diyalogunun Yapısal İlişkileri..... 6
Mustafa Said Kurşunoğlu
- Three Interpretations on the Master-Slave Dichotomy: Hegel, Nietzsche and Deleuze
Efendi-Köle İkilğine İlişkin Üç Açıklama 33
Melike Molacı
- Hume-Budizm İlişkinin Dekonstrüksiyonu: Anattā Tartışmasına Son Bir Not
Deconstruction of Hume-Buddhism Relation: A Final Note on Anattā Debate..... 47
Engin Yurt
- Generations Debate in Human Rights and A Solution Attempt
İnsan Haklarında Kuşaklar Tartışması ve Bir Çözüm Denemesi..... 73
Celal Yeşilçayır
- A New Eidos Proposal for the Human Being of Economics: Freedom vs. Rationality
İktisadın İnsanı İçin Yeni Bir Eidos Önerisi: Rasyonalite Yerine Özgürlük..... 86
Ertuğrul İbrahim Kızılkaya
- Determinism and Free Will in Gerard't Hooft
Gerard't Hooft'da Determinizm ve Özgür İrade..... 112
Mehmet Emin Şeker / Lokman Çilingir

Modern Man as Technicalized Animal in Heidegger's Thought Heidegger Düşüncesinde Teknikleşmiş Hayvan Olarak Modern İnsan131 Sevim Erşahin Karakaş	131
Belhî'nin Ruh Sağlığına Dair Yaptığı Önerilerin Günümüz Psikolojisinde Karşılığı Var mıdır? Haben Balhis Vorschläge zur psychischen Gesundheit eine Entsprechung in der heutigen Psychologie?143 Selahattin Akti	143
Construction of Symbolic Mind in Female-Male Differentiation: Whose Mind? Kadın-Erkek Ayrımında Simgesel Aklın İnşası: Kimin Aklı?158 Filiz Bayoğlu Kına	158
Cultural Crisis and the End of History in Arnold Gehlen's Thought Arnold Gehlen'de Kültürel Kriz ve Tarihin Sonu171 Zeynep Zafer Esenyel	171
Can Philosophy Endure Not Knowing: Exposing The Truth as Non-Truth in Heidegger Felsefe Bilmemeye Katlanabilir mi? Heidegger'de Hakikatin Bir Hakikat-Olmayan Olarak İfşa Edilmesi188 Adnan Esenyel	188
Siyaset Felsefesi ve On Sekizinci Yüzyıl İngiliz Edebiyat Metinlerinde Osmanlı Devleti Hakkında Şarkiyatçı Polemikler Political Philosophy and Oriental Polemics on the Ottoman Form of Government in 18th Century English Literature202 Hasan Baktır / M. Kasım Özgen	202

ÇEVİRİLER / TRANSLATIONS

Bir Akıl Yürütmeyi Sağlam Yapan Nedir?216 Charles S. Peirce / Çeviren: Bilal Genç	216
---	-----

Editörden

Temaşa'nın 13.sayısı ile sizlerle tekrar beraber olmanın mutluluğunu yaşıyoruz. Hemen sevinçle belirtelim ki *Temaşa* 10.sayısından itibaren ULAKBİM tarafından taranmaya başlamıştır. Oldukça uzun bir süredir bunun çabası içinde idik ve gerçekten çok emek verdik. Şükürler olsun ki çabalarımız sonuç verdi ve hak ettiğimiz sonuca ulaştık. Bu süreçte emeği geçenlere çok teşekkür ediyorum; özellikle editör Dr.Sedat Doğan'a teşekkür etmek istiyorum. Birlikte günlerce bu amaca ulaşmak için çaba sarf ettik. Dergimiz ULAKBİM'e girer girmez gönderilen yazıların sayısında ciddi anlamda bir artış söz konusu oldu. Bundan da ziyadesiyle memnunuz.

Temaşa gelecek sayısından itibaren Aralık ve Haziran dönemlerinde yayınlanacak; zira akademik teşvik ve doçentlik başvurularında zikredilen aylar Temmuz ve Ocağa göre daha önemli gözükmetedir.

Dergimizin bu sayısında diğer sayılara göre makalelerin fazlalığı göze çarpmaktadır. Bunun sebebi yukarıda zikredilen husustur; yani dergimizin ULAKBİM tarafından taranmaya başlamış olmasıdır. Her bir yazara bize gösterdikleri ilgiden dolayı tek tek teşekkür ediyor, yazılarıyla bizleri desteklemelerini rica ediyorum.

Bir oğul için yazılması en zor satırlara geliyorum. 01.06.2020 tarihinde elim bir trafik kazası sonucunda çok sevdiğim (şimdi onu tahminimden de çok sevdiğimi anlıyorum) canım babamı kaybettim. Hayatımın çok önemli bir kırılma noktası oldu; zira çocukluktan beri dünya ile (masiva ile diyelim) aram çok iyi değildir. Babamın ebedi âleme irtihali benim oraya iştihakımı daha da artırdı. Nietzsche'nin tabiri ile burada yaşanacak çok fazla yeni bir şey yok "her şey tekrar tekrar aynıya yakın bir misliyetle yaşanacak". Dünyanın varoluş kategorisi böyle belirlenmiş; fena, sonluluk, hüznün ve müthiş bir aciziyet. Sevdiklerinizin ise çoğu orada. Aciziyet o kadar büyük ki ne dünyaya gelişinize ne de gidişinize karar verebiliyorsunuz. Çare yok, ömür dakikalarının dolmasını beklemek gerekiyor; ama ben o dakikaların süratle geçmesini ve hakiki âleme gidiş biletinin kesilmesini istiyorum. Sadece isteyebiliyorum, bakalım terhis belgesi ne zaman düzenlenecek.

Baba, seni gerçekten şimdiden çok özledim, Hayatım boyunca kalbimin derinliğinden gelen böyle bir acı hissetmedim. İnşallah tekrar ebedi âlemde görüşeceğiz....

Bir evladın ölümünden sonra babasına yapabileceği bence en güzel şeyi yapmama vesile olduğu için Allah'a şükrediyor; *Temaşa*'nın 13.sayısını bana güzel ahlakın ne olduğunu öğreten rahmetli babam Abidin Topakkaya'ya ithaf ediyorum.

Arslan Topakkaya

Başvuru: 11.02.2020

Kabul: 15.04.2020

Atıf: Kurşunoğlu, Mustafa Said. "Eksen Çağı'nda Türk Kozmogonisi, Eski Çin (Chou) Düşüncesi ve Antik Grek Felsefeleri Taoizm Etrafında Bir Araya Geliyor: Taoizm ve Timaios Diyalogunun Yapısal İlişkileri". *Temaşa Felsefe Dergisi* 13 (2020): 6-32

Eksen Çağı'nda Türk Kozmogonisi, Eski Çin (Chou) Düşüncesi ve Antik Grek Felsefeleri Taoizm Etrafında Bir Araya Geliyor: Taoizm ve Timaios Diyalogunun Yapısal İlişkileri

Mustafa Said Kurşunoğlu¹

ORCID: 0000-0003-3439-8371

Öz

MÖ 500'lerde belirginleşen Eksen Çağı, o gün ki bilinen dünyanın doğusu ile batısında benzer özelliklere sahip evrenselci bir hümanizma ve aydınlanmaya neden olmuştur. Bir Eksen Çağı klasiği olarak Taoizm, düşünce formlarının farklı tarzlarını temel umdeler halinde içeren kompleks özüyle, bilinen tarih içerisindeki en özlü kapsamı sergileyen gündelik olduğu kadar entelektüel ve felsefi bir düşünce biçimi olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu nedenle Türk kozmogonisi, eski Çin (Chou) düşüncesi ve antik Grek felsefeleri Taoizm çerçevesinde birlikte yorumlanabilir bir mahiyet göstermektedir. Uzak coğrafyalara ait olmakla birlikte, Sokrates öncesi felsefe ile Taoist düşünce arasında Eksen Çağı'nı birlikte yansıtan ortak özellikler vardır. Platon Şölen Diyalogunda Eksen Çağı filozofunun genel özelliklerini yansıttığı gibi, onun diyalektik tarzı rahatlıkla Taoist metinlerle tamamlayıcı bir anlam ilişkisine de girmektedir. Özellikle Platon'un Timaios diyalogunda ortaya koyduğu felsefi ile Taoist düşünce arasında yakın ilişki ve benzerlikler zirve yapmaktadır. Bu benzerlikler özellikle Chi ve Psukhe kavramları ile Chi ve antik Grek alfabesinin 22. harfi olan X arasında oldukça belirginleşmektedir. Taoizm çerçevesinden bakıldığında farklı coğrafya ve kültürlerle ait bu üçlü, birlikte Eksen Çağı'nda yaygınlaşan evrensel aydınlanmanın ürünleri olarak tezahür etmektedir. Eksen Çağı, o günün dünyasının Doğu ve Batı yakasında aynı düşünsel etkilerin açığa çıkmasına neden olmuş ve günümüzün zihin dünyasını da belirleyen en kapsamlı paradigmatik bir değişimi simgelemektedir.

Anahtar Kelimeler: Eksen Çağı, Taoizm, Platon, Timaios, Türk Kozmogonisi, Chou Düşüncesi, Ruh, Chi

During the Axial Age, Turkish Cosmogony, Chinese (Chou) Thought and Ancient Greek Philosophies are Coming Together Around Taoism: The Structural Relations of Taoism and Timaeus Dialogue

Abstract

The Axial age, which became apparent in the 500s BC, led to a universalist humanism and enlightenment with similar characteristics in to the east and west of the world known that day. Taoism, as an Axial age classic, with its complex essence containing the different styles of thought forms in its basic scope, is seem as an intellectual, philosophical and daily way of thinking that exhibits the most concise scope in known history. For this reason, Turkish Cosmogony, Chinese (Chou) thought and ancient Greek philosophies can be interpreted together via Taoism within the framework of axial age. Although belonging to distant geographies, there are common features between Pre-Socrates philosophy and Taoist thought that reflect the Axial Age together. Also Plato in his Symposium dialogue reflects an general features of the Axial Age's philosopher. Moreover his dialectical style, easily entering into a complementary meaning relationship with the Taoist texts..There are close relations and similarities between Plato's philosophy and Taoist thought, especially which in terms of the issues dealt with in the Timaeus dialogue. Especially, the close relationship and similarities between Plato's philosophy in Timaios dialogue and Taoist thought peak. These similarities are particularly evident between the concepts of Chi and Psukhe and the 27th letter of the ancient Greek alphabet X. When viewed from the framework of Taoism, this triad belonging to different geographies and cultures are manifested as the products of universal enlightenment, which became common in the Axial Age. The Axial Age symbolizes a paradigmatic change in both the East and West side of the world that caused the same intellectual influences to emerge and also determine today's mind world.

Keywords: Axial Age, Taoism, Plato, Timaeus, Turkish Cosmogony, Chou Thought, Soul, Chi

¹ Doç. Dr., Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, mustafa.kursunoglu@omu.edu.tr

Giriş: Tarihin Odağını Bulma Sorunu

Hegel Dünya Tarihinin akışında başlangıcın güneşin doğuşuna kaynaklık eden doğudan yapılması gerektiğini belirtir. Ona göre bu aynı zamanda tarihin akışına eşlik eden tinin de doğuşunu simgeler. Bu tıpkı kör birinin şafağı birden görmesinden kaynaklanan coşkun bir heyecan ve tam bir hayranlık gibidir. Bu ilk hayranlıkta bilinen yalnızca birliğin temaşası ve özgürlüğüdür. Ancak güneş gittikçe yükselmeye ve batıya doğru gitmeye başlayınca birliğe yönelik bu hayranlık çevredeki nesnelere seçilmeye başlaması ile azalırken, etraftaki kimilerinin varlık ve özgürlükleri fark edilmeye başlanır. Güneş ile birlikte tarihin ve tinin aktığı bu süreç, nihayet yerini güneşin battığı Batı dünyasının karanlığında bütünüyle öz bilincin ve bireysel özgürlüklerin keşfedilmesine bırakır. Böylece ona göre Dünya Tarihi Doğu’lu reis imparatorlar ve aile temelli despotizmden, kentli özgür vatandaşlara ait antik Grek ve Romalı demokrasi ve aristokrasiye, ardından da bireysel otonomiye keşfetmiş Germen dünyasının monarşisine ulaşmıştır.² Hegel’e göre Doğu’nun politik yaşamında olgusallaşmış ussal özgürlük, kendi içinde bireylerde temerküz eden öznel özgürlüğe ulaşmadan gelişmiştir. Ona göre bu tarihin çocukluk dönemidir. Tözel şekillenmeler Doğu imparatorluklarının muhteşem yapılarını oluştururlar ki, bunlarda tüm ussal belirlenimler de bulunur, ancak bu yapıda özneler yalnızca ilinekler olarak kalırlar. Doğudaki tüm dünya, aynı zamanda bir aile ve klan reisi olarak dorukta bulunan ata hükümdarın etrafında döner. Bununla birlikte ata hükümdarın yönetimi Roma İmparatorluğundaki mutlak despotluk anlamını da taşımaz.³

Hegel geliştirmiş olduğu bu üç temel aşamalı Mutlak Çağ (absolute epoch) yaklaşımını Hıristiyanlık inancını Felsefe Tarihi açısından temellendirmekte de kullanır. Buna göre özellikle 16. yüzyıldan itibaren Germen ülkesindeki Protestan Hıristiyan dünya, tinin seyrinin tamamlanmış dünyasıdır. Böylece tinin tarihsel akışındaki ana ilke yerine getirilmiş ve günlerin sonu tam olarak gelmiştir. Tin Hıristiyanlıkta bundan böyle doyumsuz hiçbir şey görmemekle karar bulacaktır.⁴ Böylece Hegel, Doğu’ya olan bakışını felsefe ile dinin ya da metafizik ile mitolojinin henüz birbirinden ayrılmadığı bir zuhur yeri olarak ortaya koymakla birlikte, bu başlangıç zuhurunun tarihsel ilerleme çizgisinden ayrı, durağan bir yerinde kalış olarak da değerlendirmiş olmaktadır, zira ona göre tinin tarihsel akışı ve gelişimi asıl bundan sonra açığa çıkmaktadır.

Voegelin’in de belirttiği gibi Hegel’de örneğini gördüğümüz bu tinsel yaklaşım, gerçekliğin bir başkalaşım süreci olarak ışıldadığı olaylar ve tarihsel kavşaklar üzerinden dönemler ayrımı oluşturmaya ve tinin tarihsel açıdan nihai mutlaklığına ulaşmaya dayanır ve bu dönemler ayrımına dayalı mutlaklık süreçleri altında Tarih Felsefesi’nin temel sorununu da belirler.⁵ Zira Voegelin’e göre dönemsellik olarak zihni güçlerin bir tür enerji gibi (noetik) birleşmiş bir basınç vakumu (pnömatik) oluşturmalarına dayalı başkalaşım farklılıkları olmaksızın insanlığın rasyonel ve ruhsal bilincine ulaştığı bir Tarih ve felsefesi de olmayacak; anlamlı bir yapı olarak tarihle ilgilenecek bir filozof aklı da açığa çıkmayacaktır. Ancak Mutlak Çağ anlayışını kabul eden her felsefe, Hegel’in sistemini kabul etmek zorunda olmadığı gibi dönemler sonrasında ulaşılan Mutlak Çağın Hegel’in yaptığı gibi Mesih’le veya benzeri başka bir olayla özdeşleştirilmesi gerekip gerekmediği sorusu da

² G. W. F. Hegel, *Tarih Felsefesi*, çev. Aziz Yardımlı (İstanbul: İdea Yayınevi, 2006), 83-84.

³ Hegel, *Tarih Felsefesi*, 84.

⁴ Hegel, *Tarih Felsefesi*, 253-255.

⁵ Eric Voegelin, ed. Michael Franz, *Order and History (Volume IV): The Ecumenic Age (The Collected Works of Eric Voegelin, Volume 17)*, (Columbia and London: The University of Missouri Press, 2000), 381.

açık uçlu kalmaya devam edecektir.⁶ O halde belirgin niteliksel dönüşümlere ve ayrımlara dayalı tanımlara olanak veren tarihsel kavşaklar üzerinden mutlak bir çağın nihailiğine ulaşabilmek, başlangıç ve sonucu belirleyen görece bakış açısına dayalı olarak farklı içeriklerde olabilecektir. Ya da ilkel bir başlangıçtan mükemmel sonuca ulaşmak yerine bilinen tarihin evrenselci aydınlanma niteliklerini en yaygın ve ortak baskınlıkta gösterdiği tarihsel bir pik noktasına odaklanarak, bu eksen etrafında bir Tarih Felsefesi oluşturulacaktır. Buna göre tarihsel sürecin belli dönemlerinde özellikle de MÖ 500'lerde Eksen Çağı (Axial Age) olarak adlandırılan dönemde düşüncelerde açığa çıkan ve Mutlak Çağ izlenimini veren evrensellik vurgusu ve bu dönemin dünya çapında yaygınlık kazanmış benzer nitelikleri, ortak bir referans noktası üzerinden bileşik olarak ifade edilebilecektir. O halde Tarih Felsefesi açısından varış noktası Mutlak Çağ olan tinin ilerleme seyrine dayalı bir bakış açısı ile odak noktası MÖ 500'lerde belirginleşen evrensel hümanizmaya dayalı Eksen Çağı yaklaşımları alternatif olarak söz konusudur. İlk düşüncede Hegel'in görece bakışında ifade edildiği gibi tin evrilme aşamaları ile kendi mutlak eksenine ulaşmaktadır. İkinci bakış açısında ise bilinen insan tarihi içerisinde ortak özelliklere sahip bir evrensellik olgusunun Eksen Çağı'nda gerçekleşmesi ile kolektif insan bilincinin tarihsel odağı belirlenmiş olmaktadır. İlk yaklaşımda eksik başlangıçtan mükemmel sona bir ulaşma noktası söz konusu iken ikincisinde ise etrafında devredilen bir hareket noktası belirlenmektedir.

Bu noktada Eksen Çağı'nın karakteristiğini belirlemeye olanak sağlayacak evrensel bir felsefi sistemin varlığına ihtiyaç duyulmaktadır. Eksen Çağı'nın dönemi itibariyle Doğu'dan Batı'ya uzanan küresel aydınlanmasının karakteristik özelliklerini kendisinde barındırdığını düşündüğümüz Taoizm, gerek bu Çağın felsefi düşünme biçimini aşkın ve kapsamlı bir içerikle içermesi ile gerekse de eski Türk kozmogonisi ve Chou dönemi Çin düşüncesi ile yakın ilişkide olması ile önem kazanırken, öte yandan aynı zaman diliminde antik Grek Felsefesindeki evrenselci bakış açılarını değerlendirmede işlevsel konumu ile ortak bir referans noktası olabilir bir mahiyet arz etmektedir. Zira Eksen Çağı'na ait Konfüçyanizm, Budizm, Musevilik gibi farklı düşünce ve inanç sistemleri bulunmakla beraber, Taoizm ikicilik, monizm, transandantalizm, panteizm, mistisizm, ahlak gibi farklı nitelikleri kendi içeriğinde sistematize edilmemiş haliyle barındırabilen evrenselci düşünme tarzlarının belki de en başında gelmektedir.

Bununla birlikte Taoizm perspektifinden bu üç düşünme biçimini ele alışıımız, bu düşüncelerin köken olarak Taoizm'den kaynaklandığı iddiasını içermemektedir. Çalışmamızın hedefi Eksen Çağı'nın düşünme tarzını yansıtmaları bakımından Taoizm'i referans olarak Türk Kozmogonisi, antik Çin Düşüncesi ve antik Grek Felsefelerinin aslında Eksen Çağı'nın evrenselci aydınlanmasının etkisi ile aynı zaman dilimlerinde şekillenmiş olduklarını benzeyen içerikleri ile ortaya koyabilmektir.

1. MÖ 500'de Belirginleşen Eksen Çağı

Doğu'da ve Batı'da felsefe, düşünce, kozmogoni ve inançlarda benzeşen içeriklerin yoğunlaşması nedeni ile MÖ 800 ile 200 arası, 500'lerde doruklaşan dönem, maddi dünya yerine ahlak, ruh, evrenselci kozmogoniler, çileci inançlar ve büyük dinlere öncelik veren benzer biçimleriyle yaygın olarak Eksen Çağı olarak adlandırılmaktadır. Bu dönem genellikle Konfüçyanizm, Taoizm, Budizm, Peygamberlik ve antik Grek Felsefesi gibi kısımları ile modern dönemin felsefi ve bilimsel incelemelerinin konusu olmuştur. Torpey'e göre Britanya'da teknoloji ve endüstrinin yeni biçimlerinin keşfi ve yaygınlaşması sonucu materyalizmin, hedonizmin ve se-

⁶ Voegelin, *The Ecumenic Age*, 381.

külarizmin etkin olmaya başladığı 18.yüzyıl sonrası ikinci bir Eksen Çağı'dır. Yine 21. yüzyılın küresel enformasyon, iletişim ve bilişim çağı ise üçüncü Eksen Çağı'nı ifade etmektedir Buna göre ilk Eksen Çağı moral, ikincisi materyal ve üçüncüsü de mental olarak nitelendirilmektedir.⁷ Benzer şekilde Chung'a göre de MÖ 800-200 arasındaki büyük dinler ve Doğu-Batı Felsefelerinin temel biçimlerini içeren ilk Eksen Çağı'ndan sonra kapitalizmin ve endüstriyel teknolojinin dünya çapında yaygınlaşması, Kolomb'un Amerika'yı keşfi (1492) ile başlayan sömürgecilik çağının işareti ile ilkinden ayrışır. Ona göre içinde yaşadığımız dönem gittikçe küreselleşen kapitalizmin ve emperyalizmin gölgesindeki ikinci Eksen Çağı'dır.⁸ Görüleceği gibi insanlığın son iki bin yıllık tarihi, farklı bakış açılarına dayalı olarak kendi dairesel döngüsellik alanlarına göre bölümlendirilebilmekle birlikte, MÖ 800-200 arası ilk Eksen Çağı olarak ortak kabul görmektedir. Şüphesiz Eksen Çağı'nın açığa çıkışı da tarihsel bir geçmişle birlikte değerlendirilebilir. Ancak Eksen Çağı'nı geçmişle temellendirmek istediğimizde tarihin kronolojik kaydının dışına çıkarak insan bilincinin tarih öncesinde evrimleşmesi aşamalarına başvurmak durumunda kalmaktayız.

Bu nedenle ilk Eksen Çağı'nın niteliklerinin belirlenmesinde kültürel antropoloji açısından geniş bir temellendirmeye ihtiyaç vardır. Merlin Donald'ın Bilişsel Evrim Teorisine göre doğaya uyum süreçlerinin nörofizyolojik bağlamında insan kültürü ve bilinci 4 aşamalı bir süreçten geçmiştir. İlk aşama olan episodik dönemde insanlar kedilerinden daha güçlü memeliler arasında hayat kurtarıcı acil tepkileri içeren bilgileri hafızalarına kaydetmeyi ve tehlike anlarında karşılıklı olarak bu bilgiyi aktarıp cevap verebilmeyi öğrenmişlerdir.⁹ Ardından yaklaşık 2 milyon yıl önce mimetik ve prelinguistik kültür aşamasına geçilmiştir. Bu dönemde vücut dili ve mimikler üzerinden bir iletişim, hayati açıdan zorunlu refleks durumlarının ötesine geçebilmiştir. Bu ise taklit aracılığı ile geliştirilen davranış kodlarına yönelik ilk adımları meydana getirmiştir. Böylece komut alma ve verme gibi uygulamaya yönelik yürütücü işlevlerin beyinde gelişmesi ve davranışlarda genişlemesi gerçekleşmiştir.¹⁰ Yaklaşık 150000 yıl önce gerçekleşen üçüncü aşamada ise episodik ve mimetikten mitolojik kültüre, diğer bir ifade ile anlamsız olandan anlamlı olana dilbilimsel sembollerin ve anlamlı vokal vurguların ortaya çıkmasıyla geçilmiştir.¹¹ Artık nörofizyolojik sistemde kaydedilmiş bilgilerin semboller üzerinden uygun durumlarda çağrıldığı bu aşamada, sistemin bütünlüğü yaşamın semantik anlamlandırılması olarak açığa çıkar. Böylece mitosların metaforik dili, açıklayıcı ve düzenleyici bir sistem olarak devreye girmiştir. Ancak metaforik dil henüz hiyeroglif biçimlerin ötesine geçememiştir.¹² Gelişimin dördüncü ve son aşamasında ise mitolojik kültürden teorik kültüre alfabetik yazının icadı yoluyla geçilmiştir.¹³ Donald'a göre, teorik kültürün ortaya çıkmasındaki anahtar unsur, harici sembolik bellek teknolojisinin icat edilmesidir. Harici belleğin yazma, listeler, kutsal metinler vb. şeklinde geliştirilmesi, bireylerin kendi düşüncelerini yansıtır ve nihayetinde yeni bir kültür türüne ve dünyayla yeni bir başa çıkma yoluna yol açarak önceki inançlara da meydan okur.¹⁴ Donald'ın bu evrimci antropoloji yaklaşımını Eksen Çağı'nı tanımlamakta kullanan Bellah'a

⁷ John Torpey, *The Three Axial Ages: Moral, Material, Mental* (New Brunswick: Rutgers University Press, 2017), 2-3.

⁸ Paul S. Chung, *The Hermeneutical Self and an Ethical Difference: Intercivilizational Engagement* (Cambridge: James Clarke and Co, 2012), 14-15.

⁹ Merlin Donald, *Origins of the Modern Mind: Three Stages in the Evolution of Culture and Cognition*, (London: Harvard University Press, 1993), 148.

¹⁰ Donald, *Origins of the Modern Mind*, 196-197.

¹¹ Donald, *Origins of the Modern Mind*, 201-204.

¹² Donald, *Origins of the Modern Mind*, 271-294.

¹³ Donald, *Origins of the Modern Mind*, 300-301.

¹⁴ Donald, *Origins of the Modern Mind*, 333.

göre ise MÖ 800-300 arasındaki Eksen Çağı, son aşama olan mitolojik kültürden teorik kültüre geçişe karşılık gelir. Eksen Çağı mitik çağın teorik çağ ile diyaloga girmesi ile açığa çıkan tüm insani evrenin en kapsamlı modellemesidir.¹⁵ O halde Eksen Çağı, son iki bin yıllık tarihsel periyotta mitolojiden teoriye geçişin evrensellik vurgusu ile belirginleştiği en kapsamlı dönem olarak öne çıkmaktadır. Bu ise bugünkü bilinen haliyle insan bilincinin Eksen Çağı'nda gerçekleşen evrensel uyanışına tekabül etmektedir.

Nitekim Jaspers'e göre Hegel'in tarihin ve tinin ulaştığı Mutlak Çağ yaklaşımı, diğer semavi dinler ile ortaklık gösteren Hıristiyanlık ya da benzeri inançlardan bağımsız olarak hem Asya'da hem de Avrupa'da varoluşçu emprizme sahip bir evrensellikle yayılmış, tarihsel bir kendini anlama olarak açığa çıkan ve ekümenik bir insanlaşmada karar kılan bir eksenle tanımlanmalıdır. "Şayet dünya tarihinin bir ekseni olacaksa bu, Hıristiyanlar da dâhil olmak üzere tüm insanlar için geçerli olabilecek olgusal bir olayın (tatbestand) deneyimlenmesi olarak bulunmalıdır. Bu eksen, insanlığın oluşumunun, ekümenik çağın, bu ya da şu inançtan bağımsız olarak hem Batı hem de Asya'da ve büyük ölçüde tüm insanlar için deneyimsel olarak ikna edici olacağı baskın bir doğurganlıkla gerçekleştiği bir zaman olmalıdır. Ancak böylesi bir şey tüm insanlar için tarihsel kendini anlamanın ortak temeli haline gelebilir. Bu eksen gerçekten milat öncesine uzanan spritüel süreçte deneysel olarak bulunur. Aranılan eksen MÖ 800 ila 200 arasında 500'lerde yoğunlaşarak Konfüçyüs (MÖ 551-479), Buda (MÖ 563-483) ve Herakleitos'un (MÖ 500) çağdaşlıklarında ortaya çıkar. Bu Çağ, bugüne kadar düşündüğümüz temel kategorileri ortaya çıkardığı gibi, insanların bugüne kadar yaşadıkları dünya dinlerinin temellerini de atarak, her anlamda evrensel olana adım atılmasına neden olmuştur."¹⁶ Görüldüğü gibi Jaspers, Hegel'in sadece bir başlangıç evresi olarak düşündüğü Doğu evrenselciliğini günümüze kadar düşündüğümüz temel kategorileri belirleyen ve de günümüzde varlıklarını devam ettiren semavi dinlerin korunmuş yapılarına kaynaklık eden Doğu ve Batı'yı birlikte içeren bütünleşik bir süreç olarak değerlendirmektedir. Ona göre tüm tarih boyunca insanlığın Doğu'da ve Batı'da hep birlikte ortak olduğu evrensel bir deneyimsellik olgusu, MÖ 800 ile 200 arasında kendinden sonrasını da günümüze kadar belirleyen bir eksen olarak ortaya çıkmıştır. Bu tarihsel süreçte insanın varlığı, tarihin meditasyon nesnesi haline gelmiş, insanlar kendi var oluşlarında sıra dışı şeyleri duyumsamaya ve anlamaya başlamışlardır. Onlar duyumsadıkları bu tarihsel anı, sonsuz bir geçmişin ürünü olarak gördüler. İnsan ruhunun bu büyük uyanışının başlangıcında insanlık geçmişin hafızası ile korunurken, bilinç artık geçmekte olana bağlandı. Doğu'da ve Batı'da aynı tarihsel eksenle açığa çıkan bu ortak deneyimselliğin ve evrenselciliğin güçlü vurgusu, Konfüçyüs ve Platon'un (MÖ 427-347) hayat hikâyelerinin benzerliğinde de gözlemlenebilir. Her iki filozof da farklı şehirlere yolculuk yaparak değişik kültürleri ve insanları tanıma imkânını buldukları gibi, dönemlerinin politik kaosu içerisinde sürgün ya da kölelik gibi acı tecrübeleri yaşamışlar ve nihayet dikkatlerini bir bakıma ümit kestikleri zamanlarının realitesinden ideal olana ve gelecekte şekillenecek olan yeni insan anlayışına yöneltmişlerdir.¹⁷ Dolayısıyla bu dönem evrenselci bir hümanizm uyanışını içerisinde barındırdığı gibi bu aydınlanmanın taşıyıcı mümessilleri olan düşünürlerin metodik arayışlarında ve hayat hikâyelerinde de benzerliklerin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Jaspers felsefenin köken olarak Doğu'da çıkıp oradan Batı'ya çeşitli vesilelerle geçtiği düşüncesini ret ederek, Eksen Çağı'nın küresel etkisi içerisinde Doğu ve Batı'da aynı zaman diliminde olmakla beraber birbirinden bağımsız başlangıçların ortak ve benzeşen özelliklerle ortaya çıktığını belirtir.¹⁸

¹⁵ Robert N. Bellah, *Religion in Human Evolution: From the Paleolithic to the Axial Age* (London: The Belknap Press, 2011), 273.

¹⁶ Karl Jaspers, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, Volume 2 (München: R. Piper & co Verlag, 1963), 19.

¹⁷ Jaspers, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, 24.

¹⁸ Jaspers, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, 37.

O halde mutlak tinin kendisini evrensel anlamda gerçekleştirdiği tarihsel dönem, Hegel'in Alman İdealizmi üzerinden örneklediği biçimde Batı'ya özgün bir yerellikte aranamaz. Zira tinin mutlaklığı dünyanın geneli ile ilgili olduğu gibi Eksen Çağı'nın kapsayıcılığı da belli bir yerelliğin sınırlarını aşması gereken bir niteliği gerektirmektedir. Öte yandan Davis'e göre de Jaspers'in Eksen Çağı olarak değerlendirdiği MÖ 800 ile 200 arasında 500'lerde Hint ve Çin bölgelerinde Budizm, Taoizm, Konfüçyanizm ve Upanişadlar ile ortaya çıkan evrenselci hakikat arayışına eşlik eden Herakleitos-Platon çizgisindeki antik Grek aydınlanmasına, İbrani gelenekselliğini ve Tevrat'ı da ekleyebiliriz. Zira Orta Doğu'da doğmuş ve günümüz Batı dünyasına hâkim olan Yahudi-Hıristiyan kültürüne kökenlik yaptığı kadar İslam Medeniyetinin de öncülü konumunda olan İbrani gelenekselliğinin temel kodu Tevrat, MÖ 850'lere dayanmakla birlikte ilk olarak Ezra (MÖ 480-440) tarafından MÖ 444'de yayınlanmıştır.¹⁹ Böylece bu Çağ, Doğu'da ve Batı'da felsefelerin evrenselci bir mutlaklığa ulaşmasına tanıklık ettiği gibi aynı zamanda ilahi kitaplar ve nübüvvet kavramının aşkınlığı olgusu ile de iç içe konumu ile eksenel bir mahiyete sahip olmaktadır.

Felsefe ve dinin birlikte zirveye ulaştığı MÖ 500 ekseninde belirginleşen bu evrenselci aydınlanmanın niteliksel ayrımını veren temel problemini ise İbn-i Arabî'nin (1165-1240) Fusus adlı eserinde ortaya koyduğu Nübüvvet görüşü çerçevesinde değerlendirdiğimizde oldukça açıklayıcı bir sonuç açığa çıkmaktadır. Ona göre insanın varlık sahasında kendi ayrılığını bir bağımsızlık olarak fark etmesine dayalı doğadan ayrışması, kendisinde açığa çıkan sıfat ve fiilleri yine kendisine bağlamasına neden olmuş ve varlık alanında mutlak olanla ortaklığa sahip bağımsız bir benlik iddiasına sebebiyet vermiştir. Ancak insanın gerek irade gerekse de bilgi olarak noksan yapısı, varlık duygusuna dayalı bu benlik ayrışmasının gerçekliğini ona sorgulatmış ve nübüvvet geleneği bu soruna yönelik arayışa varlık alanının mutlak ve ilahi olana ait olması ile cevap vermiştir.²⁰

Bahse konu ettiğimiz Eksen Çağı'nda felsefe açısından genel tavrın ise söz konusu bağımsız benlik idrakine dayalı ayrışma sorununu insanın var olma açısını koruyarak tüm evrensel oluşa aidiyetini gerçekleştirmek ile aşmaya çalışmak şeklinde ortaya çıktığını söyleyebiliriz. Açıkçası bağımsız benlik ve evrensel olanın ilişkisinde bir ara yol bulmak çabası, Doğu Felsefelerinde belirgin olan ikiciliğe de kaynaklık etmiş gözükmektedir. Özellikle Taoist/Konfüçyanist felsefelerde gördüğümüz xing-xang ve chien-k'un dikotomileri evrensel aidiyet ve edilgen benlik vurgusuna uygun bir zemin sağlamıştır.²¹ Bir Eksen Çağı klasiği olarak Taoizm, felsefe yapmanın farklı tarzlarını temel umdeler halinde içeren kompleks özüyle, bilinen tarih içerisindeki en özlü kapsamı sergileyen gündelik olduğu kadar felsefi ve entelektüel bir düşünce biçimi olarak karşımıza çıkmaktadır. Onda karşıtların birliğine dayalı ikicilik (xing/xang) olduğu kadar, karşıtların birliğini değişimin sürekliliği içerisinde algılayan (Yi Ching) bir olguculuk da vardır. Yine onda karşıtların değişken birliğini içeren bir tekçilik (Tao) olduğu gibi, bu tekçiliği transandantal bir boyuta taşıyan (tai chi) aşkınlık da vardır. Onun ikicilikle başlayan akışı nihayet her şeyi Tao'nun istihale geçirmiş biçimi olarak telakki eden esrarlı (hsüen) panteist mistisizme ulaşır.²² Böylece zıtların değişken birliğinin sürekliliğine dayalı çevrimsel döngü, Eksen Çağı'nın ulaştığı seviyeyi de özetleyen bir biçimde mükemmel formunu bulur.

¹⁹ Craig Davis, *Dating the Old Testament* (New York: RJ Communications, 2007), 32.

²⁰ Muhyiddin İbn-i Arabî, *Fusus'ul Hikem Tercüme ve Şerhi I*, çev. Selçuk Eraydın, Mustafa Tahralı, der. Ahmet Avni Konuk (İstanbul: M.Ü İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2017), 68.

²¹ Daisetz Daitaro Suzuki, *Çin Felsefesi Tarihi*, çev. Ahmet Aydoğan (İstanbul: Say Yayınları, 2012), 45.

²² Suzuki, *Çin Felsefesi Tarihi*, 45-73.

1.1. Eksen Çağ ve Proto-Türk Topluluklara Olan Etkisi

Proto-Türk'ler ile ilgili linguistik verilere dayalı kaynakların verdikleri bilgilere göre ön-Türk toplulukları, tarih öncesi çağlardan beri İç Asya'da siyasi organizasyon ve birlikler şeklinde var ola gelmişlerdir.²³ Proto-Türk topluluklarının varlıklarına ilişkin linguistik hipotezler MÖ 3000-500 yıllarına değin uzanabilse de doğrudan bunu belgeleyen tarihsel kanıtlar söz konusu değildir. MÖ 3. yüzyılda ise Çinli olmayan toplulukları kapsayan bir ifade olarak bu ön-Türk toplulukları ve siyasi organizasyonlarını da içeren Hsiung-nu (Hunlar) adlandırılması kullanılmıştır. Esasen Hunlar MÖ bininci yıllardan başlayarak İç Asya'daki bozkır yaşamına adapte olmayı ve bunu sürdürürken Avrasya coğrafyasına da hâkimiyetlerini yaymayı başaramış kendilerinden önceki İskit/Saka topluluklarının bu bakımdan mirasçıları idiler.²⁴ Özellikle MÖ 6. yüzyıldan itibaren Çin kaynaklarında kuzey Sibiryaya ve Moğolistan kökenli belli bir kabile için siyasal bir adlandırma olarak kullanılan Tujue/Tu-kiu ya da Türkük (güçlüler) adlandırması ise Müslüman Araplar tarafından genelleştirilerek aynı dil ailesine mensup tüm boyların isimlendirmesinde kullanılacaktır.²⁵ Görüldüğü gibi Türk adlandırması da Eksen Çağı olarak belirlenen MÖ 500'lere ait bir olgu olarak ortaya çıkmaktadır. Buna göre İç Asya'daki tarih öncesi devirlerden başlayan bu süreç, milattan önceki ilk bininci yılda İskitler ile bağıntılı dönemleri de kapsayarak MÖ 3. yüzyılda Hunlara ve ardından MS 6. yüzyılda Göktürklerle ve Müslüman Türk devletlerine kadar uzanan bir bağlamda tanımlanmaktadır. Dolayısıyla özellikle Hunlar ve onların mirasçıları olan Göktürkler, Eksen Çağı'nın felsefi, kültürel ve dini niteliklerini taşıyan özelliklere sahiptirler. O halde Proto-Türklerin uzun tarihsel geçmişleri bir yana bırakılacak olursa Türklerin bir başka ulus olan Çinliler tarafından adlandırılmaları ve bir ulus olarak tanınmaları Eksen Çağı'na ait bir gelişim olarak ortaya çıkmaktadır.

Türkler bu uzunca sayılan tarihsel süreçte Avrasya'nın kuzey bölgelerinin en uç doğu kesimlerinde, sularla ve aşılmaz dağlarla çevrili sonsuz ormanların yer aldığı taygalardan Çin sınırlarına değin geniş İç Asya coğrafyasında aynı dil kökenine mensup farklı kabileler ortaya çıkmışlardır.²⁶ İç Asya merkezli bu geniş coğrafyada Türkler açısından Eksen Çağı'nın özellikleri Şamanizm'den Taoizm, Konfüçyanizm ve Budizm'e uzanan bir felsefi ve dini süreç de tanımlayıcı nitelikler olarak söz konusudur. Bu dini-felsefi düşünceler içerisinde ise özellikle Taoizm, sahip olduğu evrensel dikotomik felsefe ile Türklerin gök-yer dualitesine dayalı kozmogonik anlayışını yansıtmaya açısından önem kazanmaktadır.

Esin'e göre Proto-Türk sayılan ve Çin'e hâkim olan Chou hanedanı (MÖ 1059-249) topyekûn evreni, her şeyi kapsayan bir düzen içerisinde açıklama çabasını köken itibarıyla ait oldukları İç Asya'dan getirmişlerdir.²⁷ Choular gök ve yer dikotomisine dayalı dini ve felsefi bir sistemi Çin'de kurarak göklerin temsilcisi hükümdar anlayışı üzerinden kozmolojik bir yönetim sistemi kurmuşlardır.²⁸ Çin tarihinin şekillenmeye başladığı dönemde ortaya çıkan Chou hanedanı, Çinli olmayan kabilelerin yoğun olduğu Shensi merkezli olarak devletini kurmuştur. Hanedanın kabile yoğunluğunu Türkler ve Tibetliler meydana getirmekteydi. Chou hanedanının kültürü, sarı ırmak boyunca yerleşik olan ve çanak-çömlek işçiliği ve darı benzeri tahıl yetiştiriciliği ile ünle-

²³ Haluk Tarcan, *Ön-Türk Tarihi* (İstanbul: Kaynak Yayınları, 1998), 55.

²⁴ Carter V. Findley, *The Turks in World History* (New York: Oxford University Press, 2005), 22-23.

²⁵ Jean P. Roux, *Türklerin Tarihi*, çev. A. Kazancıgil, L. A. Özcan (İstanbul: Kabcacı Yayınları, 2016), 92.

²⁶ Roux, *Türklerin Tarihi*, 50.

²⁷ Emel Esin, *Türk Kozmolojisine Giriş* (İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 2001), 9.

²⁸ Emel Esin, *İslamiyet'ten Önceki Türk Kültür Tarihi ve İslam'a Giriş: Türk Kültürü El Kitabı, II. Cilt 1/b'den Ayrı Basım* (İstanbul: Edebiyat Fakültesi Matbaası, 1978), 39.

nen yang-shao (MÖ 5000-3000) kültürü ile de yakın ilişki içerisindeydi. MS 7. yüzyılda Taoizm'in kurucusu Lao Tzu'nun ve Konfüçyüs'ün önderlik yaptığı bu Chou dönemi aydınlanması, milattan önce üçüncü yüzyıldaki Shih Huang Ti'nin (MÖ 259-210) önderliğinde kurulan Chi hanedanına dayalı federal birliğe kadar etkili olmuştur.²⁹

Lao Tzu'nun tarihsel kişiliği hakkında Sima Qian (MÖ 145-186) tarafından kaleme alınan Shiji (Tarihçi Kayıtları) adlı eserdeki biyografisi onun Chou'lu olduğu, Chou hanedanı döneminde mahkeme kâtipliği görevinin yanı sıra Konfüçyüs'ün ona cenaze törenleri hakkında danıştığı, dolayısıyla MÖ 6. yüzyılda Konfüçyüs'ün çağdaşı olduğu bilgileri verilmektedir. Buna göre Lao Tzu adı eski üstat anlamına gelmektedir. Konfüçyüs büyük hayranlık duyduğu eski üstada bu anlamda ejderha benzetmesi de yapmaktadır.³⁰ Ancak Fung Yulan'a göre ise Sima Qian, Lao Tzu'yu Taoist okulun gerçek kurucusu olan Li Er ile karıştırmaktadır. Son yapılan arkeolojik çalışmalar doğrultusunda bulunan kanıtlar ise Lao Tzu'nun MÖ 3. yüzyılın ortalarında yaşadığı iddiasını da güçlendirmektedir.³¹ Ancak ister büyük üstat anlamında anonimleşen Lao Tzu ile isterse de Li Er ile başlatılsın Taoizm, tarihsel olarak MÖ 500'lerde belirginleşen Eksen Çağının karakteristik özelliklerini gösteren evrenselci bir felsefedir. Buna göre Lao Tzu'nun efsanevi kişiliğinin Tao te Ching adlı eserin kendisine atfıyla birlikte, Taoist düşüncenin tarihsel geçmişi ile özdeşleştirildiği anlaşılmaktadır. Taoizm bir toplum felsefesinden çok elit kesimin felsefi akidesi olmuş, MÖ 3. yüzyıldan itibaren eski Türklerin dini olan Şamanizm'den birçok unsurları bünyesine almış ve Konfüçyanizm de bundan etkilenmiştir.³²

Chou hâkimiyetindeki Çin'de olduğu kadar, Çin dışındaki Türkleri de içine alan komşu toplulukları ifade eden Hun'larda Eksen Çağının iki felsefe yapma biçimi olarak Taoizm ve Konfüçyanizm, etkili olmuştur. Buna göre merkezî devlet dinini uygulayan evrenselci Konfüçyanizm ile evrenselci düşünceleri devlet idaresine yaymayan bireyci Taoizm, Chou hâkimiyetindeki Çin'de, Çin dışında Hunlarda ve onların devamı olan Göktürklerde iki ana eğilim olarak gelişimini sürdürmüştür.³³ Esin'e göre eski Çin-Türk kozmogonisini şekillendiren gök-yer dikotomisi ve bunların arasındaki kağan olarak insanın konumu ile Taoizm'in xing-xang ve chi üçlemesi büyük benzerlik içindedir.³⁴ Taoizm'in xing-xang dışıl, eril ya da karang-yaruk dikotomik ilkeleri ya da madde ve form dikotomisi ile bu iki kutbun arasındaki gerilimden doğan nefes ve ruh anlamındaki chi monadı, Türk kozmogonisinde gök-yer ve ikisi arasında kut almış kağan ile temsil edilen insan üzerinden toplumsal bir biçimde ortaya konmaktadır.³⁵ Böylece Taoizm'de evrensel nefes ya da kişisel yaşam enerjisi olarak etimolojik anlamı belirlenen qi/chi, xing-xang dikotomisinde balansı sağlayan ana aktör olarak ortaya çıkarken,³⁶ Türk kozmogonisinde kağan ise göksel düzen ile yerdeki kaos arasında düzeni sağlayan kut sahibi olarak kodlanmaktadır. Böylece evrensel dikotomik düzenle toplumsal düzen birleştirilmektedir.³⁷

²⁹ Suzuki, Çin Felsefesi Tarihi, 28-29.

³⁰ Alan Chan, "The Dao de Jing and its Tradition", In *Daoism Handbook*, ed. Livia Kohn (Leiden: Brill, 2000), 2.

³¹ Chan, "The Dao de Jing and its Tradition", 6.

³² Mehmet Dikici, *Türklerde İnançlar ve Din* (İstanbul: Akçağ Yayınları, 2005), 102.

³³ Esin, *Türk Kozmolojisine Giriş*, 20-21.

³⁴ Esin, *Türk Kozmolojisine Giriş*, 23.

³⁵ Esin, *Türk Kozmolojisine Giriş*, 24.

³⁶ John Bowker, *The Oxford Dictionary of World Religions* (Oxford: Oxford University Press, 1997), 42.

³⁷ Ayhan Bıçak, *Türk Düşüncesi I: Kökenler* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2009), 77.

Tarihsel olarak Eksen Çağa ait eski Türk kozmolojisine göre, evren birbirine zıt fakat aynı zamanda birbirlerini tamamlayan iki evrensel nefesten oluşmaktaydı. Gök ve yer-su (yir-sub/v) olarak adlandırılan ve gündelik hayata uyarlanan bu dikotomik sistem, Esin'e göre Türkler'in öz kozmolojisidir.³⁸ Söz konusu dikotomik kozmoloji Şamanist öğelerde vurgulandığı gibi aynı zamanda Taoist felsefenin de temelini oluşturmaktadır. Türklerin Gök Tanrı üzerinden temellendirdikleri tek bir ilah düşüncesi de Tao dininin tüm evrenin ruhuna verdiği panteist anlamla neredeyse özdeş bir konumda değerlendirilmektedir.³⁹ Yine Orhun Abidelerinden (MS 732-735) sonra 9. yüzyılda Uygurlar tarafından yazılmış olan Irk Bitig'de tanrılık ve yol özdeşleşmesi Taoist felsefedeki tanrı ve yol özdeşliğine yakın benzerlik içindedir. "Ben ala atlı yol tanrısıyım. Erken ve gece geç vakitte sürerim. Karşıda iki güler yüz insanogluna rast gelir. İnsanlar ondan korkmuş, korkmayın size hoş baht (kut) vereceğim demiş."⁴⁰

Taoist felsefenin ana ekseninin oluşturan xing ve xang dikotomisi ilk olarak Te Ching (Yol/Erdem) adlı eserde ortaya konulur. Buna göre "Yol bire neden olmuş, bir ise ikiye ve iki de nihayet üçe, üç ise her şeye neden olmuştur. Her şey arkasında gölgeyi (xing) ve kollarında da güneşi (xang) taşımaktadır. Nefesin güneş ve gölgeden karışımı ile de dünyaya denge verilmektedir."⁴¹ Buna göre dünya ve ben aynı ortak kökene sahibizdir ve ben diğer tüm varlıklarla birlikte Bir'i oluştururuz. Bir oluş ya da bizim birliğimiz eğer açıklanırsa iki olur ve iki açıklanmayan Bir'le birlikte üç olur. Böylece şeylerin dünyası ile ondan bahsedilebilir şey ve kendisinden bahsedilemeyen şey olarak bir üçlü açığa çıkar. Aynı kökten türetilen (xing/xang) gölge ve güneşin nefesleri ile (chi) de soğuk ve sıcak meydana gelmektedir.⁴²

Göktürklerin kağan soyu olarak kabul ettikleri Ashina boyu da MS IV. ve V. yüzyıllarda ortaya çıktığında Yaşılögüz (Hoang-ho) Irmağı'nın batısındaki P'ing-liang'da, üzerinde bir Taoist türbesi olan dağın civarında yaşamaktaydı.⁴³ Liu Mau-Tsai'nin verdiği bilgilere göre İkinci Göktürk Devletinin hükümdarı Bilge Kağan da (683-734) bu köken doğrultusunda Taoist tapınaklar yaptırmak istemiş ve veziri Tonyukuk bu tür inanışların Türklerin savaşçı yönlerine zarar vereceğini belirterek onu bundan vaz geçirmişti.⁴⁴ Ancak bu inanç daha sonra yerleşik Uygurlarda tekrar etkin olacaktır. Türk ve Çin topluluklarında Eksen Çağı'nın bir mirası olarak görülen Taoist düşüncenin entelektüel yönünü oluşturan dikotomik ve panteist felsefelerinin yanı sıra, efsane temelli bir kültür anlayışını da beraberinde taşıdığı anlaşılmaktadır. Esin'in verdiği bilgilere göre bu türden Taoist efsaneler, üzerinde kutlu bilgelerin ve acayip hayvanların yaşadığı, ölümsüzlük iksiri niteliğindeki bitkilerin yetiştiği göklere uzanan kozmik bir dağ metaforu çerçevesinde belirginleşmektedir.⁴⁵

Öte yandan Konfüçyüs'ün felsefi düşüncelerini şekillendiren aile, devlet ve imparatorlardan oluşan üç temel yaklaşım söz konusudur. Eberhard'a göre bunlar da Taoist dikotomi de olduğu gibi Chou fatihlerinin kökenini kuzey insanlarından aldığı kavramlarıdır. Bu konzepte göre toplumun temeli olan aile, en yaşlı erkeğin

³⁸ Esin, *Türk Kozmolojisine Giriş*, 19.

³⁹ Esin, *Türk Kozmolojisine Giriş*, 61- 62.

⁴⁰ Irk Bitig, *Qədim Uyğur Dilində Yazılmış Fal Kitabı*, G. Uluç, A. Hüseyinli, D. Mehdiyeva, Ö. Kır, İ. İbrahimova, C. Sərxanbəyova (Bakı: Türkcəsi Varkən Topluluğu Yayınları, 2013), II. Irk.

⁴¹ Lao Tzu, *The Way of Life*, trans. Raymond B. Blakney (New York: Mentor Book, 1983), 95.

⁴² Tzu, *The Way of Life*, 95.

⁴³ Esin, *Türk Kozmolojisine Giriş*, 21.

⁴⁴ Liu Mau-Tsai, *Çin Kaynaklarına Göre Doğu Türkleri*, çev. Ersel Kayaoğlu, Deniz Baloğlu (İstanbul: Selenge, 2006), 241.

⁴⁵ Esin, *İslamiyet'ten Önceki Türk Kültür Tarihi ve İslam'a Giriş*, 21-22.

liderliğinde ataerkil olarak yapılandığı gibi, devlet de feodal lordlar üzerinden ailenin temel yapısının yayılımı ile kurulmaktadır. Baba ve oğlu arasında kurulan hanedan devletinde imparator da bu bağlam içerisinde nihayet göğün oğlu kabul edilmektedir. Böylece Konfüçyanizm, eski gök kültürü, aile sistemi ve birlik kaynaklı devlet anlayışı ile köken itibarıyla kuzeyli kültürünün bir yansıması ya da uzantısı olarak ortaya çıkmaktadır.⁴⁶ Eksen Çağı'na ait Taoist ve Konfüçyanist felsefelerin benzer dikotomik kökenlere sahip olmakla beraber, daha çok göçebe ve yerel toplulukların tercihlerine dayalı olarak ayrıştıkları söylenebilir. Nitekim Taoist felsefe, doğaya uyuma yaptığı güçlü vurgu ile bireyselliği görece daha güçlü olan göçebe kültürü ile toplumsallığa vurgu yapan Konfüçyanist felsefeye nispeten daha uyumlu olduğu izlenimini vermektedir. Konfüçyanist dikotominin yerleşik topluluklar arasında pratiğe dayalı bir ahlak felsefesi olarak belirginleştiği söylenebilir. Esin'in ifadeleri ile söyleyecek olursak eski Türkler ve Çinliler arasında Taoizm üzerinden gözlemlenen ve kültürel etkileşime de imkân sağlayan evrenselcilik ya da evrenselci kozmolojiler,⁴⁷ kanaatimizce aslında Eksen Çağı çerçevesinde şekillenen entelektüel dönüşümün ürünleridir. Doğu kültürleri bir yandan Eksen Çağı'nın oluşmasına katkı sağlarken, öte yandan bütün parça ilişkisi bağlamında kendilerinden evrenselleştikçe bağımsızlaşan ve aşkınlaşan Eksen Çağı'nın bakış açısı içinde şekillenmişlerdir. Dolayısıyla Eksen Çağı'nın evrenselci aydınlanması, kültürel ve toplumsal olgularda genel olarak benzer olmakla birlikte, yerel dinamiklere bağlı olarak farklı karakterlerle tezahür etmiştir.

1.2. Eksen Çağı Taoizm'i ve Antik Grek Kültürü

Eski Türk ve Çin düşüncelerinde Eksen Çağı'nın bir ürünü olarak Taoizm, Konfüçyanizm bağlamında görülen kozmogoni ve felsefe benzerliği, ortak coğrafyalara dayalı kültürel etkileşim çerçevesinde anlaşılır olmakla birlikte, Taoizm ile antik Grek felsefesi arasında özellikle de Platon'un diyaloglarında zirveleşen yapısal benzerlikler, tanımlanması gereken ayrı bir mahiyet arz ederek dikkatleri çekmektedirler. Bu ilişkiyi tarihsel olarak kanıtlayabilecek bulgular bulunmamakla birlikte, her iki felsefe arasındaki yakın ilişkileri gösteren hermenötik bulgular, sıradan karşılaştırmalı bakışı aşan bir tutarlılık göstermektedir. Eksen Çağı'nın küresel dönüşümünü gösteren evrenselci kozmolojilerin benzerlerini yakın tarihler ve benzer içerikler itibarıyla antik Grek kültür ve felsefesinde de bulmaktayız.

Öncelikle burada vurgulamak istediğimiz husus Doğu'dan etkilenmiş bir Batı ya da Batı'da kemalini bulmuş bir Doğu anlayışının yetersizliğidir. Bu noktada Eksen Çağı yaklaşımı, aynı tarihsel periyotta benzer niteliklerin yoğunluğuna dayalı evrensel bir aydınlanmanın gerçekleşmesine odaklanarak, spekülasyondan uzak kalmaktadır. Eksen Çağı aynı zaman diliminde doğuda ve batıdaki yerleşik ve göçebe kültürlerinde benzer özelliklere sahip felsefe ve inançlar şeklinde varlığını göstermiştir. Bu doğrultuda Eksen Çağı'na ait evrenselci aydınlanma bir yandan Çin'den yükselirken ya da İslam öncesi Türk düşüncesini şekillendirirken diğer taraftan antik Grek dünyasında da açığa çıkmıştır.

Morgan'a göre mitostan logosa ulaşan bilimsel ve rasyonel bir çizgiyi takip eden Grek Felsefesi, Thales'ten itibaren mitolojik anlatıların doğayı doğüstü güçler ve antropomorfik nedenlerle açıklama çabasına bir itiraz olarak gelişmiş ve Presokratik dönem boyunca Polis devletinin toplumsallığının rasyonalite etkisi

⁴⁶ Wolfram Eberhard, *A History of China* (New York: Cosimo, 2005), 42.

⁴⁷ Esin, *Türk Kozmolojisine Giriş*, 19-20.

olarak yorumlanabilecek bir evrimle, felsefî düşüncenin temel karakteristiğini oluşturmuştur.⁴⁸ Ancak Platon'un mitoslar üzerinden evrenselci bir felsefeyi ortaya koymaktaki ısrarı, Grek Felsefesinin salt mitolojiye bir itiraz olarak geliştiği düşüncesini doğrulamamaktadır. Benzer şekilde şehir devleti toplumsallığının rasyonalite etkisi uyandırması yaklaşımı da aynı şehir devleti toplumsallığının mitolojinin de kaynağını oluşturması ile çelişmektedir. Bu nedenle Grek Felsefesinin ortaya çıkışı Eksen Çağı'nın Doğu'da ve Batı'da eş zamanlı olarak meydana getirdiği değişimle ilişkili olarak değerlendirilmesi gerekmektedir. Burada sadece aynı Eksen Çağı'nın farklı kültürlerdeki tarzı telakkisine ait farklılıklar söz konusudur.

Eksen Çağı'ndaki antik Grek Felsefesine baktığımızda Capra'nın ifadesi ile neredeyse bir Grek Taoist olan Herakleitos'un da⁴⁹ logos ve ateşin birlikteliğine dayalı değişimin değişmezliğini aynı ırmakta yıkananlar metaforu ile tespit üzerinden ikicilik yolu ile evrensel olana vardığını görmekteyiz.⁵⁰ Herakleitos "aynı nehir- lere adım atanlar üzerine nehirler değişmeksizin farklı ve yeniden farklı sular akıyor" diyerek, bağımsız ben- likler ayrımının aynı zamanda olgusal aidiyet aynılığı ile birleşmesini evrensel olan olarak görmüştür. Böylece Herakleitos, ait olduğu Eksen Çağı'nın ulaştığı evrensellik içinde farklı gözükten felsefelerin aynı entelektüel iklim içinde benzer özdeşliklerle akışını da tespit etmiş olmaktadır.

Platon'da ise bu ikicilik, mutlak iyi ve güzel olan Tanrı'nın değişmeyen bir ilk örneklige dayalı olarak tüm değişken varlığı yaratması biçimine ulaşacaktır.⁵¹ Platon, Tanrı'da sabit ve mükemmel olan görülemeyen ilk örnek ile bunun yansıması ya da kopyası olan bilinen ve görünen âlem arasındaki gerilimden doğan alana ruhu yerleştirerek⁵² evrensel olan ile insanı ruh aracılığı ile ikiliğin ortasında buluşturmuştur.

Doğu evrenselciliğinin Antik Grek kültürünü etkilemesi ile ilgili olarak Yeni Plâtoncu tarihçi İamblikhos'un (MS 245-325) verdiği bilgilere göre Pisagor (MÖ 470-595), Mısır ve Babil ülkelerinde geçen 22 ve 12 yıllık süreçten sonra önemli bir teosofi, astronomi, matematik, müzik ve büyü bilimlerine dair bilgi ve tecrü- belerle 56 yaşında Samos'a (Sisam) geri dönmüştür.⁵³ Weber İamblikos'un verdiği bilgilerden yola çıkarak, Pi- sagor'un dualizm, pesimizm, metapsikoz (ten değiştirme), bekarlık, disiplinli bir düzene dayalı olarak yaşama, kendi kendini denetleme ve derin düşünce (meditasyon), ibadetler, kanlı kurban ve et yeme yasağı, insanlara karşı iyilik duygusu, doğruluk, sadakat ve adalet gibi özellikleri ile bir tür Buda olduğunun düşünülebilece- ğini belirtmektedir. Üstelik Pythagoras adlandırması aynı zamanda eski Mısır ve Grek tanrılarında python kökünden esinlendirilmiş ve aydınlanmış kişi anlamı ile de bu benzerliği güçlendirmektedir. Ancak sonuçta Weber'e göre Budizm'in Batı'ya geçişinin tarihsel olarak MÖ 3. yüzyıldan geriye götürmek pek gerçekçi de ğildir. Ona göre bu benzerliklerin güçlü cazibesi onun hayatını yazanları böylesi bir yöne sevk etmiş gözükme- ktedir.⁵⁴ Kanaatimizce Weber'in tarihsel kanıtlar bakımından uygun görmediği bu ilişki, aslında Eksen Çağı

⁴⁸ Kathryn A. Morgan, *Myth and Philosophy From the Precocratics to Plato* (Cambridge: Cambridge University Press, 2000), 31-32.

⁴⁹ Fritjof Capra, *Fiziğin Tao'su*, çev. K.H. Ökten (İstanbul: Arıtan Yayınevi, 1991), 167.

⁵⁰ "Aynı nehir- lere adım atanlar üzerine farklı ve farklı sular akar, ancak (içine girilen nehirler) aynı nehirlerden (girilmeden ön- ceki) daha azı değildir (eksilmezler), bununla birlikte birçok kez ve birçok farklı insan farklı farklı suların aktığı nehir- lere adım atmaktadır." Herakleitos of Ephesus, *Fragments: A Text and Translation with a Commentary by T. M. Robinson* (Toronto: Univer- sity of Toronto Press, 1987), Fragment 12.

⁵¹ Platon, *Timaios*, çev. E. Güneş, L. Ay (İstanbul: Maarif Matbaası, 1943), 29a,b.

⁵² Platon, *Timaios*, 36.

⁵³ Iamblichus, *Iamblichus' Life of Pythagoras, or Pythagoric Life*, trans. Thomas Taylor (Vermont: Inner Traditions International Ltd, 1986), 9.

⁵⁴ Alfred Weber, *Felsefe Tarihi*, çev. H. Vehbi Eralp (İstanbul: Sosyal Yayınları, 1993), 25/3 nolu dipnot.

yaklaşımını doğrulamaktadır. Zira Eksen Çağı yaklaşımı zaten dünya genelinde aynı niteliklere sahip farklı felsefelerin birlikteliğine dayalı bir evrenselciliği ifade etmektedir. Dolayısıyla burada önemli olan filozofların birebir etkileşimini ortaya koyacak tarihsel kanıtlamalardan çok, farklı filozofların benzer özellik metot ve sorunlara dayalı felsefe yapmalarından açığa çıkan niteliksel ayırım imkânıdır. Bu nedenle MÖ 500’lerde belirginleşen benzerliklere dayalı bu niteliksel ayırımın gücü zayıflamamaktadır.

Diğer taraftan benzerlikleri güçlendiren bir diğer örnek ise MÖ 6. yüzyılda Eksen Çağı’nın Grek dünyasında temsilciliğini yapan Orfizim’den gelmektedir. Kutsal ruhun iyiliği ile hapsedildiği bedenın kötülüğü arasındaki ayrıma dayalı bu sır dini, açıkça Pers Zerdüştlüğü ile benzer⁵⁵ olduğu kadar ruh göçü ve başkalaşım ile yeniden doğuş zincirinden kurtularak tanrısal öze birleşmek düşüncesi ile Empedokles (MÖ 495-435), Pisagor, Platon ve Plotinos’u (MS 204-270) etkilemiştir.⁵⁶ Orfik ruh göçü ile Brahmanizm’in samsara anlayışı arasındaki benzerlik de dikkat çekicidir. Yine orfik dualizmden gelişen gnostik dualizm de Eksen Çağı’na ait etkileşimin sürekliliği örneği olarak karşımızdadır.⁵⁷

1.3. Sinoloji Çalışmaları ve Antik Grek Referansları

Modern Batı’lı bir bilim olarak Sinoloji çalışmalarının sürekli antik Grek dünyasına ait referanslara başvurması, eski Çin düşüncesi ile antik Grek düşüncesi arasında Eksen Çağı bağlamında oluşmuş benzerlikleri temellendirmek bakımından yapısal bir çerçeve sunmaktadır. Shankman ve Durrant’ın verdiği bilgilere göre ilk olarak Katolik misyonerlerin Çin’e yapmış oldukları seyahatlerden döndükten sonra Çin düşüncesi ile antik Grek düşüncesi arasında paralellik kurdukları görülmektedir. Bunlardan Fransız yazar ve başrahip Fenelon (1651-1715), Cizvitler ve Jansenistler arasındaki hararetili bir tartışmayı tanımlarken, Sokrates ve Konfüçyüs arasında bir diyalogu kurgulamış ve diyalogda Konfüçyüs’ü, Sokrates tarafından saygı değer bir bilge olarak kabul edilen biri olarak ödüllendirmiş ve Kilisenin Konfüçyanizm’e yönelik tavrını olumlamaya odaklanmıştır. Öte yandan misyonerlik güdülerinden kaynaklanan eserler bir yana bırakılacak olursa, özellikle Sinoloji alanındaki çalışmalarda antik Grek dünyası ile Çin düşüncesi arasında karşılaştırmalı bir bakışın ege-men olduğu görülmektedir. Buna göre Batı dünyasında Sinoloji çalışmalarına kaynaklık eden Jean-Pierre Abel Remusat’ın (1788-1832) çalışmalarında antik Çin ile antik Grek dünyası arasında karşılaştırılmalı bir bakışın tercih edilmiş olması, bunun ilk örneklerindendir. Onun bu tavrı Batı bilimlerinde bir klasik haline gelmiş, Latin ve Grek etimolojisini incelenen yeni alanlarda bir başlangıç noktası olarak referans alma metodolojisi ile ilişkilendirilebilir. Benzeri bir yaklaşım Georg von der Gabelentz’in (1840-1893) *Chinesische Grammatik* adlı eserinde de gözlemlenebilir. Bu benzeştirici yaklaşımda her iki kültürün de başlangıçları itibariyle literal anlamda epik bir tarzı tercih etmeleri de önemlidir. Yine bu geleneğin devamı olarak Joseph Needham’ın (1900-1995) *History of Scientific Thought* adlı eserinin özellikle ikinci bölümünü oluşturan *Science and Civilization in China* adlı kısmında sürekli antik Grek tradisyonuna yapmış olduğu atıflarla dikkat çekmektedir. Benzer

⁵⁵ Jeffrey Burton Russell, *The Devil: Perceptions of Evil from Antiquity to Primitive Christianity* (New York: Cornell University Press, 1977), 139.

⁵⁶ Norman C. McClelland, *Encyclopedia of Reincarnation and Karma* (London: McFarland & Company, Inc. Publishers, 2010), 190-191.

⁵⁷ Ioan P. Culianu, “The Angels of the Nations and the Origins of Gnostic Dualism”, In *Studies in Gnosticism and Hellenistic Religions: Presented to Gilles Quispel on the Occasion of his 65th Birthday*, ed. R. Van Den Broek, M. J. Vermaseren (Leiden: E. J. Brill, 1981), 79.

şekilde siyaset bilimci ve Sinolog Benjamin I. Schwartz (1916-1999) *The World of Thought in Ancient China* adlı eserinde Çin tradisyonuna odaklanırken sıklıkla antik Grek dünyasından yaptığı temellendirmeler ve verdiği referanslarla bu geleneği bozmamaktadır. Üstelik bu vurgu yalnızca Batılı bilim adamlarına ait olmayıp, aynı zamanda Çinli bilim adamlarınca da takip edilen bir metot konumundadır. Çinli Katolik bir aileden gelen Ma Jianzhong (1845-1900) Çin dilinde Batılı gramer kaidelerini oluşturmak istediği *Ma's Grammar* adlı eserinde Grek temelli gramatik kategorilerini Mandarin diline uygulamıştır. Yine Hu Shih'nin (1891-1962) *The Development of the Logical Method in Ancient China* adlı eseri, Batı düşüncesinin Çin düşüncesine aslında yabancı olmadığını göstermeyi hedefleyen antik Grek referanslarını kullanmaktadır.⁵⁸

Sinoloji ve karşılaştırmalı grammatik çalışmalarının bir ürünü gibi duran bu metodik yaklaşımın arka planında ise Doğu'ya ve Batı'ya ait iki ayrı kültürü bir elden incelemeye imkân veren Eksen Çağı'na ait evrenselci aydınlanmaya ait yapısal etkileşimin olduğunu ifade etmeliyiz. Nitekim Shankman, MÖ 6. yüzyılda Lao zi ye atfedilen *Tao te Ching* adlı eserden alıntılıdığı "Bu ikisini doğuran bir, ama başkadır adları. Sırdır bu ikisini doğuran, esrarın sırrı. İşte, budur hayrete açılan kapı"⁵⁹ ifadelerini "Bu ikisi bir araya geliyor fakat farklı isimlerde: Laozi, Zuhangzi, Platon" başlığı ile makalesinde kullanmaktadır.⁶⁰ Buna göre insanı hayrete düşüren şey, herhangi bir eylemde eylem sahibinin bir arzuya ve niyete sahip olmasıyla, aslında arzu ve niyetlerden soyut olan eylemin özünün bir araya gelebilmesinde açığa çıkar. "Arzulardan arınmışlar saklı olanı da görür. Arzuya boğulmuşlar yalnız açıkta olanı görür. Bu ikisini doğuran bir, ama başkadır adları. Sırdır bu ikisini doğuran, esrarın sırrı."⁶¹ Shankman'a göre gök ve yerlerdeki Tao'nun hâkimiyeti, bu iki zıtlığın, yönelimsel olmakla (wu yu) olmamanın (yuo yu) bir araya gelmesinde belirir. Buna göre herhangi bir düşünsel ya da fiili bir eyleme yönelimselliğini veren niyet, görünüşün bilgisini sağlarken, niyetten soyutlanmış yalın haldeki yönelimsel olmayan eylem de bir şeyin kendisinde olduğu biçimi açığa çıkarır. Örneğin herhangi hukuki bir olaya yönelik yasal adalet uygulaması, bireyin ya da toplumun hukukunu korumak ve gerçekleştirmek gibi niyet ve amaçlardan müteşekkil farklı toplumlara göre değişen parçalı yönelimlere sahip iken, aynı zamanda her türlü yönelimden uzak evrensel bir adalet özünü de barındırır. Benzer şekilde kişisel beğenilerin farklı şekillerde konusu olmuş estetik bir olgu, aynı zamanda herhangi parçacı bir eylem ve niyetle ilişkiye girmemiş tümel bir güzellik idesinin mevcudiyetini de bildirir. Ya da daha genel bir ifade ile evrendeki her tikel, kendi türüne ait yönelimleri gösterirken, tüm evrensel mevcudiyet ise her türlü yönelimsizlikten uzak bir akışa sahiptir. Bu sır olanın bilinmesi ancak görünenden soyutlanmak yoluyla olduğu için görünen muhtaçtır ve görünen de kendi varlığı için herhangi bir yönelim ile bir araya gelmemiş aslına muhtaçtır. Dolayısıyla bu iki farklı isimdeki eylem, ancak Tao'da ya da bunun bilgisine ermiş üstatta açığa çıkar.⁶²

MÖ 4. yüzyılda yaşamış olan Chuang Tzu ise bu durumu kendi adıyla bilinen eserinde Huizi ile olan bir diyalogda şu şekilde vermektedir: Hao nehrinin balıkları atlayıp zıplamaktadırlar. Chuang Tzu "atlayan ve sıçrayan balıkların ne kadar özgür olduğuna bak. Bu sıçrayışları onların mutluluğudur" algısıyla ifade eder.

⁵⁸ Steven Shankman and Stephen W. Durrant, "Introduction", In *Early China/Ancient Greece: Thinking through Comparisons*, ed. Steven Shankman and Stephen W. Durrant (Albany: New York State University Press, 2002), 3-4.

⁵⁹ Lao Zi, *Yol ve Erdem Öğretileri*, çev. Birdal Akar (İstanbul: Ötüken Yayınları, 2017), 13.

⁶⁰ Steven Shankman, "These Three Come Fort Together But are Differently Named: Laozi, Zhuangzi, Plato", In *Early China/Ancient Greece: Thinking through Comparisons*, ed. Steven Shankman, Stephen W. Durrant (Albany: New York State University Press, 2002), 75.

⁶¹ Lao Zi, *Yol ve Erdem Öğretileri*, 13.

⁶² Shankman, "These Three Come Fort Together But are Differently Named", 77-78.

Huizi ise cevaben, “balık olmadığın halde balıkları mutlu eden şeyin bu sıçramalar olduğunu nereden biliyorsun?” der. Chuang Tzu da “sen olmadığımıza göre balıkları mutlu eden şeyin ne olduğunu bilmediğimi sen nasıl bilebilirsin” der. Huizi de eğer sen değilsem senin ne bildiğini bilemem o halde sen de bir balık değilsen onların ne hissettiklerini bilemezsin.”⁶³ der. Chuang Tzu ardından başlangıçtaki soruya geri döner ve balıkları mutlu eden şeyin ne olduğunu aslında Huizi’nin kanıtladığını ifade eder. Buna göre Chuang Tzu, nehir boyunca serbestçe yürümekten duyduğu sevinç aracılığıyla balıkların da su içindeki serbestçe yüzüşlerinden doğan sevinçlerini bilmektedir.⁶⁴ Böylece hem balıklar hem de Chuang Tzu evrensel akışa katılmanın ortak duygusunu yaşamaktadırlar. Buna göre Huizi bilginin ancak yönelimsellikten doğduğunu kabul ederken, Chuang Tzu ise bilginin ancak Tao’nun evrensel birliğine olan katılımının en yakın ve kesin olmayan farkındalığında açığa çıktığını kabul etmektedir.⁶⁵

2. Eksen Çağı Filozofu Olarak Platon

Shankman, Lao Tzu ve Chuang Tzu’da açığa çıkan bu niyet sahibi eylem ile niyetsiz eyleme ya da yönelimsellik ile yönelimsizlik zıtlığının bir araya gelmelerini Platon’un Şölen diyalogundaki aşk tanımlamasında da açık bir biçimde görebileceğimizi belirtir. Buna göre Sokrates, aşk hakkındaki beş kişinin diyalogu içine birden Diotima’yı yerleştirerek mitolojik bir anlatım içerisinde bu Çin’li konzepte geçiverir. Diyalogda yer alan kişiler, aşk (eros) hakkında ait oldukları kültüre, kendi tecrübelerine ve kişisel yönelimselliklerine uygun farklı tanımlamalar verirken, onun güçlü mü yoksa zayıf mı olduğuna ya da güzel mi yoksa çirkin mi olduğuna veya zengin mi veya yoksun mu olduğuna ya da onun ölümlü mü yoksa tanrı mı olduğuna bir türlü karar veremezler. İşte tam bu noktada tapınağın bilge rahibesi Diotima devreye girerek, Aşk’ın aynı zamanda ölümlü ve ölümsüz olduğu hem tanrı hem de tanrı olmadığını, mutlak kötü ile mutlak iyi arasında bir daimon olduğu belirtir.⁶⁶ Ardından Diotima, Sokrates’in Aşk’ın (eros) anne ve babasının kim olduğu sorularına verdiği mitolojik cevapta, onun hikmet tanrıçası Metis’in oğlu bolluk ve bereket tanrısı Poros ile fakirlik tanrısı Penia’nın oğlu olduğu için fakir, kaba ve çirkin olduğunu ifade eder. Eros Yalınayak dolaşır ve izbelerde yatar. Annesine benzediği için hep bir şeylere muhtaç olduğu gibi babasına benzediği için de hep güzel ve iyi olanın peşinde güçlü arzulara sahiptir. O babasının izinde hileler yapar, öğrenmek ister ve felsefeye meraklıdır, aynı zamanda o annesinin izinde felsefeye gerek duymayan, hiçbir şeyi bilmediği için her şeyi bilen bir tanrıdır, bir büyücüdür ve sofisttir. O ne ölümlü ne de ölümsüzdür. Aynı gün içinde büyüyüp ölebilir. Babasına çeken yönüyle yeniden canlanırken, anasına benzeyen yönüyle de yitip gider. Aşk ne kıtlık ne de bolluk içindedir, bilgi ve bilgisizlik arasında yer alır.⁶⁷ İşte Shankman’a göre bu antik mit aracılığı ile aşkın babasına nispeti üzerinden bilgiye karşı onu kendisi için ele geçirmeyi arzulayan Atinalı yönelimsellik tavrı anlatılırken, aynı zamanda aşkın annesine nispeti üzerinden de bilmeye karşı yönelimsel olmayan edilgin tavır ifade edilmiş olmaktadır.⁶⁸ Aşk’ın bir yandan babasına nispetle bilgiye ve güce karşı Atinalı yönelimselliği erillik ile tanımlanırken, onun bilgisiz bilgeliliği ve duyarsız yoksunluğu da annesine nispeti üzerinden dişillik ile tanımlanmaktadır. Buna göre yoksunluk dişillik iken, tamlık erillik olmaktadır. Soru soran ve öğrenmek isteyen Sokrates bir erkek ol-

⁶³ Chuang Tzu, *The Way of Chuang Tzu*, trans. Thomas Merton (Boston/London: Shambhala, 2004), 109-110.

⁶⁴ Chuang Tzu, *The Way of Chuang Tzu*, 110.

⁶⁵ Shankman, “These Three Come Fort Together But are Differently Named”, 80.

⁶⁶ Platon, Şölen, çev. Furkan Akderin (İstanbul: Say Yayınları, 2015), 202e.

⁶⁷ Platon, Şölen, 203b,c,d,e.

⁶⁸ Shankman, “These Three Come Fort Together But are Differently Named”, 85.

duğu halde dişillik nosyonunu yüklenmekte, cevap veren Diotima da bir kadın olduğu halde erillik nosyonuna sahip olmaktadır. Aşk ve bilgi ilişkisine odaklanan ve dişillik üzerinden ortaya konan bu tanımlayıcı felsefe ise Lao zi tarafından çok önceden ortaya konmuştur. “Esrara ve kadına açılan kapı, Gök’le Yer’in kaynağıdır.”⁶⁹

Shankman, Platon’un, Sokrates- Diotima diyalogu üzerinden cinsiyet ve nitelik ayrımlarını geride bırakan ve bu sınırları da aşan evrensel gerçeklik vurgusuna dikkatleri çekmektedir.⁷⁰ Ona göre bu ise kolaylıkla xing-xang dikotomisinde beliren Tao’nun yolunu bize anımsatır. Erilliği xang’ın dişilliği ise xing’in ifade ettiği bu dikotomi, değişkenliği sabit gerçekliğin ayrılmaz ikilisidir.⁷¹ Böylece Felsefenin etimolojik tanımını çerçevesinde bilgiye olan yoksunluk kaynaklı yönelimselliği ifade eden Aşk (phila), kendisini isteyen ve arzu eden olmaksızın var olan bilginin (sophia) yetkinlik sükûnu ile bir araya gelir. Bu iki zıttın kalıcı bir araya gelmesi ile de nihai olarak yetkin bilginin zuhuru, Felsefe olarak sağlanır. Diyalogda erillik ve dişillik yer değiştirmiş ve Sokrates Diotima diyalogundaki xang-xing (eril-dişil) dikotomisi, bu görünüşün arka planında xing-xang (dişil-eril) dikotomisine dönüşmüş ve böylece gerçekliğin sabit değişkenliği açığa çıkmıştır. Diyalogdakileri konuşturan Platon ise bu dikotomik gerçekliği fark etmiş bilge olarak kendisini satırların arasından tıpkı Tao’nun evrensel işleyişin ardında gözükmesi gibi gösterir. “Üstat dediğin böylece adımını arkaya atsa bile önde, dışarıda kalsa bile içeride olandır.”⁷² Açıkçası Platon’un diyalogunda konuşanlar yerel kültürün etkisinde Aşk hakkında konuşurlarken, diyaloga birden giren rahibe Diotima, Eksen Çağı’nın evrenselci aydınlanmasını Grek dünyasına aktaran bir figür olarak belirir.

Platon’un felsefesini aktarırken kullandığı diyalektik üslup ve metot da Taocu bilgelik ile derin bir benzerlik içerisindedir. Nitekim Chuang Tzu’ya göre evrensel bilgelik hareketsiz bir hareket olarak tanımlanmaktadır. “Bilge adamın hareketsizliği eylemsizlik değildir. Zira o önceden çalışılmamış bir bilgelik olduğu için hiçbir şey tarafından sarsılmaz. Bilge sessizdir çünkü hareket etmiyor. Ama bu sessiz kalmak istediği için değil, aksine durgun suyun ayna gibi olmasındandır.”⁷³ Görüldüğü gibi Platon, evrensel gerçekliği algılamış bir bilge olarak bu gerçekliği, zıtları içinde barındıran aşk kavramı üzerinden gösterirken aslında Tao ile özdeşleşmektedir.” Üstat olana böyle kolaydır hareket etmeden varmak, dil dökmeden öğretmek. Tabiatla her şey kendi başına ve sürekli açılır, kendi başına serpilir ve ona ‘benim’ diyen olmaz, böylece mükemmele varır bel bağlanmamış iş.”⁷⁴

Zıtlıkların sürekli ve değişken bir aradalığı ile ulaşılan bu sır olan evrensel gerçeklik, ancak farklılıkların dikotomisi üzerinden bilinir. “Tao’nun kendisini bilemeyiz ve onun niteliklerini de doğrudan göremeyiz, fakat onun bildirdiklerini yalnızca farklılaştırma yoluyla görebiliriz. Böylece, güzel görünen şey, güzelliği olmayan şey ile karşılaştırıldığında güzel olur; ustalıklı kabul edilen bir hareket, beceriksiz görünen bir diğer hareket ile karşılaştırıldığında böyle kabul edilir. Yine bir insanın sahip olduğunu bildiği şey, ancak sahip olmadığı şey sayesinde bilinir.”⁷⁵ Farklılıklar üzerine kurulu olan dikotomik evrensellik, tarafların nedensel-

⁶⁹ Lao Zi, *Yol ve Erdem Öğretileri*, 18.

⁷⁰ Shankman, “These Three Come Fort Together But are Differently Named”, 85-86.

⁷¹ Suzuki, *Çin Felsefesi Tarihi*, 45.

⁷² Lao Zi, *Yol ve Erdem Öğretileri*, 19.

⁷³ Chuang Tzu, *The Way of Chuang Tzu*, 90.

⁷⁴ Lao Zi, *Yol ve Erdem Öğretileri*, 14.

⁷⁵ Lao Tzu, *The Tao Te Ching: An Translation by Stan Rosenthal*, 1984, erişim 03.03..2020, <http://enlight.lib.ntu.edu.tw/FULLTEXT/JR-AN/an142304.pdf>, 19.

liğin değişkenliği içerisinde birbirlerini sürekli tamamlamaları ile kurulur. Tabiatındaki her iş ona sahiplenenin olmadığı bir yönelimsizlikte açılırken, zıtlar sürekli bir araya gelir. Platon, ona sahiplenin olmadığı bu yalın gerçeklik durumunu Aşk ve Güzellik ilişkisi bağlamında Diotima'yı konuşTURARAK verir. Buna göre tikel bir güzelliğe ya da güzel bir sima ve bedene duyulan aşk, bir süre sonra diğer güzel olanları da fark ederek güzelliğin tümeline yönelecektir. Bu tümel güzellik ise kendisini bilgide gösterecektir.⁷⁶ “Bir insan aşk konusunda bu yolu geçip, her şeyi doğru bir sıra ile takip ettikten sonra aşkın en yüksek kısmına ulaşır ve yapısı muhteşem bir şeyle karşılaşır. Sokrates! Şimdiye kadar yapılanların amacı bu güzelliştir. Bu sonsuz bir güzelliştir, doğmaz, ölmez, değişmez; bir tarafı güzel, bir tarafı çirkin, belirli açılardan güzel ya da çirkin, kimileri için güzel ya da çirkin değildir. Bu güzellik bedenın herhangi bir parçası, yani el ayak gibi ya da bir konuşma ya da bilgi şeklinde belirmez. Bir canlıda, yeryüzünde, gökyüzünde ya da başka bir yerde bulunmaz. Bu güzellik sadece kendisindedir ve kendisi ile birlikte görünür, sonsuzluk içinde vardır ve yapısıyla ilgili olmasından dolayı kendi kendisi ile ilişki halindedir.”⁷⁷ Böylece tıpkı Lao Tzu ve Chuang Tzu'da olduğu gibi, Platon'da da zıtlıkların arkasındaki muhteşem güzellikle sarılı gerçeğin bilgisi, bilgelik ile özdeşleştirilir.

2.1. Evrenselci Bilgelik ve Timaios Diyalogu

Eksen Çağı'nın Antik Grek düşüncesine ve özellikle de Platon'a olan etkisini gözlemleyebileceğimiz bir diğer eser, Timaios diyalogu olarak karşımıza çıkmaktadır. Antik kozmolojinin felsefenin konusu olarak ele alındığı bir başyapıt olarak Platon'un Timaios diyalogu, bize antik Grek düşüncesinde tanrı ve tanrıların konumundan, göksel düzene, ruh ve insana, hayvan, bitki ve madene değin varlık bütünlüğünü açıklayan bir kapsam sunar. Platon bunu astronomi, matematik, kimya, tıp gibi alanlarda dönemin bilimini de yansıtarak gerçekleştirirken; öte yandan bir mitosun (Atlantis) nasıl akla uygun bir düzlemde ele alınabileceğini de ortaya koyar. Platon varlık felsefesini oluştururken Kritias diyalogunda başlangıcını anlattığı ünlü Atlantis mitosunu⁷⁸ Timaios diyalogunda kendisi ile tüm bir varlığı ve oluşu anlattığı bir konuma yükseltmektedir. Kanaatimizce Timaios diyalogu, mitoloji, felsefe ve dinin birlikte zirve yaptığı ve bilgenin evrenselci düşüncelerinde tezahür ettiği Eksen Çağı felsefesinin temel niteliklerini içinde barındıran bir eserdir.

Platon'un nerdeyse tüm felsefesini yansıtmaması açısından Orta Çağ boyunca kendisinden yararlanan bir eser olan Timaios, değişmez ideaların bilgisi ile değişen dış dünya arasındaki farkı, mitos (Atlantis) aracılığı ile kavratın ve bu kavratmayı da olabilecek en rasyonel biçimiyle ortaya koyan bir yapıttır. Platon, değişen dünyanın idealar dünyasının sembolik bir yansıması olduğu gerçeğini, diyalogdaki tarafları mitosun sembolik dilinin arka planındaki rasyonalite ile tanıtırarak açıklamaktadır. Böylece bir yandan tarih öncesi bir derinliğe, öte yandan kozmogonik bir genişliğe ulaşmakta diğer taraftan dönemin neredeyse tüm bilimlerine anlatımda görev verilmektedir. Bu özelliği ile o Aristoteles'in Organon'u ile karşılaştırılabilir bir tarihsel değerde kabul edilmektedir. Timaios diyalogunu tamamlanmamış Latin tercümesi ile Roma'ya ulaştıran ise Cicero (MÖ 106-43) olmuştur. Daha sonra Boethius (MS 480-524) bu eserin tercümesini yorumlamıştır.⁷⁹ Eserin Orta Çağ felsefesine kazandırılması ise 4. yüzyılda Chalcidius'un tercümesi ile olmuştur. J. Scotus Erigena'nın (815-877) kendi felsefi sistemine uygun bulduğu ve Platon'u yalnızca bu eserinden tanıması neticesinde

⁷⁶ Platon, Şölen, 210b,c,d,e.

⁷⁷ Platon, Şölen, 211b.

⁷⁸ Platon, *Kritias-Kharmides*, çev. Furkan Akderin (İstanbul: Say Yayınları, 2014), 109.

⁷⁹ Boethius, *In Ciceronis Topica*, trans. Eleonore Stump (Ithaca, London: Cornell University Press, 2004), 86-87.

bu diyalogdan yaptığı alıntılar, diyalogun hızla tanınmasının bir diğer nedenidir.⁸⁰ Buna göre Latin dünyası Timaios diyalogu aracılığı ile Eksen Çağı'nın mitolojik, entelektüel ve felsefi birikimine ulaşmıştır.

Parmenides'in (MÖ 515-460) 'bir'den çıkan evren görüşünün ötesinde geçen bu eser, Platon'un yaratıcı tanrısı Demiurge tarafından evrenin baştan sona nasıl düzenlendiğini de göstermektedir.⁸¹ Platon Devlet diyalogunda yalnızca evrenin akledilebilir düzen ve göz küresi üzerinde egemen ikili bir yapıya sahip olduğundan bahsederken,⁸² Timaios'da ise evrenin ideal varlığı ile bu hakikat dünyasının kopyası olarak yaratıcı tanrı Demiurge tarafından yaratılarak var edilmiş aktüalitesini, dualitesine konu yapmaktadır.⁸³ Platon bu tekrar eden dualist yaklaşımında Parmenides'in "her ne ki düşünülebilirse o, ancak sürekli var olmak zorunda olduğu için düşünülebilir" şeklinde de ifade edebileceğimiz varlığın kesinliği anlayışını temel almaktadır.⁸⁴ Ancak bu varlık kesinliği, onun felsefesinde gerçeklik ve yansıması olarak dikotomik bir sisteme oturmaktadır. Bu dualist çizgi onun Eksen Çağı'nın yansıtan en güçlü özelliği olarak karşımızdadır. Nitekim Platon'un mitostan değişmeyen ve değişen tüm varlığı ve oluşu kapsayan rasyonel bir açıklama çıkarma çabasını Plotinus'un (205-270) Platon'u açılmak üzere oluşun aşağıya inişini ve tekrar yukarıya dönüşünü içererek çok daha derinlemesine ilerleyen bir var oluş süreci biçiminde kullandığını da görmekteyiz.⁸⁵ Böylece Plotinus da Eksen Çağı'nın Platon üzerinden Orta Çağ'a aktaran en güçlü figür olarak da ayrıca önem kazanmaktadır.

Eliade'ye göre Platon, diyaloglarında sıklıkla kullandığı mitoslar aracılığı ile aslında "diyalektik metoda bağlılığı ve bu metod aracılığı ile kendi bilgisinin temellerini sınamasını gerçekleştirirken, bedenden ayrılmış bir ruh ile onu tüm evrene ulaştıran sezgisel sıçramalar yapabilme kapasitesini ortaya koymaktadır. Nihai hakikate yönelik bu sezgisel sıçrama tavrı, esrikliği bir tarafa bırakacak olursak aslında Doğu bilgeliğinin kadim tarzı olan şamanik yaklaşımı andırmaktadır.⁸⁶ Eliade'nin Doğu bilgeliği olarak belli bir yerellikle tanımladığı bu şamanik nitelikli epistemoloji, aslında Eksen Çağı'nın bilgelik niteliğidir. Bu bağlamda mitolojik vizyon da hakikati genele hikayemsi anlatım içinde betimleyen diyalektik bir tamamlayıcılık nosyonuna sahiptir. Dolayısıyla mitoslardaki sezgisel anlama, diyalektik bir temelden başlayıp yine o temele dönen bir yapıya sahiptir.⁸⁷ Görüldüğü gibi, Platon'un şahsında felsefi söylem ile mitoloji arasındaki ilişki, hakikate yönelik diyalektik sezgisel farkındalığının temsil bağlamı ile rasyonalite arasında kurulan güçlü bir ilişki ve örtüşme biçimine dönüşmektedir. Böylece o aynı zamanda kendi yerel kültürüne ait öğeleri, Eksen Çağı'nın evrenselciliğine ulaştırmış olmaktadır.

Öte yandan Platon, kolektif kurgunun temelinde sezgiye dayalı bu anlatılarını hiç yüksünmeden diyaloglarına konu edinirken aslında yeniden oluşturmaya dayalı hermenötik bir açıklamayı da ortaya koymaktadır. Kelime kökeni olarak Hermes'le ilişkilendirilen Hermenötik, söylemek, açıklamak ve tercüme etmek biçimleri

⁸⁰ Henry Bett, *Johannes Scotus Erigena: A Study in Medieval Philosophy* (New York: Cambridge University Press, 2015), 166-169. Ayr. bkz. Egemen Berköz, *Timaios*, çev. E. Güney, L. Ay (İstanbul: Çağdaş Matbacılık ve Yayınları, 2001), 116.

⁸¹ Marjie Martijn, *Proclus On Nature: Philosophy of Nature and its Methods in Proclus' Commentary on Plato's Timaios* (Boston: Brill, 2010), 10.

⁸² Platon, *Devlet*, çev. Hüseyin Portakal (İstanbul: Cem Yayınevi, 2015), 509d, 511e.

⁸³ Platon, *Timaios*, 51a-e.

⁸⁴ Platon, *Parmenides*, çev. Saffet Babür (İstanbul, İmge Kitabevi, 2001), 132b.

⁸⁵ Plotinus, *Enneads*, trans. Stephan MacKenna (New York: Larson Publication, 1992), 177-180.

⁸⁶ Mircae Eliade, *Ebedi Dönüş Mitosu*, çev. Ü. Altuğ (Ankara: İmge Kitapevi, 1994), 47.

⁸⁷ Morgan, *Myth and Phylosophy From the Precocratics to Plato*, 242.

ile karşılaşılan tarihsel bir metnin yeniden anlamlandırılması yoluyla mevcut hale getirilmesini içermektedir.⁸⁸ Platon Timaios diyalogunda Atlantis miti üzerinden adeta Eksen Çağı'nın mirası olan tüm evrensel birikimi yeniden anlamlandırma çabasına girişmektedir. Bu bakımdan Atlantis mitosunu üzerinden kurulan Timaios diyalogu, kullanılan mekanik felsefi teknik aracılığı ile bir mitin logosun sınırları içine taşınarak nasıl tarihe dönüştürüleceğini göstermesi bakımından da ayrıca önem arz etmektedir.⁸⁹ Morgan'ın mitin tarihe dönüştürülmesi olarak değerlendirdiği Platon'un felsefi tavrı, tekrar vurgulamamız gerekirse aslında antik Grek yerelliğinden Eksen Çağı'na ulaşma hamlesi olarak değerlendirilmelidir.

Öte yandan Ji Zhang'a göre de her ne kadar mitolojik veya Taoist vurgudan farklılık içerse bile, Platon'un Timaios'da akıl ile ruh arasında kurduğu ilişki, kozmogoni ile kozmoloji arasındaki süreklilik ilişkisi anlamına da gelmektedir.⁹⁰ Dolayısıyla mit ve logos, kozmogoni ile kozmoloji arasındaki süreklilik ilişkisi, aslında açığa çıktığı dönem olan Eksen Çağı'na ait bir tavır olarak, Platon'da belirginleşmektedir. Nitekim Bellah'a göre de Platon'un Timaios üzerinden gözlemlenebilen bu tavır, tam anlamıyla Eksen Çağı'na bir geçiştir (transition).⁹¹

Zhang Platon ile Yeni Taosit filozof ve simyacı olan Ge Hong (MÖ 283-243) arasında karşılaştırmalı bir bakışla incelediği çalışmasında, Platon'un akıl/ruh kavramı ile Ge Hong'un chi/yaşam enerjisi ya da nefes kavramları arasında yakın bir benzerlik bulmaktadır. Buna göre Platon'daki akıl kavramı, Taoist kozmogonideki prekozmetik yumurtadaki qi/chi ilkesi ile ruh kavramı da Taoist felsefedeki qi/chi'nin yaşayan evreni bir yaşam enerjisi olarak desteklemesi ile yakın bir benzerlik göstermektedirler.⁹² Böylece Platon, zıtlıkların dikotomik birlikteliğinden doğan üçüncü bir ilke aracılığı ile oluşu temellendirme tavrı ile Eksen Çağı'nın özelliklerini aksettirmek bakımından tarihsel olarak Lao Tzu ya da Li Er' den sonra gelse de Ge Hong gibi geç dönem Taoicilerden da öne geçmektedir.

3. Taoist Felsefede Qi/Chi Kavramı ve Platon Felsefesinde Psukhe/Ruh

Zhang, Taoizm ile Platon Felsefesi arasındaki bir diğer temel benzeşliği de Platon'da idelerin sakinliği ile formların ve dış dünyanın değişken hareketi arasında kurduğu yansıma ilişkisi ile Taoist felsefede chi'nin dış dünyada sürekli gelişmekte iken, bağlı olduğu xuan anadaki sakinliği ilişkisinde bulmaktadır.⁹³ Buna göre idelerin sabitliği ile evrenin hareketliliği, Tao'nun sürekli zıtlıkları içeren başlangıç durumundaki esrarengiz sabitliği ve içindeki xuan ilkesinin sabitliği ile kıyaslanırken chi'nin sürekli değişim ve gelişmenin kaynağı olması da ruh ile eşleşmektedir. Başlangıç durumundaki madde, suret ve nefesi içeren esrarengiz ve karanlık kaos durumunu ifade eden 玄/xuan kelimesi Tao Te Ching'in ilk paragrafında Tao'nun asli niteliği anlamında üç kez geçmektedir.⁹⁴ Yine 42. paragrafta anlamı verilen yaşam enerjisi, ruh ya da nefes 气/chi, ise bu başlangıç durumundan şeylerin ayrılması ile bilinir hale gelmelerini nitelemektedir. "Bir Tao'dan çıktı. İki Bir'den çıktı

⁸⁸ Richard Palmer, *Hermenötik*, çev. İ. Görener (İstanbul: Anka Yayınları, 2002), 40-41.

⁸⁹ Morgan, *Myth and Philosophy From the Precocratics to Plato*, 244.

⁹⁰ Ji Zhang, *One and Many: A Comparative Study of Plato's Philosophy and Daoism Represented by Ge Hong*- Society for Asian and Comparative Philosophy Monographs (Honolulu: University of Hawaii Press, 2012), 213.

⁹¹ Bellah, *Religion in Human Evolution*, 387.

⁹² Morgan, *Myth and Philosophy From the Precocratics to Plato*, 213.

⁹³ Morgan, *Myth and Philosophy From the Precocratics to Plato*, 213.

⁹⁴ <https://ccontext.org/dao-de-jing/ens?searchu=玄> erişim 03.03.2020

ve Üç İki'den üretildi. Her şey ise Üç'ten çıktı. Şeyler bir yandan geride bıraktıklarını karanlığa terk ederken, öte yandan açığa çıkan boşluğun/uzamın nefesi/ruhu ile uyum içerisinde içinde ortaya çıktıkları aydınlıkla kucaklaşmak için ilerlerler.”⁹⁵ Lieh Tzu (MÖ 450-375) ise bu üç şeyin ne olduğunu açıklarken orta terim olarak nefes ve ruh anlamında chi'ye özel önem vermektedir: “Eskiler basitçe gök ve yeri xing ve xang'a dayalı bir sisteme indirgediler. Ancak şayet şekli olan her şey şekilsizlikten doğuyorsa, gök ve yer nereden kaynaklanmaktadır? Cevaplıyorum: Burada ilk basitlik, şeylerin ilk başlangıcı, başlangıç esasları ve ilk madde vardı. İlk basitlik nefesi önceler. İlk başlangıç ise nefesin başlangıcıdır. Başlangıç esasları da şekil almaya başlayan nefestir. İlk madde töz halini almaya başlayan nefestir. Burada nefes, şekil ve töz birbirleriyle tamamlanmış, birbirlerinden henüz ayrılmamışlardır. Bu duruma sayısız şeyin birbiri ile karıştığı ve birbirlerinden ayrılmadığı kaos durumu denir.”⁹⁶ Görüldüğü gibi Lieh Tzu, chi ilkesini başlangıç noktasında form ve tözün arasına yerleştirmektedir. Platon'un felsefesinde evrenin başlangıç durumu ile Taoist felsefedeki başlangıç kaosu aynı anlamda kullanılmaktadır. Lieh Tzu'da anlatılan başlangıç ve gelişimi ise neredeyse Platon ile birebir örtüşen ve birbirini tamamlayan bir mahiyet arz etmektedir. Lieh Tzu'nun ifadelerini Suzuki'nin tercümesi ile verecek olursak: “başlangıçta kargaşa (hun tun veya hun lun) teşekkül etmemiş bir kütle vardı. O suret (hsing), Ruh veya Can (chi), ve cevherden (chih) müteşekkil ya da bunların iç içe geçtiği bir saklı imkândı. Onda büyük bir değişim (tai yi) vücuda geldi ve Suretin başlangıcı olan bir Büyük Çıkış (tai chi) oldu. Büyük Çıkış bir Büyük Başlangıca evrildi (tai shih) ki bu Ruhun veya Canın bidayetidir. Büyük Başlangıcı Büyük Boşluk (tai su) takip etti ki bu Cevherin ilk teşekkülüdür. Önümüzde mevcut haliyle bu maddi dünya Cevher, Ruh ve Suret ilk düzensiz kütleden evrilerek vücuda geldi.”⁹⁷ Buna göre chi'nin başlangıç durumundaki sabitliği içeren Tao ile duyumlanan evren arasındaki aracı konumu, Platon felsefesinde ruhun hep aynı kalan bölünmez tözle, cisimlerde bulunan bölünebilen tözle birleşiminden oluşan karışimsal yapısı ve aracılık işlevi ile önemli ölçüde benzeşmektedir.⁹⁸

Şimdi konuyu Platon'dan takip ettiğimizde adeta Lieh Tzu'nun başlangıç kaosunda bulunan üç element ve varoluşsal yayılımının matematiksel ve rasyonel açıklamasını bulmaktayız. Platon'un yaratıcı tanrısı, hiçe

⁹⁵ <https://ccontext.org/dao-de-jing/ens?searchu=气> erişim 03.03.2020

⁹⁶ Lieh Tzu, *The Book of Lieh-tzu: A classic of Tao*, trans. A. C. Graham (New York: Columbia University Press, 1990), 18-19.

⁹⁷ Suzuki, *Çin Felsefesi Tarihi*, 57-58.

⁹⁸ “Ve üçünün birbirine karışmış birliğini oluşturduktan sonra, bunu uygun olduğu kadar parçalara ayırdı. Bu karışım aynılık, farklılık ve varoluşun bir karışımıydı. Önce bütünden bir parçayı böldü. Ardından bu aldığı iki katını yeni bir parça olarak aldı.” Plato, *Plato's Cosmology: The Timaeus of Plato*, trans. Francis MacDonald (Cornford, Cambridge: Hackett Publishing, 1997), 36b. “Sonra ikincinin bir buçuk katı yani birincinin üç katı bir parça, daha sonra ikincinin iki katı olan bir başka parça, ardından üçüncünün üç katı olan beşinci bir parça, birincinin sekiz katı olan altıncı bir parça ve birincinin yirmi yedi katı olan bir yedinci parça aldı. En sonunda ilk karışımından parçalar aldı ve her birinin arasına her ortada iki terim olacak şekilde yerleştirdi... Sonra bir bütünü uzunlamasına ikiye böldü. İki parçayı diğerinin ortasına, çaprazlamasına daire biçiminde eğdi ve uç kısımları kestikleri noktaların tam karşısından birleştirdi. Tüm bunları asla değişmeden, aynı yerde dönen bir hareketin içine aldı ve dairelerin birini iç, diğerini dış daire yaptı. Dış dairenin hareketi, aynı kalan tözün hareketi, iç dairenin hareketi de hareket eden tözün hareketiydi. Aynı kalan tözün hareketi sola doğruydü, önemli olan da bunun dönüşüydü, çünkü o bölünmeksizin aynı kalmıştı. İç kısmı ise altı yerden bölerek yedi parça oluşturdu. Bunlar birbirine eşit edildi, dairelerin her biri ikiz ya da üçüz aralara denk gelmekteydi. Bu sayede de her türden üçer daire elde ediliyordu, daireler birbirine zıt yönlerden döndüler. Üçü aynı hızla dönecekti ve diğer dördü ise birbirlerinden ve ilk daireden daha farklı bir hızla, ancak her zaman aynı oranda kalacak şekilde döneceklerdi. Tanrı dilediği şekilde ruhu ortaya çıkardıktan sonra içine bedenle ilgili şeyleri yerleştirdi ve sonra da ruhu ve bedeni birbirlerine bağladı. En ortasından uçlara kadar gökyüzünde her yere yayılan ruh, kendisini dışarıdan çevreleyen ve bu çevrelemeyi daire şeklinde yapan, kendi üzerinde dönen ruh, bundan sonra gelecekte var olacak olan sakin yaşamın tanrısal başlangıcıydı. Sonuç olarak hem gökyüzünün gözle görülebilen bedeni hem de gözle görülmeyen ancak akla bağlı ve ölümsüz, aynı zamanda en yüksek varlığın yarattığı en yüksek şey olan ruhu ortaya çıkardı. Yani ruh, aynı kalan ve değişen tözün birleşimi olan üçüncü bir tözden doğmuştur. Ruh bunların birleşimidir. Matematiksel olarak da birleştirilebilir ve bölünebilir ve aynı zamanda kendi etrafında dönerek bir daire çizer.” Platon, *Timaios*, çev. F.Akderin, 36-37.

vücut veren bir tanrı değil de idelerin saf varlıklarını kaostan kozmosa ruh ile sürekli dönüştüren ilkesel bir tanrıdır. Bu bağlamda gök, mükemmel varlıktır ve bu varlığın ve içindekilerin ustası olmak bakımından da Tanrı Demiurge'dur.⁹⁹ Platon, bu yaratıcının evreni akıl yoluyla kavranılan ve değişmeksizin sabit kalan bir ilk örneğe göre var ettiğini belirtir.¹⁰⁰ Böylece yaratıcı tanrı kendisi iyi olduğu için düzensizlik ve kaos imkânı içinde bulunan duyulabilir her şeyi, akılla kavranan bu ilk örneğe göre düzene sokar.¹⁰¹ Bu düzenin mükemmelliğini ise ona öncelikle ruh ve sonrasında da buna bağlı olarak zekâ vererek sağlar. Böylece evren özü bakımından mümkün olan en iyi eser olur.¹⁰² Bu mükemmellik yaratıcı tanrı tarafından küre şeklinde ve dairesel harekete göre yapılandırılarak ondaki her niteliğin ortak bir bileşiği ve dengesi ile sağlanır. Açığa çıkan ruhla tamamlanan bu mükemmellik döngüsü, yaratmaya yönelmiş tanrının eyleminin mükemmelce ortaya çıkmasını sağlar.¹⁰³ Buna göre kaotik başlangıç durumunda “bir yanda bölünmeyen ve değişmeyen töz ve bir yanda da bölünebilen töz vardı. Bunları birleştirdi ve farklı bir şey ortaya çıkardı. Bu yeni tözün içinde hem değişen hem de değişmeyen öge vardı ve bunu bölünebilenin ve bölünemeyenin ortasına yerleştirdi. Ardından da değişmeyen kısım diğer tözün birleşen özüyle uyumlu hale getirildi ve tek bir şekle konuldu. Yani ilk ikisi ve üçüncüsü birbirlerine karıştırıldı ve üçüncüden birkaç bütün elde edildi, sonra da kendisine uygun şekilde parçalara ayrıldı. Her bir parçada, değişmeyen ile diğerinin ve üçüncü tözün karışımı bulunmaktaydı.”¹⁰⁴ Görüldüğü gibi Platon da bölünmeyip değişmeyen ve değişip bölünebilen tözlerle bunların karışımı olan hem değişen ve hem de değişmeyen töz ifadeleri ile Lieh Tzu gibi form, cevher ve ruhu tanımlamaktadır. Buna göre Tanrı, içinde tüm yaşayan çeşitliliği ve doğal düzeni barındıran hem tek ve ideal hem de görünebilir karışım ilkesi olan ruhu yaratmış ve bundan söz konusu ilkenin içindeki gerilimden kaynaklanan döngüsel düzenine göre tek bir küresel evren kurmuştur.¹⁰⁵

Platon'un ruh ilkesini açıklarken sorduğu soru da Taoist yaklaşımla kolayca bağdaştırılabilecek bir içerik sunmaktadır: Hiç doğmadığı halde her zaman var olan nedir? Hep geliştiği halde hiç var olmayan nedir?¹⁰⁶ Buna göre de iki ayrı zıtlığın karışımı olan ruh ya da varlığın ilk ve evrensel arketipi formu içeren değişmezliği yönünden akıl yoluyla ideler ve varlık olarak kavranırken, maddeyi içeren değişmesi yönü ile de yansıma dünyasında duyular yoluyla bir sanı olarak bilinmektedir. Öte yandan Platon'un sorusunu Chuang Tzu'dan cevaplayacak olursak birbirini tamamlayan evrenselci sistem tekrar ortaya çıkacaktır. İşte “bu Tao'dur. Onda duyarlık ve değişmezlik vardır. Fakat o hiçbir şey yapmaz... O ruhla kavranılabilir fakat duyularla algılanamaz. Onun kökü ve temeli kendindedir... O gökten ve yerden önce ortaya çıkmıştı ama yine de uzun zaman önce var olduğu düşünülemez. O en yüksek otoriteden daha eskiydi ama yine de eski olarak düşünülemez.”¹⁰⁷ Böylece Lao Tzu, Chuang Tzu, Lieh Tzu gibi Taoist filozoflarla Platon'un düşünceleri arasında Eksen Çağı'nın evrenselci düşünme niteliklerini aynı anda birbirlerini hem tamamlayan hem de örtüşen bir çizgide gösteren bağlamıyla gözlemleyebilmekteyiz.

⁹⁹ Platon, *Devlet*, 530a.

¹⁰⁰ Platon, *Timaios*, E. Güney, L. Ay, 29a.

¹⁰¹ Platon, *Timaios*, 30b.

¹⁰² Platon, *Timaios*, 30b,c.

¹⁰³ Platon, *Timaios*, 34a,b.

¹⁰⁴ Platon, *Timaios*, çev. F. Akderin, 35.

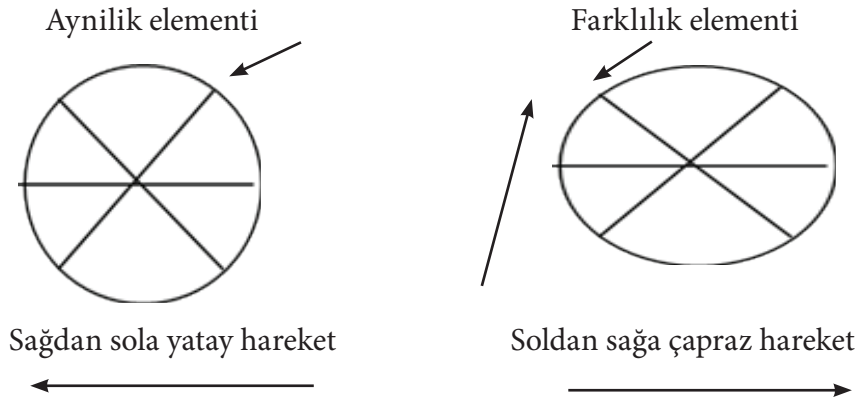
¹⁰⁵ Platon, *Timaios*, çev. E. Güney, L. Ay, 30d.

¹⁰⁶ Platon, *Timaios*, 28a.

¹⁰⁷ Suzuki, *Çin Felsefesi Tarihi*, 64.

4. Chi ve X Harfinin Etimolojik Benzerlikleri

Platon bu noktada ruhun yaratılmasını ilginç bir biçimde Grek alfabesinin yirmi ikinci harfi olan “x” chi (okunuşu: chi/kî) ile bağlantı kurarak anlatmaya geçmektedir. Bu harf etimolojik olarak Grek alfabesinde kullanıldığı gibi, Çin felsefesi ve tıbbında yaşam enerjisine veya nefese karşılık gelen qi/chi氣 (Stilistik olarak 氣 qi) ile anlam ve form olarak benzer şekilde ifade edilmektedir.¹⁰⁸ Dolayısıyla Platon’un Grek alfabesindeki x harfinin okunuşu ile (qi/chi) Taoist felsefedeki etimolojik benzerlikten yola çıkarak ruhun yaratılmasını anlattığı akla gelmektedir. Buna göre Tanrı, aynılık ve farklılık olarak da ifade edilebilecek iki ana tözü birbirleri ile karıştırıp üçüncü tözü de elde edince, söz konusu başlangıç karışımını matematiksel oranlarına göre uzunluğuna ikiye böler. Her iki kısmı önce ortalarından X harfi şeklinde birbirlerine çaprazlayarak bağlar. Her birinin uçlarını birbirlerini ilk kestikleri bu orta noktanın tam karşısında olacak şekilde iki daire biçiminde (iç içe geçmiş iki yüzük gibi) birleştirir. Bu iki daireden ilki X şeklinin tam ortasını merkez alacak şekilde yatay, diğeri de yine bu kavuşum noktasını merkez alacak şekilde dikey olarak yerleştirir. Ardından bu iki daireyi birlikte kavrayan bir daire ile çevirir. İçerdeki ilk daireyi aynılık elementi olarak dışarıya doğru sağdan sola çevirir. İçerdeki ikinci daireyi de farklılık elementi olarak içe doğru soldan sağa çevirir.¹⁰⁹ Proclus’un (MS 412-485) Timaios’daki bu ruhun yaratılması işlemi ile ilgili olarak yapmış olduğu açıklamaya göre, işlem uyarınca yatay (horizontal) ve çapraz (diagonal) döngüsellğe sahip iki ayrı çevrimsel harekete sahip iki daire ortaya çıkmaktadır. İlk çevrimsel hareket dairenin sağdan sola doğru olan horizontal hareketidir. İkinci hareket ise ikinci dairenin eliptik konumunu da belirleyen soldan sağa çapraz ve dikey hareketidir.¹¹⁰ Buna göre kesişim eksenini doğrultusunda ilk hareket dairenin aynılık ekseninde sağdan sola olan yatay hareketidir. İkinci hareket ise farklılık elementinin soldan sağa olan dikey hareketidir.

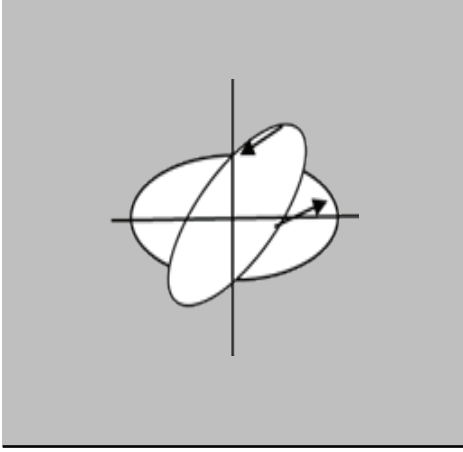


¹⁰⁸ Keisetsu Otsuka, *KAMPO: A Clinical Guide to Theory And Practice*, trans. Gretchen De Soriano, Nigel Dawes (London: Singing Dragon, 2017), 195. Ayr. bkz. <http://www.wordreference.com/definition/qi> erişim 02.03.2020.

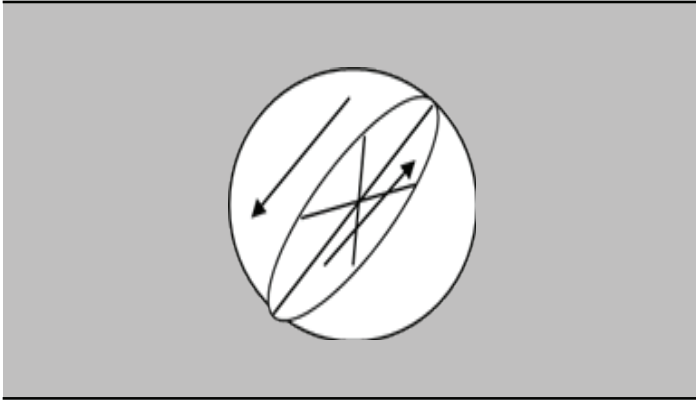
¹⁰⁹ Plato, *Plato's Cosmology: The Timaeus of Plato*, 36b.

¹¹⁰ Proclus, *Proclus Commentary on Plato's Timaeus*, 250.

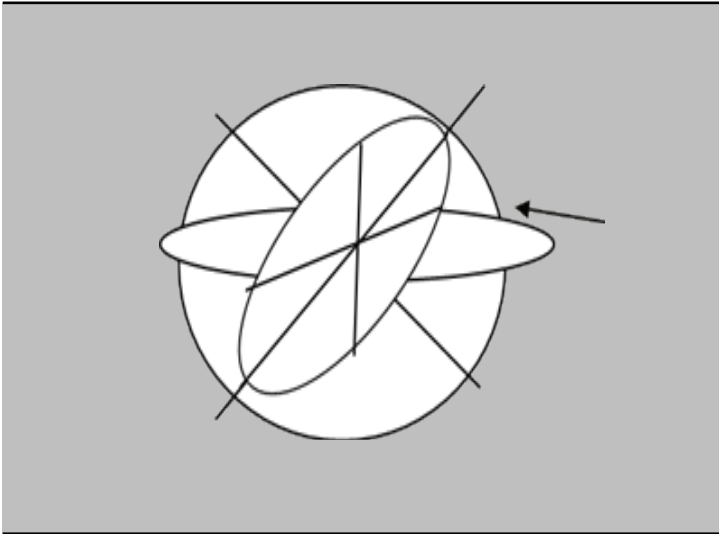
İki zıt hareketin meydana getirdiği ekliptik düzlem:



İç ve dış çevrimsel döngüler



Aynılık, farklılık ve ruhtan oluşan üç çevrimsel daire



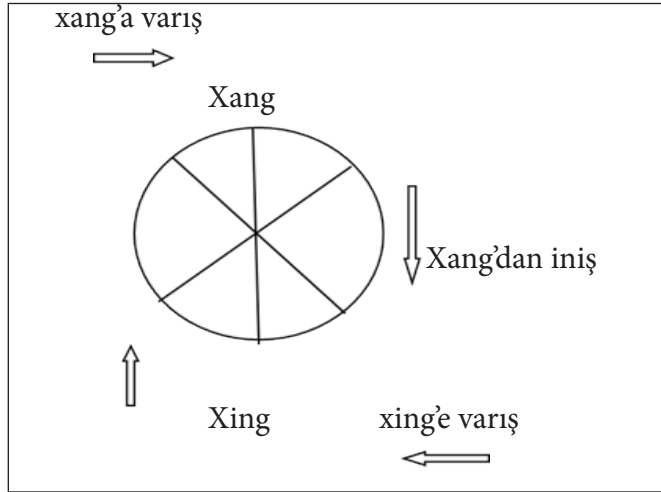
İlk apoloji yazarı Justin Martyr de (MS 100-165) Platon'un X harfi üzerinden oluşturduğu bu kozmoloji dikkatleri çekmiş ve bunun Mısır'dan çıkış sonrasında Hz. Musa tarafından yapılan koruyucu tılsımla

ilişkili olduğunu da iddia etmiştir. Buna göre çöle açılan İsrailoğulları, çöldeki yılan ve benzeri vahşi, zehirli hayvanlardan zarar görmüşler, bunun üzerine de Hz. Musa da tunç ya da başka bir madenden bir yılan tılsımı yapıp tapınağa koymuş ve buna bakanın korunacağını söylemiştir.¹¹¹ İşte Justin'e göre Platon bunu okuduğunda tam olarak anlamlandıramamış ve kendi kozmogonik yorumu için bu ifadelerden aldığı ilhamla Tevrat metninde açıkça geçmediği halde çapraz ya da sarmalı ifade eden X şeklini kurgulamıştır.¹¹²

Platon'un yukarıdaki şekilde gösterdiğimiz X sembolü üzerinden ortaya koyduğu ruh görüşü şayet bir şekil benzerliği üzerinden temellendirilecek olursa buna en yakın biçimin Taoizm'in xing-xang dikotomisini gösteren Tai Chi sembolünde ortaya konduğunu söyleyebiliriz.



Sarmalın geometrik açılımı



¹¹¹ Tevrat, "Sayılar" (İstanbul: Andaç Yayınları, 2015), 21/9.

¹¹² Justin (Martyr), *The Fathers of the Church Volume 6: The First Apology, The Second Apology, Dialogue with Trypho, Exhortation to the Greek Discourse to the Greeks the Monarchy of the Rule of God*, ed. trans. Thomas B. Falls (Pennsylvania: The Catholic University Press, 2008), 98.

Tai Chi sembolünde ana kökeni ve değişmezlik ilkesini ifade eden xing tarafı, kendi içinde değişim ilkesi olan xang'ı barındırdığı gibi, xang ilkesi de kendi içinde xing'i barındırmaktadır. Dolayısıyla xing ile xang arasındaki ilişki geometrik düzlemde iki çevrimsel dairenin çapraz ilişkisini ifade etmektedir. Platon'un düzleminde ilkelerin dairesel döngüdeki çapraz ilişkisi ruhu meydana getirdiği gibi, Taoizm'de de xing ve xang'ın çapraz ilişkisi nefes ve yaşam enerjisi olan chi'yi meydana getirmektedir. Kanaatimizce Platon'un bu ve benzeri görüşleri, onun Tevrat ya da Doğu kökenli felsefe ve inançları referans olarak almasından değil de Eksen Çağının Doğu ve Batı'da aynı zaman diliminde meydana getirdiği evrenselci entelektüel aydınlanmanın ve ortak paradigmanın bir yansımasından ibarettir.

Yine Platon insanın yaratılmasında organ olarak kafada temellendirdiği aklı, ölümsüz tanrılık ilkesi olarak kabul etmekte ve bu nedenle başın boyun ile ölümlü bedenden bu farka işaret için boyunla ayrıldığını betimlemektedir.¹¹³ Diyalogun devam eden anlatımında ise bu yaşamsal ilkenin bireysel kaostan düzene geçişi tüm organlar üzerinden anlatılmaya devam edilmektedir. Böylece aklın beyin ve diğer organlar üzerinden yaratmayı bireysel olarak idare eden tanrısal bir ilkeye benzetilmesi aklın kendi yaratıcı gücünden kuvvet alan ilahi bir element olarak ortaya çıkması şeklinde temellendirilmektedir. Bu ise chi'nin insan hayatındaki yaşamsal ve düzenleyici işlevselliği ile neredeyse aynıdır.

Aklın yaratma işinde örnek aldığı kozmik akıl ile zihnin arasındaki yerleşik sürekliliği sağlayan ise başlangıçta bulunan aynılık elementidir. Nitekim Platon Devlet diyalogunda mükemmel formlar olan ideler ile bu formların uygulandığı nesnelere ayniliğini vurgulamakta, at veya masa gibi nesnelere tüm tikel durumlarını aynı isimle adlandırmamıza, bu ideal temelin neden olduğunu ifade etmektedir.¹¹⁴ Mükemmel olan ide ile bu idenin kavramsal formu ve nesnelere dünyasındaki cisminde değin süreklilik, gittikçe noksanlaşan bir aynılıktan açığa çıkan bir farklılık ile de ayrıca tespit edilmektedir. Böylece nedenlerin nedeni olarak Demiurge'dan mükemmel ideye, oradan da daha az mükemmel form ve en az yetkin cisme değin yansıma kesintisiz sürebilmektedir.¹¹⁵ Bu yaklaşım tarzı ise açık bir şekilde Taoist felsefedeki xing/xang dikotomisinin ve chi uzamının tüm varlıkla olan ideal ilişkisini akla getirmektedir. Xang burada kendisini her durumda tekrar eden aynılık ilkesi ve madde ile özdeşleşmekte xing ise farklılık ya da formu ifade etmekte, chi ise tüm varlığa düzenini veren ruhu karşılamaktadır.

Sonuç

MÖ 800 ile 200 arasında devam eden ve MÖ 500'lerde en etkin bir biçimde Doğu'da ve Batı'da temsil edilen Eksen Çağı, yer-gök dualitesine dayalı eski Türk dini ve kozmogonik düşüncesi ile Chou Hanedanlığının etkisindeki Çin'de elitist Taoizm'den toplumcu Konfüçyanizm'e uzanan bir ölçekte etkili olmuştur. Eski Türk düşüncesinin ve Çin Felsefelerinin teşekkülü Eksen Çağının kolektif bilinç ürünleri olarak karşımızdadır. Aynı coğrafyaların farklı kültürleri olarak eski Türk ve Çin düşünceleri arasında gözlemlediğimiz Eksen Çağı aydınlanmasında Taoizm merkezi bir öneme sahiptir. Taoizm sahip olduğu dikotomi, monizm, olgusalılık, mistisizm gibi birbirinden farklı gerçeklikleri aynı anda içeren evrenselci bakış açısı ve kompleks yapısı ile Eksen Çağının bilgeliğini ilk elden elinde tutan bir konuma sahiptir.

¹¹³ Platon, *Timaios*, çev. E. Güney, L. Ay, 70c.

¹¹⁴ Platon, *Devlet*, 596a,b.

¹¹⁵ Platon, *Devlet*, 597b,d,e.

Öte yandan Eksen Çağı'nın evrenselci aydınlanmasının aynı zaman dilimine ait bir diğer yansıması olarak da antik Grek Felsefesi, eksenin Batı dünyasındaki karşılığını meydana getirir. Tarihsel ve coğrafi koşullara dayalı etkileşimler açısından uzak sayılabilecek bu yansıma, Taoizm ortak referans noktası olarak alındığında diğer versiyonlarla birbirini bütünleyici bir anlam kazanmaktadır. Her üç düşüncenin de Taoizm açısından içerdiği benzerlikler, Eksen Çağı'nın dünya genelinde evrenselci bir aydınlanmayı tetiklediğini göstermektedir. Bu nedenle Taoist bilgelik, Eksen Çağı'nın evrenselci aydınlanmasının Doğu'daki ve Batı'daki tipik niteliklerini kendisinde toplayan bir ana figür olarak ayrıca değerlendirilmesi gereken bir öneme sahiptir. Taoizm'in inanç ve mistisizm bağlamında ifadesi Asyalı bir karakter olarak eski Türk kozmogonisinde tezahür ederken, toplumcu felsefe ve pratik ahlakçı biçimi ise yerleşik Çin'in Konfüçyanizmde gözlemlenebilmektedir. Diğer yandan bu evrenselci bilgeliğin antik Grek Felsefesinde Batılı kavramsal versiyonunu ve rasyonel açıklamasını özellikle Platon'un Timaios diyalogu merkezinde bulduğunu görmekteyiz.

Buna göre eski Türk düşüncesini şamanik unsurlarla birlikte içinde barındıran Taoist düşüncenin xing/xang dikotomisi ve Qi/chi üçlemesi, Platonik felsefenin idea/form dikotomisi ve ruh anlayışı ile büyük oranda benzerlik ihtiva etmektedir. Bu benzerlik özellikle chi'nin etimolojik kökenine bağlı bir şekilde Platon tarafından ruh ile ve Grek alfabesinin 22. harfi olan x (chi) ile sembolize edilmesi ve yapısal içeriğinin büyük oranda Taoizm ile özdeşleşmesi ile daha da güçlü bir vurgu kazanmaktadır. Böylece antik Grek Felsefesinin özellikle Platon'un Timaios diyalogu üzerinden yaptığımız bu Taoizm ile karşılaştırmalı incelemesine dayalı olarak, Platon'un aynı zamanda Grek düşüncesini Eksen Çağı'na ulaştıran bir bilge olduğunu söyleyebiliriz. Kanaatimizce antik Grek Felsefesini Doğudan etkilenmiş bir süreç devamı olarak algılamak ya da kendi kültürel, coğrafi ve toplumsal koşulları nedeni ile bağımsız bir felsefe kaynağı olarak değerlendirmek yetersiz bakış açılarıdır. Antik Grek Felsefesi, eski Türk Kozmogonisi ve Çin Felsefelerinde olduğu gibi Eksen Çağı'nın etkisi ile şekillenmiş diğer bir evrenselci telakki biçimidir. Eksen Çağı kendi dönemi itibariyle Çin'den eski İran ve Mezopotamya'ya, Mısır ülkelerinden antik Grek dünyasına değin o günün bilinen dünyasının tüm unsurlarının katkısı ile yükselmiş, evrensel bir algılama ve duyumsama dünyası olarak kendi süreçlerinden bağımsızlaşmış ve tüm parçalarını etkileyen tinsel bir bütün haline dönüşmüştür. MÖ 500'lerde belirginleşen bu eksen, dünyanın farklı kültür coğrafyalarında meydana getirdiği ve günümüzde de devam eden etkileri itibariyle biricik odak olma özelliğini korumaktadır. Öte yandan Dünya çapındaki internet ağının ve bilişim teknolojilerinin alt yapısını oluşturduğu postmodern kapitalizm çağımızın, Batı dışı dünyada özellikle Çin ve Uzak Doğu'nun diğer ülkeleri üzerinden gözlemlediğimiz yükselişi, ikinci bir Eksen Çağı düşüncesine de neden olmaktadır. Şayet ikinci bir Eksen Çağı'ndan bahsedeceksek bunun referans noktasının da Kapitalizm olduğunu söyleyebiliriz.

Kaynakça

- Bellah, Robert N. *Religion in Human Evolution: From the Paleolithic to the Axial Age*. London: The Belknap Press of Harvard University Press, 2011.
- Berköz, Egemen. *Timaios, Cumhuriyet Dünya Klasikleri Dizisi-139*, çev. E. Güney, L. Ay. İstanbul: Çağdaş Matbacılık ve Yayınları, 2001.
- Bett, Henry. *Johannes Scotus Erigena: A Study in Medieval Philosophy*. New York: Cambridge University Press, 2015.
- Bıçak, Ayhan. *Türk Düşüncesi I: Kökenler*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2009.
- Boethius. *In Ciceronis Topica*, trans. Eleonore Stump. Ithaca, N.Y. and London: Cornell University Press, 2004.
- Bowker, John. *The Oxford Dictionary of World Religions*. Oxford: Oxford University Press, 1997.

- Capra, Fritjof. *Fiziğin Tao'su*, çev. K. H. Ökten. İstanbul: Arıtan Yayınevi, 1991.
- Chan, Alan. "The Dao de Jing and its Tradition". In *Daoism Handbook*, ed. Livia Kohn, 1-29. Leiden: Brill, 2000.
- Chuang-Tzu. *The Way of Chuang Tzu*, trans. Thomas Merton. Boston and London: Shambhala, 2004.
- Chung, Paul S. *The Hermeneutical Self and an Ethical Difference: Intercivilizational Engagement*. Cambridge: James Clarke and Co, 2012.
- Culianu, Ioan, P. "The Angels of the Nations and the Origins of Gnostic Dualism". In *Studies in Gnosticism and Hellenistic Religions: Presented to Gilles Quispel on the Occasion of his 65th Birthday*, ed. R. Van Den Broek, M. J. Vermaseren, 78-91. Leiden: E. J. Brill, 1981.
- Davis, Craig. *Dating the Old Testament*. New York: RJ Communications, 2007.
- Dikici, Mehmet. *Türklerde İnançlar ve Din*. İstanbul: Akçağ Yayınları, 2005.
- Donald, Merlin. *Origins of the Modern Mind: Three Stages in the Evolution of Culture and Cognition*. London: Harvard University Press, 1993.
- Eberhard, Wolfram. *A History of China*. New York: Cosimo, 2005.
- Eliade, Mircea. *Ebedi Dönüş Mitosu*, çev. Ü. Altuğ. Ankara: İmge Kitapevi, 1994.
- Esin, Emel. *İslamiyet'ten Önceki Türk Kültür Tarihi ve İslam'a Giriş: Türk Kültürü El Kitabı* (II. Cilt 1/b' den Ayrı Basım). İstanbul: Edebiyat Fakültesi Matbaası, 1978.
- Esin, Emel. *Türk Kozmolojisine Giriş*. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2001.
- Findley, Carter V. *The Turks in World History*. New York: Oxford University Press, 2005.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Tarih Felsefesi*, çev. Aziz Yardımlı. İstanbul: İdea Yayınevi, 2006.
- Herakleitos of Ephesus. *Fragments: A Text and Translation with a Commentary by T. M. Robinson*. Toronto: University of Toronto Press, 1987.
- Iamblichus. *Iamblichus' Life of Pythagoras, or Pythagoric Life*, trans. Thomas Taylor. Vermont: Inner Traditions International Ltd, 1986.
- Irk-Bitig. *Qədim Uyğur Dilində Yazılmış Fal Kitabı*, Göybəy Uluç, Aygün Hüseyinli, Dilbər Mehdiyeva, Özcan Kır, İrana İbrahimova, Ceyran Sərxanbəyova. Bakı: Türkcəsi Varkən Topluğu Yayınları, 2013.
- İbn-i Arabî, Muhyiddin. *Fusus'ul Hikem Tercüme ve Şerhi I*, çev. Selçuk Eraydın, Mustafa Tahralı, der. Ahmet Avni Konuk. İstanbul: M.Ü İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2017.
- Jaspers, Karl. *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte, Volume 2*. München: R. Piper & co Verlag, 1963.
- Justin-Martyr. *The Fathers of the Church Volume 6: The First Apology, The Second Apology, Dialogue with Trypho, Exhortation to the Greek Discourse to the Greeks the Monarchy of the Rule of God*, ed. and trans. Thomas B. Falls. Pennsylvania: The Catholic University Press, 2008.
- Lao-Tzu. *The Tao Te Ching: An Translation by Stan Rosenthal* (1984). Erişim Tarihi 03.03.2020. <http://enlight.lib.ntu.edu.tw/FULLTEXT/JR-AN/an142304.pdf>.
- Lao-Zi. *Yol ve Erdem Öğretileri*, çev. Birdal Akar. İstanbul: Ötüken Yayınları, 2017.
- Lao-Tzu. *The Way of Life*, trans. Raymond B. Blakney. New York: Mentor Book, 1983.
- Lieh-Tzu. *The Book of Lieh-tzu: A classic of Tao*, trans. A. C. Graham. New York: Columbia University Press, 1990.
- Martijin, Marjie. *Proclus On Nature: Philosophy of Nature and its Methods in Proclus' Commentary on Plato's Timaios*. Boston: Brill, 2010.
- Mau-Tsai, L. *Çin Kaynaklarına Göre Doğu Türkleri*, çev. Ersel Kayaoğlu, Deniz Baloğlu. İstanbul: Selenge, 2006.
- McClelland, Norman C. *Encyclopedia of Reincarnation and Karma*. London: McFarland&Company, Inc. Publishers, 2010.
- Morgan, Kathryn A. *Myth and Phylosophy From the Precocratics to Plato*. Cambridge: Cambridge University Press. 2000.
- Otsuka, Keisetsu. *KAMPO: A Clinical Guide to Theory And Practice*, trans. Gretchen De Soriano, Nigel Dawes. London: Singing Dragon, 2017.
- Palmer, Richard. *Hermenötik*, çev. İ. Görener. İstanbul: Anka Yayınları, 2002.
- Plato. *Plato's Cosmology: The Timaeus of Plato*, trans. Francis MacDonald Cornford. Cambridge: Hackett Publishing, 1997.

- Platon. *Devlet*, çev. Hüseyin Portakal. İstanbul: Cem Yayınevi, 2015.
- Platon. *Kritias-Kharmides*, çev. Furkan Akderin. İstanbul: Say Yayınları, 2014.
- Platon. *Parmenides*, çev. Saffet Babür. İstanbul: İmge Kitabevi, 2001.
- Platon. *Timaios*, çev. E. Güney, L. Ay. İstanbul: Maarif Matbaası, 1943.
- Platon. *Şölen*, çev. Furkan Akderin. İstanbul: Say Yayınları, 2015.
- Platon. *Timaios*, çev. Furkan Akderin. İstanbul: Say Yayınları, 2015.
- Plotinus. *Enneads*, trans. Stephan MacKenna. New York: Larson Publication, 1992.
- Proclus. *Proclus Commentary on Plato's Timaios, Volume IV: Book 3 Part II Proclus on the World Soul*, ed. and trans. Dirk Baltzly. New York: Cambridge University Press, 2009.
- Robinet, Isabelle. *The Encyclopedia of Taoism: A-Z*, ed. Fabrizio Pregadio. New York: Routledge, 2008.
- Roux, Jean Paul. *Türklerin Tarihi*, çev. A. Kazancıgil, L. A. Özcan. İstanbul: Kabcacı Yayınları, 2016.
- Russell, Jeffrey Burton. *The Devil: Perceptions of Evil from Antiquity to Primitive Christianity*. New York: Cornell University Press, 1977.
- Shankman, Steven and Stephen W. Durrant, "Introduction". In *Early China/Ancient Greece: Thinking through Comparisons*, ed. Steven Shankman, Stephen W. Durrant, 1-15. Albany: New York State University Press, 2002.
- Shankman, Steven and Stephen W. Durrant. "These Three Come Fort Together But are Differently Named: Laozi, Zhuangzi, Plato". In *Early China/Ancient Greece: Thinking through Comparisons*, ed. Steven Shankman, Stephen W. Durrant, 75-93. Albany: New York State University Press, 2002.
- Suzuki, Daisetz Taitaro. *Çin Felsefesi Tarihi*, çev. Ahmet Aydoğan. İstanbul: Say Yayınları, 2012.
- Tarcan, Haluk. *Ön-Türk Tarihi*. İstanbul: Kaynak Yayınları, 1998.
- Tevrat. İstanbul: Andaç Yayınları, 2015.
- Torpey, John. *The Three Axial Ages: Moral, Material, Mental*. New Brunswick: Rutgers University Press, 2017.
- Voegelin, Eric. *Order and History (Volume IV): The Ecumenic Age (The Collected Works of Eric Voegelin, Volume 17)*, ed. Michael Franz. Columbia and London: The University of Missouri Press, 2000.
- Zhang, Ji. *One and Many: A Comparative Study of Plato's Philosophy and Daoism Represented by Ge Hong* (Society for Asian and Comparative Philosophy Monographs). Honolulu: University of Hawai Press, 2012.
- Weber, Alfred. *Felsefe Tarihi*, çev. H. Vehbi Eralp. İstanbul: Sosyal Yayınları, 1993.

Çevrimiçi Kaynaklar

- Chinese Text Project: Symplified Chinese Version. Erişim Tarihi 03.03.2020. <https://ctext.org/dao-de-jing/ens?searchu=玄>.
- Chinese Text Project: Symplified Chinese Version. Erişim Tarihi 03.03.2020. <https://ctext.org/dao-de-jing/ens?searchu=气>.
- The WordReference Random House Learner's Dictionary of American English and the Collins Concise English Dictionary. Erişim Tarihi 02.03. 2020. <http://www.wordreference.com/definition/qi>.

Başvuru: 19.02.2020**Kabul:** 17.04.2020**Atıf:** Molacı, Melike. "Efendi-Köle İkilğine İlişkin Üç Açıklama". *Temaşa Felsefe Dergisi* 13 (2020): 33-46

Efendi-Köle İkilğine İlişkin Üç Açıklama

Melike Molacı¹

ORCID: 0000-0002-8128-7706

Öz

Felsefe tarihinin Platon'dan Hegel'e kadar olan bölümü büyük metafizik dizgeleri barındırır. Geleneğe atıf yapan bu izlek, içerdiği sıra dışı figürlerle birlikte belirli bir süreklilik içermez. Fakat bu geleneksel çizginin müstesna figürleri bir kenara bırakıldığında, Hegel'e değin oluşmuş olan felsefi mirasın evrensellik, özdeşlik, tümellik vb. idealler doğrultusunda ilerlediği göze çarpar. Mezkûr ideallerin zirvesini ifade eden Hegel'den sonra ise felsefenin akibetinin ne olacağı sıklıkla tartışılmış bir probleme işaret eder. Bu problem felsefelerini Hegel'e karşı/rağmen oluşturan postmodern ya da postyapısalcı filozofların eserlerini baştan sona kuşatır. Özellikle kapalı sistemlerin özdeşlik idealine karşı, farklılıkların ve tekilliklerin onaylandığı bir felsefenin izini süren postmodern ve postyapısalcı düşünürler, Hegel düşüncesinden sıyrılabilme için sıklıkla geleneğin dışında konumlanan Nietzsche'ye başvururlar. Bu bağlamda iki düşünürde de bulunan köle ve efendi kavramlarından hareket eden Deleuze, Nietzsche'nin efendi ve köle ahlâklarına ilişkin tespitlerinin doğrudan Hegelci efendi-köle diyalektiğine bir cevap olduğunu düşünür. Bu tartışmalı iddianın da ele alınacağı bu yazıda, öncelikli olarak Hegel ve Nietzsche'nin efendi ve köle ilişkisine dair düşünceleri ve bu düşüncelerin hangi bağlamda ele alınması gerektiği üzerinde durulacak, sonrasında ise Deleuze'ün iddiasının ayrıntılarına değinilecektir. Sonuç bölümünde ise Deleuze'ün iddiasının geçerliliği tartışılarak, bu iddianın aslında Deleuze'ün farklılık üzerine inşa etmeye çalıştığı ontolojisinin bir sonucu ya da uzantısı olduğu gösterilmeye çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Efendi-Köle Diyalektiği, Efendi-Köle Ahlâkı, Diyalektik, Hegel, Nietzsche, Deleuze.

Three Interpretations on the Master-Slave Dichotomy: Hegel, Nietzsche and Deleuze

Abstract

The part of the history of philosophy from Plato to Hegel contains great metaphysical systems. This path, which refers to the tradition, does not have a certain continuity with the extraordinary figures it contains. And yet, when the extraordinary figures of this traditional line are left on the edge, the philosophical heritage that has been formed up to Hegel seems to be progressing in accordance with some ideals such as universality, identity, and generalization. After Hegel, who expressed the summit of the ideals aforementioned, the question of what will be the end of philosophy has often been discussed as a problem. This problem encompasses the works of postmodern or poststructuralist philosophers who constructed their philosophies against/despite Hegel. Postmodern and poststructuralist thinkers, especially those who follow the philosophy in which differences and singularities are endorsed against the ideal of identity of closed systems, often refer to Nietzsche, who stands outside the tradition, to be able to stand out from Hegel's thought. Acting on the slave and master concepts found in two of the thinkers in this context, Deleuze thinks that Nietzsche's determinations of master and slave morals are a direct answer to the Hegelian master-slave dialectic. This controversial claim will also be examined in this article, but primarily the focus will be on Hegel and Nietzsche's thoughts on master and slave relations, and on the context in which these considerations should be addressed; then the details of Deleuze's claim will be referred. In the conclusion part, discussing the validity of Deleuze's claim, the attempt will be to show that this claim is in fact a result or extension of the ontology Deleuze tried to build on the difference.

Keywords: Master-Slave Dialectic, Master-Slave Morality, Dialectic, Hegel, Nietzsche, Deleuze.

¹ Dr. Öğr. Üyesi, Necmettin Erbakan Üniversitesi Felsefe Bölümü, melikemolaci@gmail.com.

Giriş

Platon'dan Hegel'e uzanan süreksiz metafizik dizgenin yüzeysel bir okunuşunda, farklılıkların ve tekilliklerin özdeşlik ilkesi ve evrensellik ideali doğrultusunda ortadan kaldırıldığı; derin ve aşırı bir okumasında ise yine bu farklılıkların imtiyazlı olan aşkınlık ve hakikat gibi kavramlar ile hiyerarşik bir ilişki içerisinde itibarsızlaştırıldığı ifade edilir. Her iki okumanın da temel kaygısı, Platon ile başlayıp Hegel'in yapıtında en etkin, en yüce, en tamamlanmış biçimine ulaştığı iddiasında olan felsefenin, Hegel'den sonra izleyeceği yolun belirsizliği olmuştur. Bu belirsizliğin en önemli nedenlerinden biri Hegel ile Hegel karşıtlığı üzerinden şekillenen felsefeler arasında keskin sınırlar çizmenin zorluğudur. Hegel karşıtı olduğu iddiasında olan düşünürler, metodolojik ve kavramsal çerçevelerini çizerken Hegelci terminolojiden vazgeçemezler. Lacan'ın da ifade ettiği gibi Hegel'den sonra "herkes farkında olmasa da Hegelcidir".² Bu durumun nedenlerinden biri kuşkusuz Kojève gibi Hegelcilerin antropoloji eksenli yorumlarının Hegel sonrası felsefenin izleyeceği güzergâhta belirleyici olmasıdır. Kojève'in efendi-köle diyalektiğini merkeze alan yorumları, gerek Hegel'e muhalif olan gerekse onu takip eden düşünürlerin Hegel felsefesine ilişkin eleştirilerini ya da şerhlerini bu diyalektik ekseninde geliştirmelerine neden olmuştur.

Kojève etkisiyle Hegel'in sınır çizmesi zor düşüncesinin özünün bu diyalektiğe indirgenmesi, felsefi düzlemde tanınma, diyalektik ve felsefenin sonu düşüncesini gündeme getirir. Kapalı bir sistemin farklılıkları aynı potada eritme politikasına karşı farklılıkların ve tekilliklerin onaylandığı bir felsefenin izini süren postmodern ve postyapısalcı düşünürler, Hegel düşüncesinden sıyrılabilmek için sıklıkla geleneğin dışında konumlanan bir figüre, Nietzsche'ye başvururlar. Bu düşünürler için Nietzsche'nin metafizik ve hakikat eleştirisi, tarih anlayışı, güç istencine olan inancı, yaşamı evetleyen tutumu, siyasal ve toplumsal eşitlik savunusuna beslediği düşmanlığı Hegel'e karşı geliştirilen düşüncelerin temel izleklerini oluşturur.

Bataille, Foucault ve Derrida, Hegel'e rağmen/karşı felsefelerini Nietzsche referansı ile pekiştirip Hegel'e olan muhalefetlerini açıkça dile getirmezlerken, Deleuze açıkça Hegel'e karşıt bir konum alır. Müzakereler'de Hegelcilikten ve diyalektikten nefret ettiğini³ ifade eden Deleuze, 1962 tarihli Nietzsche ve Felsefe kitabında Anti-Hegelciliğin Nietzsche'nin eserlerini bir saldırganlık çizgisi olarak baştan sona kat ettiğini belirtir.⁴ Deleuze'e göre yeni bir düşünme biçiminin öncüsü olan Nietzsche, bütün felsefesini Hegel'de son noktasına erişen diyalektiğe karşı çıkmak üzere oluşturmuştur. Üstinsan, insanın diyalektik kavranışına; değerler aşımı ise yabancılaşmanın benimsenmesi veya onun ortadan kaldırılması diyalektiğine karşı yöneltilmiştir. Deleuze'e göre diyalektiğin karşıtlık ve çelişkide kendini gösteren olumsuzluğuna karşı, olumsuz bir varoluş biçimi olarak olumlamasıyla; acının, mutsuzluğun ve vicdan azabının felsefi biçimi olan mutsuz bilince karşı, yaşamı olumlayan "neşeli" felsefesiyle Nietzsche, diyalektiğin mutlak karşıtını yansıtır.

Nietzsche'nin diyalektik karşıtlığını örneklendirme noktasında, iki düşünürde de bulunan köle ve efendi kavramlarından hareket eden Deleuze, Nietzsche'nin efendi ve köle ahlâklarına ilişkin tespitlerinin Hegelci efendi-köle diyalektiğine bir cevap olduğunu düşünür. Bu tartışmalı iddianın ele alınacağı bu yazıda, öncelikli olarak Hegel ve Nietzsche'nin efendi ve köle ilişkisine dair düşünceleri ve bu düşüncelerin hangi bağlamda

² Jacques Lacan, "Freud, Hegel and the Machine", trans. S. Tomaselli *The Ego in Freud's Theory and in the Technique of Psychoanalysis 1954-1955* in ed. J. A. Miller (London: Macmillan Publishers, 1988), 73.

³ Gilles Deleuze, *Müzakereler*, çev. İnci Uysal (İstanbul: Norgunk Yayıncılık, 2006), 14.

⁴ Gilles Deleuze, *Nietzsche ve Felsefe*, çev. Ferhat Taylan (İstanbul: Norgunk Yayıncılık, 2010), 22.

değerlendirilmeleri gerektiği üzerinde durulacak, sonrasında ise Deleuze'ün iddiasının ayrıntılarına değinilecektir. Sonuç bölümünde ise Deleuze'ün iddiasının geçerliliği tartışılarak, bu iddianın aslında Deleuze'ün farklılık üzerine inşa etmeye çalıştığı ontolojisinin bir sonucu ya da uzantısı olduğu gösterilmeye çalışılacaktır.

1. Hegel'in Efendi ve Köle Diyalektiği

Hegel'in insansal varoluşun genel koşullarını araştırmak amacıyla⁵ kaleme aldığı *Tinin Fenomenolojisi*'nin özbilinç bölümünde işlenen efendi-köle alegorisi, yazarının diyalektikten ne anladığını ve sisteminde diyalektiğin nasıl işlendiğini göstermesi bakımından önemlidir. İki özbilinç arasındaki ilişkinin neliğinin ve nasıllığının tartışma konusu yapıldığı bu alegoride, insanın insan olma, özbilince varma, bu özbilinci nesnel hale getirme ve nihayetinde özgürlük ereğine ulaşma süreci diyalektik olarak betimlenir.

Hegel'e göre hakikatin kavranmasını sağlayan süreçte bilinç kendisinin hakikatle özdeş olduğunu bilmelidir. Bilincin kendi kavramının bilgisine ulaşması anlamına gelen bu duruma ulaşılabilmesi için de öncelikle bir özbilinç olması gerekmektedir. Bilincin nesnesi şimdi ve burada olmak dışında, hiçbir dolayım ve belirlenime sahip değildir. Bilinç, ancak nesnesinin artık ona yabancı olmadığını keşfettiği anda kendine dönebilir. Bilincin özbilinç olarak bundan böyle iki nesnesi bulunur: Biri duyusal kesinliğin ve algının dolaysız nesnesidir ve dolaysızlık özbilinç için olumsuzdur; ikincisi ise kendi kendisidir ve ilk nesneyle karşıtlık içindedir. Özbilincin bu karşıtlığı ortadan kaldırmak üzere başkaya yönelmesini sağlayan şey ise "arzu"dur. Tam da bu nedenle özbilinç genel olarak arzudur.⁶ Çünkü özbilinç olmak, kendi kavramına ulaşmayı, dolaysız bir arzuyla başkaya, kendi olmayana yönelmeyi gerektirir. Dolaysız arzunun doyurulması için özbilincin nesnesinin canlı bir varlık olması gerekir. Nitekim Kavram, özbilince geçiş aşamasında kendini özbilinç ve yaşam karşıtlığına ayırır.⁷

Bununla birlikte özbilincin arzuladığı nesnenin de bir özbilinç olması gerekir. Çünkü özbilinci belirleyecek olan nesne, doğal bir gerçeklik olursa, özbilinç hayvanların da sahip olabildiği bir özduygu olarak kalır. Oysa hayvan doğal, belirli (verili) ve maddi bir varlık olduğu için kendini gerçekleştiremez ve kendisiyle arasına bir mesafe koyamayacağı için de kendisini açıklayıp bir özbilinç olamaz. Hayvan, yaşamın sonsuz bütünlüğünün farkına varamaz; oysa insan bu bütünlüğü kendi-için haline getirerek ölümü içselleştirebilir. İmtiyazlı bir canlı olan insanın özbilinç olmasının yolu arzudan geçtiğine ve özbilince içeriğini kazandıran da arzu nesnesi olduğuna göre, insanın özbilinç olması için başka bir özbilince yönelmesi, onu arzulaması zorunludur. O halde "başkasının varoluşu, benim varoluşumun ontolojik koşuludur."⁸

İki özbilincin ilişkisinde her iki özbilinç için de diğeri, arzusunun arzulandığı başkasıdır, eş deyişle eylemlerde bir karşılıklılık söz konusudur. Her biri diğeri için bir orta terimdir, bir olumsuzlama anıdır. Bir özbilinç için kendinden başkası, olumsuzun karakteriyle yüklü olan nesnedir. Bu aşamada her bir özbilinç kendi kendisinde kesindir; ama başkasında kesin olmadığından kendi öz kesinliğinin hiçbir hakikati yoktur. Çünkü öz kesinlik için kendi-için-varlığının kendini ona bağımsız bir nesne olarak göstermesi gerekmektedir. O halde her bir özbilinç karşısında nesneleştirmeye çalıştığı bir özbilinç bulunduğu her ikisi de karşıtında

⁵ Jean Hyppolite, *Marx ve Hegel Üzerine Çalışmalar*, çev. Barış Kılınç (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2010), 196.

⁶ G. W. F. Hegel, *Phenomenology of Spirit*, trans. A. V. Miller (Oxford: Oxford University Press, 1979), 105.

⁷ Hegel, *Phenomenology of Spirit*, 106.

⁸ Hyppolite, *Marx ve Hegel Üzerine Çalışmalar*, 205.

kendini bulmak, diğer bir ifadeyle varlığını başkasına kabul ettirmek, diğer özbilinçte bağımsız bir varlık olarak tanınmayı arzular. Bunun sebebi özbilincin kendi-için-varlık ve başkası-için-varlık olma çelişkisinden doğmuş olmasıdır. Özbilinç bir yandan canlı bir formda cisimleşen saf bir özbilinç olması bakımından kendi-için-varlıktır; fakat öte yandan kendisini başkasında dışsal ve belirlenmiş bir varlık olarak gördüğünden başkasında başkası-için-varlıktır. Özbilinç için katlanılmaz olan, hem kendi saf kendi-içinliği hem de başkasında belirli bir nesne oluşudur. Bu çelişki karşısında özbilinç, kendisine başkası olarak görülen ve başkası tarafından da kendisine yansıtılan başkalığı gidermek için başkasının varoluş biçimini bastırma ve olumsuzlama eğilimini, yani başkasının ölümünü amaçlamayı arzular. Kendi kendinin kesinliğini, kendisi için olmayı, başkasında ve kendinde hakikate yükselme arzusunu ifade eden bu tanınma mücadelesi ise Hegel'e göre özgürlüğe giden yola işaret eder. Dolayısıyla özgürlük, "iki özbilincin ilişkisinde kendi kendilerini ve birbirlerini bir ölüm-kalım mücadelesi yoluyla tanıtlamaları olarak belirlenir."⁹

Özbilincin bağımsızlığını kazanmak adına öldürmeyi ve aynı itkileri taşıyan diğer özbilinç tarafından öldürülmeyi göze alması, bu ana kadar ilişkide var olan denkleğin ya da eşitliğin bozulmasına neden olacaktır. Zira mücadelenin taraflarından birinin tavrını değiştirmesi tanınma kavramının gereğidir. Eğer her iki özbilinç başlangıçtaki tavırlarını korurlarsa, birinin ölmesi ile sonuçlanacak olan mücadele, tanınma kavramını imkânsız kılacak bir duruma neden olacaktır. Bununla birlikte bu bağımsızlık mücadelesinde, özbilincin öz kesinliğe ulaşabilmesi için hem biyolojik varoluşunu koruması hem de katlanılmaz olmasına karşın kendinin dünyadaki varoluşunun koşulu olan başkasını koruması gerekmektedir. O halde en az saf özbilinç olmak kadar yaşamın da önemli olduğunu kişiye öğretene¹⁰ bu mücadele sonucunda, tanınmama pahasına yaşamından vazgeçmeyen taraf köle; yaşamı pahasına tanınmaktan vazgeçmeyen taraf ise efendidir. Bu ölüm-kalım mücadelesinden galibiyetle çıkan efendi, artık özü kendisi için olan "saf özbilinç"tir; köle ise özü yaşam ya da başkası için olan, "kendisi-için olmayan bir bilinç"tir.

Mücadeleden önce arzusunun onu doğaya bağımlı kıldığı efendi, artık kölenin dolayımıyla doğaya bağımlıdır. Köle, efendinin doğayla ilişkisindeki aracı konumu nedeniyle nesnenin bağımsız yönüyle uğraşarak, onu dönüştürerek nesneyi efendisinin tüketimine sunar. Tanınma uğruna olan bu mücadelede yaşamını tehlikeye atarak doğayı aşan efendi, doğanın kendisini bağımlı kılan yanını da kölenin emeği ile aşar. Efendinin doğayla olan bu yeni ilişkisi köle dolayımıyla gerçekleşir. Efendinin doğayla ilişkisine benzer bir biçimde köleyle olan ilişkisi de dolaylıdır. Çünkü efendi nesne aracılığıyla köleyle ilişki kurar. Efendi için nesnelere olumsuzlayıcı arzusuyla tükettiği araçlardır, nesnelere ne efendiye bağımlıdır ne de onlar efendiyi bağımlılaştırabilecek durumdadır. Bu açıdan bakıldığında kölenin arzusu da efendinin tüketme arzusunun uzantısıdır. Köle mücadelede yaşamını ortaya koyamadığı, kendisinin de bir doğa olduğu duygusunu aşıp özbilince adım atmadığı için doğayla dayanışma içine girmek zorunda kalmıştır. Bununla birlikte köle nesnelere olumsuzlayıcı tüketmeyecek, onlarla dolaysız bir ilişki kuracaktır.

Diyalektiğin bu aşamasında köle hala dolaylı ve özbilinçten mahrum bir varlık olduğu halde, efendi şimdiden köle tarafından tanınmış dolaylı bir varlıktır. Fakat tanınma kavramına yakından bakıldığında köle-efendi ilişkisindeki asimetrik durum, Kavramın gerçekleşmediğini gösterir. Çünkü tanınma, karşılıklı tanınmayı gerektirir. Bu ilişkide ise tanınma tek yönlüdür: Efendi köle dolayımıyla bir özbilinç olduğu kanısını

⁹ Hegel, *Phenomenology of Spirit*, 114.

¹⁰ Hegel, *Phenomenology of Spirit*, 115.

bir hakikate dönüştürmüştür. Fakat efendi için köle bir özbilinç değil bir nesne olduğundan, karşılıklı bir tanınma yoktur. Efendi özbilinç olarak varolmak için hayatını tehlikeye atmış olsa da, mücadelesi sonucunda özbilinç olmayan bir nesne tarafından tanınmıştır. Gerçek bir tanınma, kendisi de özbilinç olan iki varlığın olmasını gerektirmektedir. Oysa böyle bir varlık tarafından tanınmak efendi için mümkün değildir. Zira kölenin efendiyi tanınması, kölenin de efendi olması demek olacağı için, efendinin köleyi tanınması efendilik kavramıyla çelişecektir. Bu nedenle köle tarafından tanınan efendi, başlangıçta amaçladığı “bir özbilinç tarafından tanınmış bir özbilinç” olma arzusuna erişemeyecek ve asla gerçek bir doyuma ulaşamayacaktır. Doyuma ulaşacak olan, köle olmuş olan, köleliğini “diyalektik olarak” ortadan kaldırmış olan taraf olacaktır.

Kölenin doyuma ulaşmasını sağlayacak olan korku ve emektir. Zira köle yaşamı seçtiği efendiyle olan mücadelesinde “mutlak efendi”den korkup köleliği yeğlemiştir. Dahası köle efendinin hizmetinde çalışırken hissettiği korkuda biyolojik varoluşunun özbilinç olarak varoluşu için yeterli olmadığını; fakat aynı zamanda hiçbir belirli varoluşun insan gerçekliğinin tümünü oluşturmadığını da öğrenmiştir. Kölenin doyum bulmasını sağlayacak olan emek ise efendinin hizmetinde çalışmaya iten korkunun sonucunda ortaya çıkar. Bununla birlikte özbilinç olma yolunda kendinde yeterli bir koşul olmayan korku, doğuştan getirilen eğilimler ile anlık arzuların bastırılmasına ya da ertelenmesine yol açarak emeği doğurmaktadır. Bu durumda Hegel’e göre emek engellenmiş arzudur, ertelenmiş yitistir, diğer bir deyişle şeyin oluşturucusudur.¹¹ Korku ve emek aracılığıyla köle hem dışsal doğayı hem de içsel doğasını şekillendirecektir. Efendi mücadele ile olumsuzlamayı gerçekleştirmiş olsa da, köle emeği ile özgürlük ve özbilince erişebilecektir. Emeği aracılığıyla köle, dış dünyanın nesnelere önce olumsuzlayacak, sonrasında onları dönüştürüp kendi özerkliğinin bilincine varma yolunda ilerleyecektir. Doğa artık üzerinde denetim kurulamayan ve önünde korkuyla titrediği bir güç olmaktan çıkacaktır. Zira emek kendinde olan doğayı dışsal bir biçimde açığa çıkarır. Böylece üzerinde çalışılan doğa algı düzeyinde olduğu gibi salt bir şey değil, insansal bir nesne haline gelir.

Bu aşamada köle için özgürlük soyut bir kavramdır. Çünkü özgürlüğün gerçekleştirilmesi için efendiye karşı eyleme geçilmesi, kölenin eylem alanında etkin olması gerekir. Fakat bu etkinlik hemen ve kolayca gerçekleşmez; öncelikle özgürlük bilincinin düşünce düzleminde çeşitli dünya görüşlerinden geçerek yaşanması ve geliştirilmesi gerekir. Düşünsel istikamette yol alan köle henüz hiçbir toplumsal eyleme başvurmadan –yani özgür bir insan olduğuna dair edindiği bilinci nesnel bir hakikat olarak benimsemeden- kendinde bulunan çelişkiyi düşüncede ortadan kaldıracak ve henüz etkinlik halinde olmayan özgürlüğünü (öznel özgürlük bilincini) meşrulaştıracak dünya görüşleri geliştirecektir. Köle-efendi diyalektiğinin soyut özgürlük düşüncesi ile bittiği yerde *Tinin Fenomenolojisi* farklı türde dünya görüşleri ile (Stoacılık, septisizm ve Hıristiyanlık) bilincin serüvenini aktarmaya devam edecektir.

Tek tek insanların özbilince ulaşmalarının serüvenini betimleyen bu diyalektikte gözden kaçırılmaması gereken nokta, efendi ile köle arasındaki ilişkinin her bir aşamasında söz konusu edilen olumsuzlamanın niteliğidir. Burada taraflardan biri bir yönüyle ortadan kaldırılırken diğer yönü ile muhafaza edilir ve böylece ilişki ileriye taşınan diyalektik bir kaldırmaya (*aufhebung*) işaret eder.¹² Bu işleyişte efendi, kölenin tanınma arzusunu yadsısa da kölenin doğayı dönüştüren emeğini muhafaza eder. Benzer bir biçimde köle, efendi ile olan ilişkisini hem olumsuzlar hem de efendi düşüncesini ortadan kaldırır. Ancak bu ortadan kaldırmayla bir-

¹¹ Hegel, *Phenomenology of Spirit*, 118.

¹² Alexandre Kojève, *Hegel Felsefesine Giriş*, çev. Selahattin Hilav (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2004), 92.

likte köle efendiyi tanıyarak bilincine varmış olduğu tanınma düşüncesini korur ve onu kendisinin tanınması amacıyla daha da ileriye taşır. Bilincin saf kesinliğine ve özgürlüğe giden bu diyalektik, ilk bakışta efendiyi mağlup, köleyi ise galip ilan eder görünür. Fakat kölenin emeğini ortaya koyabilmesi efendiyi gerektirdiği için, Hegelci alegoride efendi, tarihsel ve insan oluşturucu sürecin katalizörü,¹³ bilincin yolculuğunun olanağı olarak düşünülmektedir.

2. Nietzsche'nin Efendi ve Köle Ahlakı

Nietzsche İyinin ve Kötünün Ötesinde'de, yeryüzünde egemen olmuş ve halen egemenliğini sürdürmekte olan ahlâklarla karşılaştığını ve bunların birbirlerine bağlı olarak düzenli bir birliktelik gösteren Efendi ve Köle ahlâkları olduğunu ifade eder.¹⁴ İlk bakışta tarihsel ve toplumsal içerimlere haiz görünen bu ifadeye karşı Nietzsche, bu ahlâkların yüksek ve aşağı kültürlerde olduğu kadar insan ruhunda da bulunduğunu hatırlatır. Buna rağmen her iki ahlâkın özelliklerini ortaya koyarken tarihsel durumlara atıf yapmaya devam eder.

Homeros'un eserlerinde ortaya çıkan klasik değerler ile antik Roma toplumu değerlerinin, Yahudi ve Hristiyan inançları tarafından ters yüz edilmesiyle egemen olmuş köle ahlâkı, Nietzsche'ye göre çağın ahlâkıdır. O, *Ahlâkın Soykütüğü*'nde iyi ve kötünün soykütüğünü çıkarırken, "iyi" kavramının, bir zamanlar 'asil ruhlu', 'soylu' anlamını taşıdığını; aristokratların 'avam', 'aşağı ruhlu', 'bayağı' olarak kabul ettikleri insanlar karşısında kendilerine ve eylemlerine "iyi" dediklerini ifade eder. Nietzsche'ye göre "efendi ahlâkı kendine zafer kazanmış bir biçimde 'evet' demekle gelişir."¹⁵ Buna göre üst bir cins, kendisinden altta olan cinsi kendisinden ayırdığında ve kendisine "iyi" dediğinde, alt cinsi "kötü" değil, "fena (*schlecht*)" olarak tanımlar. Burada "iyi" kavramı henüz kendi gibi olmayı küçümsemeyi, onlara hınç duymayı içermez. Üst cins yani efendi için fena, kendi iyi tanımının dışında kalan bir şeye işaret ettiği için, henüz iyi olan, fenaya olan düşmanlıkla tanımlanmaz. Fena olan hali hazırda bulunan bir durumdur ve efendi ona karşı kayıtsızdır. Bu haliyle efendinin iyi tanımı için karşıtı yani fenaya ihtiyacı yoktur; dolayısıyla efendinin ahlâkı bu aşamada etkin bir karaktere sahiptir. Efendinin köle karşısındaki kayıtsızlığı onu düşman olarak görmemesinden kaynaklanır; zira efendi, eyleme kendiliğinden geçerken karşıtı "yalnızca kendine daha minnettar, daha sevinç dolu evet demek için arar."¹⁶ Efendiler, mutluluklarını düşmanları üzerinden yapay bir biçimde kurgulayıp, bu mutluluğa kendilerini inandırmazlar, onlar sadece etkinlikleri ile zorunlu olarak mutludurlar. Efendi için "alçak", "sıradan", "kötü", gibi kavramlar yalnızca baştan aşağı yaşam ve tutkuyla dolu olan "biz soylular", 'biz iyi, güzel ve mutlular'ın soluk bir karşı görüntüsüdür."¹⁷

Nietzsche'ye göre tanınmaya ve kabul görmeye bağlı olmayan efendi ahlâkının değerlerinin tersine çevrilmesi ise Yahudilerin başlattığı bir 'mucize', ahlâkta kölelerin başkaldırısıdır. Yahudiler sayesinde yeryüzündeki birkaç bin yıllık yaşam yeni ve tehlikeli bir çekicilik kazanmıştır.¹⁸ Ona göre asillerin, kudretlilerin, efendilerin, güç sahiplerinin karşısında bu aciz halk, herhangi bir fizyolojik ya da maddi gücü olmadığı için ancak

¹³ Kojève, *Hegel Felsefesine Giriş*, 104.

¹⁴ Friedrich Nietzsche, *Beyond Good and Evil*, trans. Judith Norman (Cambridge: Cambridge University Press, 2001), 153.

¹⁵ Friedrich Nietzsche, *Ahlâkın Soykütüğü* Üstüne, çev. Ahmet İnam (İstanbul: Say Yayınları, 2010), 51.

¹⁶ Nietzsche, *Ahlâkın Soykütüğü* Üstüne, 51.

¹⁷ Nietzsche, *Ahlâkın Soykütüğü* Üstüne, 51.

¹⁸ Nietzsche, *Beyond Good and Evil*, 84.

değerleri yeniden değerlendirme yoluyla güç kazanabilmiş ve efendilerinden öç alabilmiştir.¹⁹ Nietzsche'ye göre ahlâkta kölelerin başkaldırısı hınç duygusunun yaratıcı olması ve değerler doğurmasıyla başlar. Artık güçsüz ve aşağı olanlar “iyi”nin anlamını tamamen tersine çevirerek “iyi”nin karşısına bir “kötü (*böse*)” getirmiş ve “iyi”nin ne olduğunu, bu “kötü” üzerinden tanımlamaya çalışmıştır. Bu başkaldırı ile birlikte değerler, karşısına göre anlam kazanmaya başlamıştır: Nitekim “köle ahlâkı daha başında ‘dışta’ olana, ‘farklı’ya ‘kendi olmayan’a ‘hayır’ der: Bu hayır onun eylemidir.”²⁰ Kölenin eyleminin olumsuzlama olması da, köle ahlâkının var olmak için hep karşı koyan dış dünyaya gereksinimi olduğunu ve kölenin eyleminin temelde tepkiden kaynaklandığını göstermektedir.

Köle ahlâkının tepkisel ve edilgen karakteri, iyi ve kötü kavramlarını tanımlarken ortaya çıkar. Köle ahlâkında bulunan iyi-kötü ayrımı efendinin iyi olarak adlandırdığı niteliklerin değersizleştirilmesi üzerine kurulur. Kölenin iyi tanımını belirleyen bu ahlâkın kötü tanımıdır. Kötü olan, soylu ve soyluca olan her şeydir. İyi ise efendinin kötü ve bayağı olarak addettiği, yani soyluca olmayan şeylerdir.²¹ Hınç duygusuna sahip olan köle, kendisini iyi olarak tanımlayabilmek için kötü diye nitelendirdiği bir başkaya ihtiyaç duyar. Yoksul, güçsüz ve aşağı olan, acı çeken, hasta ve çirkin insanlardan oluşan köleler, ayaktakımı ya da başka bir deyişle sürü, asil insanlara duyduğu hınç duygusuyla aslında sağlıklı, güçlü, coşkulu ve etkin olanları kötü, zalim, açgözlü, şehvetli, lanetlenen olarak tanımlarlar. Bu bağlamda köle ahlâkının iyisi olan hasta, acı çeken, fizyolojik ihtiyaçlarını bastıran, edilgen kişiler, imanlı ve cennetlidir ve mutluluk ancak bu edilgen yaşama tarzı ile mümkündür.

Oysa Nietzsche'ye göre köle ahlâkında değerli olarak gösterilen ve kişinin kendisi için iyi olduğu söylenen tüm özellikler sahtedir. Köle ahlâkında kavgasız, ölçülü, alçakgönüllü, saygılı, gözetken, cesur, namuslu, dürüst, sadık, inançlı, dosdoğru, güven dolu, kendini veren, merhametli, yardımsever, titiz, yalın, hoşgörülü, adil, cömert, toleranslı, itaatkâr, diğerkâm olma özellikleri övülüp öne çıkarılırken; “güçlü bireylere (*les souverains*)” karşı sahte, düşmanca, bencil, kıskanç ve acımasızca; intikam, haksızlık, egemenlik ve güvensizlik tutkusuyla saldırılır.²² Bununla birlikte övülen bu özelliklerin hiçbiri kendileri için iyi değildir; bunlar sürünün akıbetinin araçları olarak, sürünün korunması ve ilerlemesi için gereklidir. Sürü üyeleri de kendi sürü içgüdüleri nedeniyle bu özellikleri benimserler ve korurlar, ama aynı içgüdüyle yeri geldiğinde de dış kuvvetlere karşı saldırgan, bencil, merhametsiz vs. olurlar. Bu çifte standart, sürünün tüm manevi değerlerinin arkasında yatan güç istencine yakından bakmayı gerektirir. Buradaki güç istenci sürünün güçlülere ve bağımsızlara karşı içgüdüsel, acı çekenlerin, kusurluların ve yeteneksizlerin mutlulara karşı içgüdüsel ve sıradan insanların istisnai olanlara karşı içgüdüseliyle ilgilidir.²³ Bu bakımdan Nietzsche'ye göre sürünün güdülmesi için yüceltilen manevi değerler aslında yalanla, iftirayla ve adaletsizlikle doludur.

Nietzsche'ye göre “iyi” ve “kötü”, bu değerlendirmelerin tam zıttıdır: İyi olan, “insanda güç duygusunu, güç istemini, gücün kendisini yükselten her şey” iken; kötü olan, “zayıflıktan doğan her şey”dir.²⁴ Mutluluk

¹⁹ Nietzsche, *Ahlâkın Soykütüğü Üstüne*, 48.

²⁰ Nietzsche, *Ahlâkın Soykütüğü Üstüne*, 51.

²¹ Nietzsche, *Ahlâkın Soykütüğü Üstüne*, 54.

²² Friedrich Nietzsche, *Güç İstenci*, çev. Sedat Umran (İstanbul: Birey Yayınları, 2002), 158-159.

²³ Nietzsche, *Güç İstenci*, 154.

²⁴ Friedrich Nietzsche, *Deccal*, çev. Oruç Aruoba (İstanbul: Hil Yayınevi, 1996), 46-47.

ise edilgenlikle gelmez, o zaferin egemen olduğu bilincin içinde bulunur.²⁵ Sürünün, ayaktakımının “iyi” ve “kötü” karşıtlığını belirleyerek mutluluğu edilgen bir şekilde sükûnet ve huzur; kendi bedenini de hakikatlere ulaşmayı engelleyen bir yük olarak kabul etmesi, insanların fizyolojisinde ve psikolojisinde büyük bir çöküşe neden olmuştur. Bu nedenle Nietzsche’ye göre bu tür ahlâklılığın kendisi aslında “ahlâksız” bir şeydir.²⁶ Bu ahlâksızlıkta sürünün güdülmesi için yüceltilen manevi değerler güçle, yalanla, iftirayla ve adaletsizlikle belirlenir ve kabul ettirilir.²⁷ Ona göre, her çağda insan “Nasıl hareket etmeli?” sorusunu sormuş ve buna göre kendi anlayışını herkes için doğru olan olarak zorla kabul ettirmeye çalışmıştır. “Nasıl hareket etmeli?” sorusu ahlâklılığı ve ideali doğurmuştur. Tarihte “iyi” ve “kötü”, sürünün güçlülere ve bağımsızlara karşı içgüdüleriyle çarpıtılmış, sanki kendi başlarına şeylermiş gibi ele alınmıştır.²⁸ Ahlâklılık ve din, bir toplumda ya da kültürde çöküşe bir karşı çıkış olarak belirmektedir; ama bunlar *décadence*’i engellemek bir yana, daha da ileri götürmektedirler.²⁹ Bunun sebebi bu değerlendirmelerin yaşama uygun, yaşamı güçlendiren değerler olmamasıdır. Fakat son tahlilde Nietzsche için *décadence*’a götürerek değerlerin yeniden değerlendirilmesini sağlayacak olan ahlâk, şimdiye kadar ortaya koydukları için en derin şükranı hak eden yararlı bir yanılıdır.³⁰

Buraya kadar ifade edilenlerden yola çıkıldığında Hegel ile Nietzsche’nin efendi ile köle arasındaki ilişkiyi farklı açılardan yorumladıkları ve ulaştıkları sonuçlar bakımından ayrıldıkları görülmektedir. Hegel için efendi ve köle diyalektiği tanınma mücadelesini ifade ederken; Nietzsche için efendi ve köle kavramları yaşamı olumlama ya da *décadence*’i ifade eden ahlâkların tipolojisini sunmaktadır. Hegel’in efendi-köle diyalektiği, bütün tarihin zorunlulukla kendisine hizmet ettiği özgürlüğün gerçekleştirilmesi serüveninde bilincin geçirdiği aşamaların bir bölümünü betimlemektedir. Nietzsche’ci perspektif içinde ise yaşamı yadsıyan bu düşünme biçimi ve tarih okumasının sonucu *décadence*’dir. Hegel için tanınma kavramı bilincin özgürlüğünü kendi kendine gerçekleştirilemeyeceğini, aksine özgürlüğün öznelarasılık ile mümkün olduğunu gösterirken; Nietzsche’nin efendisinin köle tarafından tanınmaya ihtiyacı yoktur. Bununla birlikte her iki düşünür kölenin efendiye karşı başkaldırısında başarılı olduğuna katılmakla birlikte ikisinin bu başkaldırı karşısındaki tutumu ve başarıyı yorumlayışları farklıdır. Hegel, insan teki söz konusu olduğunda kölenin bu mücadelesinin özgürlük için bir potansiyel olduğunu ve özgürlüğün ancak tarihsel izlekte gerçekleşebileceğini ifade eder. Nitekim özgürlük kendi kendine yeten bireyin tecriti ile gerçekleşemez, aksine diğerleriyle karşılıklı bir ilişkide, bir birliktelikte gerçekleşir. Nietzsche ise köle ahlâkının bu başarısını tarihsel ve kültürel bir yıkımın, *décadence*’in nedeni olarak görür ve fakat yine de bu ahlâkın değerlerin yeniden değerlendirilmesi için gerekli olduğunu teslim eder.

3. Deleuze’ün Anti-Hegeli Nietzsche Okuması

İlk bakışta Hegel ve Nietzsche’de geçen efendi ve köle ilişkisinin bağlamlarının farklı olduğu, ilkinin özbilinç üzerine bir alegoriyi yansıttığı, diğerinin ise tarihsel bir durumu betimlediği göze çarpar. Bu farklılığa karşın postyapısalcılığın en belirgin eğilimlerinden biri olan Hegel-Nietzsche karşıtlığı, 1962 tarihli *Nietzsche*

²⁵ Nietzsche, *Güç İstenci*, 483.

²⁶ Nietzsche, *Güç İstenci*, 168.

²⁷ Nietzsche, *Güç İstenci*, 159.

²⁸ Nietzsche, *Ahlakın Soykütüğü Üstüne*, 46.

²⁹ Nietzsche, *Güç İstenci*, 40; 63.

³⁰ Nietzsche, *Güç İstenci*, 211.

ve *Felsefe* kitabında Deleuze tarafından ele alınır. Deleuze Nietzsche'nin üstinsanını diyalektiğin insanına karşı konumlandırır ve Nietzsche'nin bütün felsefesinin Hegelciliğe bir reddiye olduğunu iddia eder³¹. Bu iddiasını da güç istenci kavramını yorumlayarak temellendirmeye çalışır.

Deleuze Nietzsche'nin felsefesinin tüm canlılarda kendini etkin ya da tepkisel olarak sergileyen güç istencinde temellendirildiğini ifade eder. Bu bağlamda bir şeyin anlamı, hangi kuvvet tarafından ele geçirildiği, sarıldığı, kullanıldığı ya da onda hangi kuvvetin ifade edildiği bilinirse anlaşılacaktır.³² Bu açıdan bir görüngü, görüntü ya da tezahür değil, bir imdir ve bütün felsefe bir göstergebilimdir. Nietzsche'nin anlamı ve değeri merkeze alan felsefesi, geleneksel ikiliklerin ve neden-sonuç ilişkisinin yerine fenomen ve anlamın ilişkisini yerleştirir. Her kuvvet, gerçekliğin bir niceliğinin sömürüsü, tahakkümü ve temellüğüdür. Algı bile doğayı ele geçiren kuvvetlerin bir ifadesidir. Anlam karmaşık bir kavramdır: anlamlar daima çoğulluk, diziler ise karmaşıklık. Bu nedenle Deleuze'e göre "Nietzsche'nin felsefesi özündeki çoğulculuk kavranmadıkça anlaşılamaz."³³

Deleuze'e göre Nietzsche'de anlamı oluşturan kuvvet kavramı, başka bir kuvvetle ilişki içinde bulunan bir kuvvetin kavramına gönderme yapar. Kuvvetler arasındaki fark, güç istencini oluşturur: İstenç kuvvetin diferansiyel ögesidir.³⁴ Fakat kuvvetlerin birbiriyle ilişkisi ve dolayısıyla güç istenci özünde olumsuz değildir. Kendine itaat ettiren kuvvet başkasını ya da kendisi olmayanı yadsımaz, kendi farkını olumlar ve bu farklılıktan haz duyar. Olumsuzluk kuvvetin etkinliğine özsel değildir; aksine olumsuzluk bu etkinlikten, olumlu etkin bir kuvvetin varoluşundan ve farkını olumlamasından doğar. Olumsuz olan olumluya kıyasla sonradan ortaya çıkmış cılız bir karşıtlıktır. Nietzsche'de bir istencin istediği, farkını olumlamaktır. Başkaıyla temel ilişkisi içindeki istenç, farkını bir olumlama nesnesi haline getirir. Bu haliyle Nietzsche, olumsuzlamanın, karşıtlığın ve çelişkinin spekülative ögesinin yerine, farkın pratik ögesini koyar.³⁵ O, güç istenciyle ötekiyle ilişkisi içyaratmaya, vermeye, etkin güçlerin kendi farklılıklarını olumlamasına gönderme yapan karakteriyle, olumsuzlayıcı ve dışlayıcı bir felsefe yerine, bütünüyle olumlayıcı bir felsefenin kapılarını aralar.³⁶

Deleuze açısından Nietzsche'nin olumlayan felsefesi, özdeşlik ve temsil kavramına indirgenemez olan bir fark kavramını doğurduğu için Hegelciliğe ve diyalektiğe taban tabana zıttır: Nietzsche'ci "evet" diyalektiğin "hayır"ına karşıdır; olumlama diyalektiğin olumsuzlamasına, fark ise diyalektiğin çelişkesine karşıdır.³⁷ Bu haliyle de Nietzsche'nin efendi-köle ahlâkı Hegelci efendi-köle diyalektiğinin bir eleştirisidir. Nitekim

³¹ Deleuze Nietzsche'nin Hegelci harekete ve farklı Hegelci akımlara aşına olduğunu iddia eder. Deleuze'e göre Nietzsche, Hegel'den Stirner'e kadar Hegelci hareketi son derece iyi tanımaktadır. Oysa Nietzsche'nin Hegel'e ve özellikle köle-efendi diyalektiğine ilişkin bilgisi tartışmalıdır. Her ne kadar Nietzsche eserlerinde Hegel'i eleştiriyor olsa da, bu durum onun Hegel'i doğrudan okuduğunu göstermez. Hegel felsefesinin tümü söz konusu olduğunda Nietzsche'nin Hegel'i bildiği doğrudur; fakat bilgisinin büyük bir kısmının ikincil kaynaklardan geldiği iddiası da göz ardı edilmemelidir. Bununla birlikte köle-efendi diyalektiği söz konusu olduğunda Bataille'in iddiası daha çarpıcıdır: "Nietzsche Hegel'i, iyiden iyiye orta malı olmuş, ayağa düşmüş biçimiyle tanıdı. *Ahlâkın Soykütüğü*, efendi ile köle diyalektiğine Nietzsche'nin ne denli yabancı kaldığının şaşırtıcı bir kanıtıdır (...) insanın birbiri ardından gerçekleştirdiği olanaklarının tümünü belirleyip, sınırlayan bu devinimi kavramayan kişi kendisinden hiçbir şey bilmiyor demektir". (Jacques Derrida, "Sınırlı Ekonomiden Genel Ekonomiye: Sakınımsız Bir Hegelcilik", çev. Ragıp Ege, *Geceyazısı* 7 (2005): 7.)

³² Deleuze, *Nietzsche ve Felsefe*, 16.

³³ Deleuze, *Nietzsche ve Felsefe*, 16.

³⁴ Deleuze, *Nietzsche ve Felsefe*, 20.

³⁵ Deleuze, *Nietzsche ve Felsefe*, 23.

³⁶ Gilles Deleuze, *Nietzsche*, çev. İlke Karadağ (İstanbul: Otonom Yayıncılık, 2006), 25-26.

³⁷ Deleuze, *Nietzsche ve Felsefe*, 23.

Deleuze'e göre "Nietzsche, diyalektiği plebin spekülasyonu, kölenin düşünme biçimi olarak göstermektedir."³⁸ Hegel'de çelişkinin soyut düşüncesi olumlu farkın somut duygusuna üstün gelir; tepki etkinin, intikam ve hınç da saldırganlığın yerini alır. Oysa Nietzsche, efendide olumsuz olanın her zaman efendinin varlığının ikincil ve türemiş bir ürünü olduğunu gösterir. Nietzsche'ci bakışla bakıldığında efendi ve kölenin ilişkisi kendinde diyalektik bile değildir. Bunu diyalektik yapan köledir, kölenin bakış açısıdır, kölenin bakış açısından düşüncedir.³⁹ Aslında köle-efendi ilişkisinin diyalektiği, gücün güç istenci olarak kavranmasına bağlı değildir. Diyalektik, iki farklı ögenin karşıtlığından hareket etmiş olsa da, nihayetinde bir birliğe ulaşmayı içerdiği için, çoğulculuğa düşmandır.⁴⁰ Zira bu diyalektikte güç, birinin üstünlüğünün başkası tarafından tanınmasına bağlıdır. Fakat bu diyalektiğe Nietzsche açısından bakıldığında güç istencinin doğasının tamamen yanlış kavrandığı açığa çıkar. Ancak kölenin kavrayışı olabilecek olan bu kavrayış, hınç insanının güç hakkında kendisinde oluşturduğu imgedir. Köle, gücü ancak bir anımsama nesnesi, bir temsil konusu, bir rekabet meselesi olarak görür ve böylece onu, kurulu değerlerin bir mücadele sonunda elde edilmiş basit bir dağılımına bağlı kılar. Köle-efendi ilişkisinin diyalektik bir görünüm almasının nedeni, efendi portresinin başından beri köle tarafından yapılmış bir portre olmasıdır. Bu diyalektik yanılığında efendi, kölenin düşlediği bir portredir: Efendinin Hegelci imgesinin altından her zaman köle gözükür.⁴¹

Buna karşılık Nietzsche'nin efendisi etkin insandır. O "Ben iyiyim öyleyse sen kötüsün" diyen ve "Ben iyiyim" ile başladığı için kendisini başkalarıyla; eylemlerini üstün ve aşkın değerlerle karşılaştırmayan insandır. Efendi kendini olumlarken söz konusu ifadede olumsuzlanan, olumlamanın bir etkisidir. Efendide olumlu olanın tamamı öncüdedir, olumsuzluk ise yalnızca bir "aksesuar", "ek bir detaydır".⁴² Efendi kendisini, bir olumsuzlamaya varmak için iki olumlu önerme gerektiren bir tasımda tanır, sondaki bu olumsuzlama yalnızca öncülleri sağlamlaştırmaya yarayan bir araçtır. Oysa "Sen kötüsün, öyleyse ben iyiyim" diyen köle, öncülünü daha en başından başkanın olumsuzlanması üzerinden kurar. Burada olumsuz, öncüllerin tarafına geçer, olumlu ise olumsuz öncüllerin bir sonucu olarak ortaya çıkar. Kölenin varlığı ancak olumsuzlama ile kurulduğu için özü bakımından olumsuzdur. Bu haliyle de kölenin görünüş itibarıyla "iyi" olabilmesi için tepkinin, olumsuzlamanın, hıncın ve nihilizmin öncülleri gereklidir. Köle kendi olarak varolabilmek için, önce kendisi olmayan bir başka tasarlamalı ve kendisini bu başkanın olumsuzlanması yoluyla olumlmalıdır. Efendi ile köleyi ayıran temel fark kuvveti isteme tarzlarından kaynaklanır. Efendinin (etkin) kuvveti istemesinin ayırıcı özelliği olumlama iken, kölenin özelliği (tepkisel) olumsuzlamadır. Bu sonuç ise Hegel'in efendi-köle diyalektiğinde öngördüğünün tam tersidir. Nitekim hatırlanacak olursa Hegel'in efendisi mutlak bir olumsuzlamayı yani ölümü göze alabildiği için efendidir. Köle ise yaşamını olumladığı için köledir. Oysa Deleuze'ün yorumladığı şekliyle Nietzsche için durum tam tersidir.

Deleuze diyalektiğin bir örneği olan efendi-köle ilişkisinin ötesinde diyalektik felsefenin kendisini de farklı açılardan eleştirmeye devam eder. Deleuze'e göre Hegel'in spekülatif ögesini karşıtlıkta ve çelişkide bulan diyalektiği, farkın imgesini tersten yansıtmaktadır.⁴³ Diyalektik, farkın olumlanmasının yerine farklılaşan

³⁸ Deleuze, *Nietzsche ve Felsefe*, 24.

³⁹ Deleuze, *Nietzsche ve Felsefe*, 24.

⁴⁰ Ali Akay, *Tekil Düşünce* (İstanbul: Alfa Yayınları, 1999), 105.

⁴¹ Deleuze, *Nietzsche ve Felsefe*, 24.

⁴² Deleuze, *Nietzsche ve Felsefe*, 156-157.

⁴³ Deleuze, *Nietzsche ve Felsefe*, 246.

olumsuzlanmasını; kendinin olumlanmasının yerine başkanın olumsuzlanmasını; olumlamanın olumsuzlanması yerine de olumsuzlamanın olumsuzlanmasını koyar. Bu haliyle diyalektik, tepkisel kuvvetler ile nihilizmin bütün bileşimlerini, ilişkilerinin tarihini veya gelişimini ifade eder. Farkın yerine çelişkinin konulması tepkisel kuvvetlerin zaferidir. Hıncın bir olumlama hayaleti üretmek için iki olumsuzlamaya, olumsuz öncüllere ihtiyacı vardır. Yaşamı yargılamak, sınırlamak ve ölçmek iddiasında olan bu diyalektik, yaşama karşı tepkili olan kuramsal insanın, Hristiyan ideolojisinin ve kölenin düşüncesidir.

Karşıtlık ve çelişkide kendini gösteren olumsuzluğa; acının ve mutsuzluğun değerine; olumsuzlamanın olumlanmasına karşılık Nietzsche, olumlamanın hafifliğini, güç istencinin oyunlarını, olumlamanın olumlanmasını koyar. Çok, oluş, rastlantı ve saf olumlama ile karakterize edilen bu imge, dramatik, tipolojik ve diferansiyel yöntemleri ile anti-diyalektik bir yeniliktir. Bu yenilikte güç istencinin yegâne niteliği olumlama ve güç istenci kuvvetlerin diferansiyel ögesi olduğu için, tepkisel kuvvetlerin ilk eylemi bile aslında olumlama değildir. Zira kuvvetlerin kendi farklarının olumlanmasını istemesinin koşulu, kendisinin farklı olduğunun ayırıcılığıdır. Nietzsche’ci perspektiften hareket edildiğinde Hegel’in olumsuzlama ile belirlenen varlığı bile ilkin kendi farkını olumlamakta, ardından başkasını olumsuzlamaktadır. Deleuze’e göre son tahlilde Nietzsche, “olumlunun olumsuzluğu olarak olumsuzluk” düşüncesi ile anti-diyalektik bir keşif yapmıştır.⁴⁴

Sonuç: Hegel’e Karşı Deleuze

Deleuze’ün Nietzsche yorumunda kullanmış olduğu kavramlar ve güç istencine ilişkin saptamaları dikkatle izlendiğinde ana ilginin diyalektik düşünme biçimine bir karşı çıkış olduğu görülmektedir. Bu haliyle Deleuze’ün Nietzsche’si diyalektik olumsuzlamanın tam da karşı kutbunda yer alan bir olumlama felsefesinin ifadesidir. Deleuze için Nietzsche’nin güç istencini merkeze aldığı felsefesi, her bir kuvvetin kendi farkını olumlamak yoluyla var olduğu ve her türlü olumsuzlamanın da nihayetinde farka gönderme yaptığı bir fark felsefesidir. Bununla birlikte Hegelci efendi-köle diyalektiği belirli bir olumsuzlamayı varsaysa da, odak noktası bakımından olumsuzlamadan ziyade kaldırmaya yahut kapsayıp aşmaya odaklanmaktadır. Nitekim Hegel’in efendi-köle diyalektiğinin tarafları, bilincin serüveninde nesnel hakikatin gerçekleşme koşulu olan tanınma kavramının ortaya konulması için seçilmiş metaforlardır. Dolayısıyla –Hegel’in amaçları bakımından ele alındığında– diyalektik hareketin bu bölümü öznelarasılıkla ilgili bir alegoridir; tarihsel uğraklar soyut özgürlük bilincinin kazanılmasından sonra betimlenmektedir. Deleuze’ün yorumunda ise bu husus göz ardı edilerek ilişkinin tarafları tarihsel aktörler olarak konulmuş ve ilişkinin tümü kölenin bakış açısına yerleştirilmiştir. Deleuze’e göre tanınma kölenin zihniyetini yansıtan bir zayıflık alametidir. Köle efendiyi olumsuzlayarak köle olur. Oysa Hegel’de köle, ölüm-kalım mücadelesinde yaşamını tanınmaya tercih ederek köle olur; onu köle yapan bizzat efendinin efendi olarak tanınması değil, ölüm korkusudur. Köleyi özgürleştiren ise efendi ile yapılan kıyas değil, bizzat doğa ile dolaysız ilişkide ortaya çıkan emeğidir. Bununla birlikte Hegel’de tarihin amacı kölenin basit bir başkaldırı eylemiyle açıklanamaz, amaç ”bir biz olan bir ben ve bir ben olan bir biz” dir.⁴⁵ Oysa Deleuze tahakkümün ve hiyerarşinin olmadığı bu idealden hiç bahsetmez; bunun yerine Nietzsche’nin düşlediği ahlâkın söz veren, etkin ve özgür bireyinin bütün ayrımları ortadan kaldıracağını dile getirir.

⁴⁴ Deleuze, *Nietzsche ve Felsefe*, 248.

⁴⁵ Hegel, *Phenomenology of Spirit*, 154.

Nietzsche'nin düşlediği “ahlâk dışı (*immoraliften*)”, ahlâkın örneği olan trajik kültür, “ahlaksallığı (*moralität*)” tanımadığı ve güç istencinin asli doğasına vakıf olduğu için kendine özgü hakikat ve değer anlayışıyla ayrıcalıklı ve yüksek bir konuma işaret eder.⁴⁶ Yaşama ve güce değer veren Yunanlar, yaşamak için öğrenmek ve öğrendiklerini de yaşamak istemişlerdir ve yaşam için bilmeye ve sorgulamaya değer verdikleri kültürlerinde varoluşa dair estetik bir olumlama yaratmışlardır.⁴⁷ Yeni olanakların ve değerlerin açığa çıkmasını ve gelişmesini sağlayan bu kültür, Nietzsche açısından geri dönülmesi gereken bir kültüre işaret ederken, *décadence*'dan çıkış olanağını da gözler önüne serer. Nietzsche'nin klasik çağın değerlerini yüceltmesinin Hegel açısından bir nostalji, *Tinin Fenomenolojisi* açısından da bir gerileme olduğu ise Deleuze'ün değinmediği başka bir husustur.

Ayrıca Nietzsche'nin nihilizme ve *décadence*'a yaptığı vurgu, son sınırına kadar götürülmüş bir olumsuzlamanın sağlayacağı olanakları da düşünmeyi gerektirir. Nietzsche için sonuna kadar götürülmüş bir olumsuzlama, olumlama kapı aralar: Değerlerinin aşımı için *décadence*'i sonuna kadar götürebilen, mevcut değerleri sürekli olarak olumsuzlayan etkin nihilist, yeni anlamlar ve yeni değerleri yaratma olanağına sahip olacaktır. Bu haliyle Nietzsche'ye göre etkin nihilizm artan gücün işaretiyken, azalan ve gerileyen gücün ifadesi olan edilgen nihilizmde⁴⁸, kişiyi güçten düşüren koşullara saldırmak bile mümkün olmaz. Gücün tamamen aşınması ve tükenmesidir söz konusu olan. Edilgen nihilizmde, amaçlar ve değerler arasında bir orantısızlık ortaya çıkar; edilgen nihilist değerlere inanmadığı gibi onları terk de edemez. Bu durumda uyuşturma, sakinleştirme ve düzeltme ihtiyacı ortaya çıkar.⁴⁹ Bu bakımdan her iki nihilizmde de aynı semptom yani olumsuzlama söz konusuysa, aradaki fark olumsuzlamanın şiddetidir. Değerlere tepki gösteren edilgen insana karşı, onları karşıt yönde değiştirmek için, olumsuzlamasını sonuna kadar götürebilen ve bu sayede olumlama varabilen olumsuzlamasıyla etkin insan, nihilizmi aşma olanağına sahiptir. Deleuze'ün göz ardı ettiği ya da suskun kaldığı bu olumsuzlama, Nietzsche'nin efendi-köle ahlâklarına ilişkin düşünmesinde oldukça önemli bir yer işgal eder. Nietzsche açısından köle ahlâkı, *décadence*'a neden olması ve değerlerin yeniden değerlendirilmesini sağlaması bakımından yararlıdır. Oysa Deleuze bu yararlıktan hiç söz etmez.

Bütün bunlardan yola çıkıldığında Nietzsche'nin felsefesini doğrudan Hegel'e karşı oluşturmadığı; daha ziyade Deleuze'ün Nietzsche'sinin Hegel'e ya da Hegelciliğe⁵⁰ karşı olduğu görülmektedir. Bunun ise hem ideolojik hem de felsefi nedenleri bulunmaktadır. Buradaki ideolojik neden Hegel'in felsefesindeki evrensellik arayışının aşkınlık fikriyle birleşmesinin sonucu olarak, farklılık ve tekillik üzerinde baskıcı bir gücün oluşmasıdır. Nitekim aşkınlık fikrinin belki de en belirgin ifadesi, içsel tutarlığa ve bütünlüğe sahip olduğu varsayılan ve her şeyi kapsadığı düşünülen kapalı bir sistem içinde bütün farkların kolaylıkla asimile edilebilir olmasıdır. Böylesi sistemlerde metafizik kavramların gönderme yaptığı varlıklar, özleri itibarıyla tanımlanır ve

⁴⁶ Friedrich Nietzsche, *Tragedyanın Doğuşu*, çev. Mustafa Tüzel (İstanbul: İthaki Yayınları, 2005), 110; *Yunanlıların Trajik Çağında Felsefe/ Bir Polemik*, çev. Turan Erdem (İstanbul: Arya Yayıncılık, 2010), 32-33.

⁴⁷ Nietzsche, *Tragedyanın Doğuşu*, 99-100; *Güç İstenci*, 534-535.

⁴⁸ Nietzsche, *Güç İstenci*, 37.

⁴⁹ Nietzsche, *Güç İstenci*, 37-38.

⁵⁰ Deleuze'ün metinlerine bakıldığında hedef alınan ismin Hegel'in kendisi mi yoksa Hegelcilik mi olduğu kolaylıkla söylenemez. Deleuze'ün metinlerinde doğrudan Hegel'e “göndermelere” rastlanılmakla birlikte; bu göndermelerin çoğunda, ele alınan kavramın Hegelci olup olmadığı ya da felsefe tarihinde Hegelci bakışın nasıl bir yanılısamaya, yanlış anlamaya yol açtığı tartışılır. Bu durumda da saldırının gerçek hedefinin Hegel'in kendisi değil de Hegelci diyalektiği merkeze alan kalıplaşmış bir Hegelcilik olma ihtimali güçlenmektedir. Bununla birlikte Deleuze'ün Hegel düşmanlığı, Spinoza hayranlığıyla bir arada düşünülebilir. Aşkınlıkla hiçbir uzlaşmaya girmeyen “filozofların prensi” Spinoza, bu bağlamda tam da Hegel'in karşıt kutbuna konumlanır. Deleuze'ün felsefe tarihçiliğinde Hegel ve Spinoza karşıt iki kutup gibi okunur. Hegel aşkınlık felsefesinin, Spinoza ise içkinlik felsefesinin zirvesine karşılık gelirler.

bu tanımlama faaliyetinde özlerin doğa veya ontolojik farkları dikkate alınmaz.⁵¹ Farklılık ekseninde soyut ve somut gerçekliği tek bir ilkeyle açıklama eğiliminin Hegel'in sisteminde zirveye ulaşması, her türlü farklılığı törpüleyen, eşitleyen ya da yok sayan bir varlık tasarımını beraberinde getirir. Bunun topluma yansması ise atomlaşmış ve tektip olmaya zorlanmış kapitalist toplum bireyleridir. Batı metafiziğinin gerçekliği oluştururken müracaat ettiği olumsuz ve durağan kategorilerinin yerine yaşama menkul farkın ve değişkenliğin doğasını yansıtacak bir düşünmenin arayışında olan Deleuze, tüm bunları gerçekleştirebilecek olan bir etğin de izini sürer.⁵² Marksist bir perspektiften Hegelci düşünme biçimi ile kapitalizm arasında sıkı bağlantılar bulunduğunu varsayan Deleuze'ün amacı, Hegel diyalektiğindeki "karşıtın olumsuzlanmasından" kurtulmaktır; bunun ardında da toplumsal ilişkilerin efendi-köle diyalektiği aracılığıyla kavranması yatmaktadır. Kapitalist ve şizofrenik toplum düzeninde, Hegelci efendi-köle ilişkisinin bulunduğunu düşünen Deleuze,⁵³ bu çelişkili sentezlerin yerine geçebilecek ayırık unsurların ve yeni tanımların peşindedir.

Felsefi nedene gelince efendi-köle diyalektiğinin çelişki düşüncesi Deleuze'ün felsefesini baştan sona kuşatan içsel fark düşüncesi ile taban tabana zıttır. Deleuze açısından görünüş-gerçeklik ayrımı ve iki dünya arasındaki indirgenemez dışsal fark ortadan kalktığında, öz yerine anlamın, karşılık yerine de içsel farkın vurgulanacağı bir fark felsefesi mümkün olacaktır. İçsel farktan ya da içkinlikten yola çıkan bir felsefe ise her türlü özdeşliğe ve temsile karşı koyar. Deleuze'e göre varlık tekliğini dolayısıyla farkını, dışsal bir varlığa referansla edinmez; aksine teklik varlıkların kendilerindeki farktan, içsel farktan kaynaklanır. Mutlak varlıktan belirlenmiş varlığa doğru olan bir ilerlemeye savunan Hegelci diyalektiğe karşıt olan bu yaklaşım, varlığın içsel farkına dayalı bir ontolojinin ifadesidir. Gerek metafizik düşünceye gerekse Hegelci diyalektiğe alternatif olma iddiasında olan bu ontoloji, bir varlığın başka varlıklarla ilişkisinin nasıl kurulduğu ile ilgilenmez. Aksine bu alternatif ontolojide her bir varlığın kendinde farklı olmasının ne demek olduğu eş deyişle "fark felsefesi"nin neliği mevzu bahistir.

Hegelci diyalektik olumsuzlamayı ilerlemenin yaratıcı bir uğrağı olarak önemsemiş olsa bile, bu diyalektikte olumsuzlanan (varlık-olmayan), çelişki olan varlığa dışsal olarak konumlandırılır. Tam da bu nedenle Hegelci diyalektiğin zirvesini işgal ettiği metafizik düşünce, farkı dışsallaştırdığı oranda yadsıyan bir felsefedir. Deleuze için Hegelci fark, varlığa dışsal olan olumsuzlamanın yani çelişkinin dışsallığının farkıdır ve bu dışsallık "varlıktan uzak" ve "yaşama yabancı" olduğu için "soyut"; olumsuzlamanın çelişkisi ise gerçeklikten kopuk olduğu için yaşamdaki asli ayrıntıları "fark etme" noktasında yetersizdir. Son tahlilde Hegel'in farkı çelişkiye indirgeyen diyalektiği, içsel ve saf olan farkı düşünmenin önünde bir engeldir. Çelişki, farkın dışsallık içinde kavranması, dışsal bir farkın son sınırına vardırılması anlamına gelir. Oysa Deleuze için çelişki Hegel'in düşündüğü anlamda farkın mutlak hali değildir; o farkın bir görünümüdür, en dışsal halidir. Dolayısıyla çelişme içsel farkı üretmez, içsel fark çelişkiyi üretir.

Deleuze'ün Hegel'e yönelttiği farkı çelişkiye indirgeme eleştirisi dikkate alındığında, yukarıda tartışılan efendi-köle diyalektiğine dair eleştirinin de fark üzerine inşa edilen ontolojinin bir sonucu ya da uzantısı olduğu açığa çıkar. Çünkü bu diyalektikte iki tarafın da arzuladığı şeyi elde etmesi için kendini olumlarken karşısındakini olumsuzlaması gerekir. Bu tam da farkın çelişkiye indirgenmesi, kölenin de efendinin de kendi

⁵¹ Gilles Deleuze, *Bergsonculuk*, çev. Hakan Yücefer (İstanbul: Otonom Yayıncılık, 2005), 54.

⁵² Gilles Deleuze & Felix Guattari, *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia*, trans. R. Hurley, M. Seem & H.R. Lane (Minneapolis: Minnesota University Press, 1990), xiii-xiv.

⁵³ Deleuze & Guattari, *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia*, 76.

farkını dışsal fark olarak kavraması ve kendi içsel farkını (ya da bilincini) çelişki ile içselleştirmesi anlamına gelir. Bu bakımdan Deleuze için Hegel, metafizik felsefeye özgü aşkınlık, çelişki, tümellik ve özdeşlik kavramlarına biçtiği değer ve bu kavramlar aracılığıyla temellendirdiği felsefesi nedeniyle özel bir örnek, mücadele edilmesi gereken bir rakiptir. Nietzsche'nin "ahlak dışılığı (*immoraliften*)" temellendirmek ve kendi muhalifini yok edebilmek için Platon'u bir karikatüre dönüştürmesine⁵⁴ benzer bir biçimde, Deleuze de Hegel'i bir karikatür olarak hedef alır görünmektedir. Bu bakımdan Deleuze için Hegel neyse Nietzsche için de Platon odur. Nietzsche için Hegel, Batı metafiziğine yönelik gerçekleştirdiği topyekûn eleştirinin yöneldiği imge ya da metafiziğin kendisinde cisimleştiği karikatür değil, yalnızca bir uğraktır. Onun ahlakın soykütüğünü çıkartırken müracaat ettiği kavramlar köle ve efendi olsa da, bu ikilik Hegelci köle-efendi diyalektiğinin kavramlarına karşılık gelmez. Son tahlilde Hegelci diyalektiğin ve farkları ortadan kaldıran olumsuzlayıcı düşüncenin düşmanı Nietzsche değil, Deleuze ya da Deleuze'ün Nietzsche'sidir.

Kaynakça

- Akay, Ali. *Tekil Düşünce*. İstanbul: Alfa Yayınları, 1999.
- Deleuze, Gilles & Felix Guattari. *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia*, trans. R. Hurley, M. Seem & H.R. Lane. Minneapolis: Minnesota University Press, 1990.
- Deleuze, Gilles & Felix Guattari. *Felsefe Nedir*, çev. Turhan Ilgaz. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2001.
- Deleuze, Gilles. *Bergsonculuk*, çev. Hakan Yücefer. İstanbul: Otonom Yayıncılık, 2005.
- Deleuze, Gilles. *Müzakereler*, çev. İnci Uysal. İstanbul: Norgunk Yayıncılık, 2006.
- Deleuze, Gilles. *Nietzsche*, çev. İlke Karadağ. İstanbul: Otonom Yayıncılık, 2006.
- Deleuze, Gilles. *Nietzsche ve Felsefe*, çev. Ferhat Taylan. İstanbul: Norgunk Yayıncılık, 2010.
- Derrida, Jacques. "Sınırlı Ekonomiden Genel Ekonomiye: Sakınımsız Bir Hegelcilik", çev. Ragıp Ege. *Geceyazısı* 7 (2005): 2-58.
- Hegel, G. W. F. *Phenomenology of Spirit*, trans. A. V. Miller. Oxford: Oxford University Press, 1979.
- Hyppolite, Jean. *Marx ve Hegel Üzerine Çalışmalar*, çev. Barış Kılınç. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2010.
- Kojève, Alexandre. *Hegel Felsefesine Giriş*, çev. Selahattin Hilav. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2004.
- Lacan, Jacques. "Freud, Hegel and the Machine", trans. By S. Tomaselli, In *The Ego in Freud's Theory and in the Technique of Psychoanalysis 1954-1955*, Ed. J. A. Miller, 64-76. London: Macmillan Publishers, 1988.
- Nietzsche, Friedrich. *The Will to Power*, trans. W. Kaufmann & R.J. Hollingdale. New York: Vintage Books, 1968.
- Nietzsche, Friedrich. *Deccal*, çev. Oruç Aruoba. İstanbul: Hil Yayınevi, 1996.
- Nietzsche, Friedrich. *Beyond Good and Evil*, trans. Judith Norman. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- Nietzsche, Friedrich. *Güç İstenci*, çev. Sedat Umran. İstanbul: Birey Yayınları, 2002.
- Nietzsche, Friedrich. *Tragedyanın Doğuşu*, çev. Mustafa Tüzel. İstanbul: İthaki Yayınları, 2005.
- Nietzsche, Friedrich. *Ahlakın Soykütüğü Üstüne*, çev. Ahmet İnam. İstanbul: Say Yayınları, 2010.
- Nietzsche, Friedrich. *Yunanlıların Trajik Çağında Felsefe/ Bir Polemik*, çev. Turan Erdem. İstanbul: Arya Yayıncılık, 2010.

⁵⁴ Friedrich Nietzsche, *The Will to Power*, trans. W. Kaufmann & R.J. Hollingdale (New York: Vintage Books, 1968), 202.

Başvuru: 17.03.2020

Kabul: 08.06.2020

Atıf: Yurt, Engin. “Deconstruction of Hume-Buddhism Relation: A Final Note on Anatta Debate”. *Temaşa Felsefe Dergisi* 13 (2020): 47-72

Deconstruction of Hume-Buddhism Relation: A Final Note on Anattā Debate

Engin Yurt¹

ORCID: 0000-0002-1687-1068

Abstract

When Hume’s understanding of empiricism is handled, his ideas towards human self are usually narrated with the phrase of “bundle theory of the self”. Hume, different from rationalists -and even from Locke as an empiricist who stays close to rationalist tradition about the matter of individual’s self- defends the idea that humans have no self as an independent structure and the thing which is accepted as the self is actually a bundle of perceptions. Even though it is not clear if this interpretation of self as a thing which has no coercive quality -which means that what is called self is just a sum or combination of experiences- is a destructive critic towards rationalists’ idea of self or simply a pointing-towards another base in an epistemological and ontological sense. This understanding of his is said to have shown a similarity with the term of Anattā from Buddhist teaching which mentions that there is no permanence or unchanging substance in existence and beings”. In here, it has been researched that if it is possible to deconstruct by investigating in which points Hume’s views towards the idea of self has a corresponding with and differentiation from the contexts that the term Anattā is thought within Buddhist tradition of thought. With this reading, how much Hume’s opinions are related to Anattā is opened up to debate with problematizing the concepts like sameness, difference and similarity.

Keywords: Buddhism, Comparative Philosophy, Ego, Empiricism, Self, Soul

Hume-Budizm İlişkisinin Dekonstrüksiyonu: Anattā Tartışmasına Son Bir Not

Öz

David Hume’un empirizm anlayışı ortaya koyulurken onun insanın benliğine/kendiliğine dair görüşleri genellikle “Ben’in algılar demeti kuramı” ifadesi ile tanımlanır. Hume, rasyonalistlerden farklı olarak hatta bir empirist olarak Locke bile kişinin özü/kendiliği/ruhu/benliği konusunda rasyonalist geleneğe yakındır. insanın bağımsız bir yapı olarak benliğe/kendiliğe sahip olmadığını ve benlik/kendilik olarak kabul edilen şeyin aslında kişinin algılarından oluşan bir demet olduğunu savunur. Kohesif bir niteliğe sahip olmayan bir yapı olarak bu kendilik yorumunun -yani kendilik denilen şeyin sadece deneyimlerin bir toplamı ya da birleşimi olması- Hume’un rasyonalistlerin ben fikrine karşı yıkıcı bir argüman mı yoksa ben fikrine dair epistemolojik ve ontolojik bir başka temele işaret etme durumu mu olduğu belli olmasa da, onun bu görüşü canlıların içinde “değişmeyen, sabit kalan bir benlik ya da ruh olmamasına” dair Budist düşüncenin Anattā terimi ile bir paralellik gösteriyor olabilir. Bu çalışmada Hume’un ben/kendilik fikrine yönelik görüşleri ile Budist düşünce geleneği içindeki Anattā teriminin düşünüldüğü bağlamların hangi noktalarda uyuşup hangi noktalarda farklılaştığı araştırılarak “benlik/kendilik” kavramı üzerine yeni bir söylem geliştirilip geliştirilemeyeceği denenmiştir. Bu karşılaştırmanın derinleşmesi için, ilgili karşılaştırma felsefi olarak sorunsallaştırılıp bir yeniden okumaya tabi tutulmuştur. Bu okuma ile Hume’un kendilik üzerine görüşlerinin ne oranda Anattā fikri ile ilişkili olduğu -aynılık, farklılık ya da benzerlik kavramları problematize edilerek- tartışmaya açılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Budizm, Ego, Empirizm, Karşılaştırmalı Felsefe, Kendilik, Ruh.

¹ Doç. Dr., Ondokuz Mayıs Üniversitesi Felsefe Bölümü (engin.yurt@omu.edu.tr).

Introduction

It can be said that, relatively to the field of comparative philosophy, the field of fusion philosophy can be seen as a promising and problem-fixing approach,² because while it doesn't have the restrictions which comparative philosophy willingly has, it is also more flexible in intellectual and methodological aspects. It is a matter of -as now almost famously cited in this field- *philosophically comparing something rather than simply the act of comparing philosophies*.³ This can be indeed a fruitful and a sincere manner of approach which can create a useful alternative for comparative philosophy when it is stuck in its endeavours and enterprises. In this article these two methods will be kept in mind in every step of its research and they will be used -when necessary- in a more eclectic and selective way when one or another -or both- is needed to perform or operate.

But even though this, when the most problematic situation -which runs more deeper- is taken into consideration, the difference between comparative philosophy and fusion philosophy turns into just an important detail, an important one for sure, but nevertheless a detail, not an essential distinction, for now. The problematic of any comparative or fusion research is two-folded at the beginning. First layer is about the hermeneutics of the contexts and forms. It is about how to interpret to information and data that are collected within the research. For one to be able to deduct results and make assumptions, one needs to be aware of and decisive about the manner of approach and type or style of investigation which are adopted within the research. The same information and data can be interpreted differently with respect to research's manner or way of approach. Two things can share a similarity from an existential point of view but bear no resemblance to each other from a linguistic or historical glance. This means, deciding whether two or more things have something in common or not bases on or is related to the mindset and the construct of the schema or template which is applied to the data in order to product meaningful outcomes and conclusions from them. This is the first layer of the problematic. It is about *questioning the approach* which will handle the information.

The second layer is, in its essence, a meta-discussion about the units and building blocks of the mindset, of the pattern, of the approach which is relevant in the first layer. The second layer consists of an examination of the presumptions, assumptions, acceptances, biases, prejudgements and axioms which shape and determine the structure and outline of the aforementioned approach within the first layer. It is about questioning the concepts or inner understanding which are working under and designating the process of reflection when two or more things are philosophically compared or fused. It is about the deconstruction of the ground where, according to it, two things are decided if they have something in common or not. It is about the examination of how and on what principles the meaning of the concepts like "similarity", "commonness", "difference", "distinction", "resemblances", "sameness" is decided and defined. When two or more things are compared or fused philosophically and a judgement or a statement is made about them "having similar aspects", what is that thing which is considered before this statement and made this statement possible and true? On what ground? On what justification? According to what, can it be said that two things have a similarity or resemblances? According to what, can it be said that two things are same or different? This is not about the context of the information that is gathered. Rather, it is about the *intuition which makes the essence of the approach what it is*. This is the second layer of the problematic.

² Siderits, M. 2016. *Personal Identity and Buddhist Philosophy: Empty Persons*. New York: Routledge, 1-7.

³ Chakrabarti, A. and Weber, R. 2016. "Afterword/Afterwards", *Comparative Philosophy Without Borders*, Ed. Arindam Chakrabarti, Ralph Weber, New York: Bloomsbury Academic, 235.

In both comparative and fusion philosophy, these layers, of course, are already well-known. even though they are not presented in this manner, the problematic about the mind-set of the approach and its relation to the terms like “same”, “different”, and “similar” is already put to examination.⁴ And thanks to this awareness, the philosophy concerning to these comparative or fusion fields can proceed and advance in its path robustly. In here, some aspects of a rather famous subject matter in both these fields will be thought over again, namely the matter of Hume-Buddhism correlation with respect to the idea of the self. This supposedly relation or connection between D. Hume and Buddhism was a hot topic (now, not that much) for some:

Although it might seem far-fetched to some philosophers, there do exist certain similarities between Buddhism and certain aspects of Hume’s philosophy [...] My discussion will evaluate the thesis of Nolan Pliny Jacobson, who holds that Hume was influenced by Buddha insofar as Buddhist philosophy was carried to the West by way of Chinese cultural traditions. And Edward Conze, who sees no real parallel between the two.⁵

It is for sure that there is a satisfactory side for the interpreter, for the author to link two different philosophy and/or teaching from two different cultural traditions from two different locations and time. This satisfaction comes from the possibility of digging up and discover an influence, a similarity or an interaction which would otherwise remain hidden to the memory or history of philosophy. Even though the major concern of both comparative and fusion philosophy is not tracing and finding influences and interplays, but understanding the party philosophies themselves more thoroughly as G. Parkes said before,⁶ it should also be taken into consideration that those possible discoveries and reflective, alternative and sound re-readings and interpretations might be one of the main sources, as long as they are able to justify themselves philosophically of course, for philosophy in this field to evolve and progress in its path. As Parkes also agrees,

Finally there is the case of two philosophies from different cultural contexts in which the possibility of influence can be ruled out completely. In lifting the philosophies out of their historical context we do, of course, lose something. But as long as our interpretations of the texts keep the appropriate linguistic and historical contexts in view, and refrain from projecting anachronistic or culturally incongruous meanings on to them, the losses can be outweighed by the gains. More important than the contexts themselves are the situations of the thinkers in relation to their backgrounds.⁷

Following remarks of G. Parkes above, the debate about the connection or relation between Hume and Buddhism is problematic on some levels. The first level is about the issue of influence, to be more precise, whether Hume was influenced by Buddhism or not. Is it something that can be ruled out completely? Is it something that can be affirm outrightly? Undecidable, for now. For this to be decided for sure (if it is possible), and for other obscure and questionable aspects to be resolved, now it is necessary to repeat and analyse at least three things: (1) What did D. Hume say about the concept of self?; (2) What did Buddhism say about the concept of self?; and (3) From which perspectives did the philosophy concerning about the similarities and parallels between these two relate and connect the former to the latter? By investigating these three elements, it will hopefully be possible to gain some new insights to reflect upon this famous debate. This is how the deconstruction of Hume-Buddhism relation begins. It begins with a reconstruction. Reconstruction of the three elements in order to have, so to speak, *the scene*. Like the detectives do in their mind after they first enter and search through the crime scene. They piece together the evidences and clues and try to recreate the moment of

⁴ Chakrabarti, A. and Weber, R. “Introduction”, *Comparative Philosophy Without Borders*, 2.

⁵ Gupta, B. 1978. “Another Look at the Buddha - Hume ‘Connection’”. *Indian Philosophical Quarterly*, 5 (3): 371.

⁶ Parkes, G. 1990. “Introduction”, *Heidegger and Asian Thought*, Ed. Graham Parkes, Hawaii: University of Hawaii Press, 3.

⁷ Parkes, G. 1990. *ibid*, 3.

crime, the event, in their imagination in order to understand what had happened and find the missing links, lacking parts of the event, like the perpetrators, the stolen thing etc. It is a reconstruction of what is available and collected to find missing parts, sometimes, and most of the times, without knowing what the missing parts are. The same reconstruction will be done here with regard to Hume-Buddhism relation [Is it really the *same* though?]. Are there missing parts of this relation? One can usually never figure out if there is a missing piece within the chaotic present of the hundreds of puzzle pieces in a puzzle box, without trying to finish the puzzle first. But is there a *whole* for this relation? Can there be a whole for this relation? Even when the authenticity and originality of the relation is still in question? Undecidable, for now. All these said aside, for a thing or an event to be deconstructed, it still has to be constructed first, even when it seems it is already constructed.

1. First Piece: David Hume and Self

The first piece in the comparison [or relation, connection] is Hume. For one to be able to differentiate (especially during the third piece) between “what Hume really said” and “what the philosophy after him thinks he said”, about this subject matter, one needs to go through and analyse what Hume really said. Hume talked about his ideas concerning the concept of self in his famous *Treatise*, especially in Book 1, Part 4, Section 6.⁸ It is last section before the closing section of both Part 4 and Book 1. Even though it is not sure what this “being last” means (or even if it holds a special meaning or not), still it can be deduce that Hume wanted to finish his Book I with his thoughts that he wrote in Section 6. Maybe he thought that the opinions he presented in this section was extremely radical and controversial for his time and people, so he thought that if somehow he can manage to put them both in the end of the book and in the middle of the book, no one will read it or will read it superficially and they will go unnoticed. Or maybe the opposite, he thought that they constitute the most boring and unimportant part of the *Treatise*, so he placed them in that specific location, in the end of the Book I, where everyone reading the *Treatise* already get the essence of the first book, the crux of what the first book really wanted to say so many pages ago; and again already to eager to read what the second book will be about. He placed them in a location which might have the potentiality of being one of the most skippable zones in a book, just before the important conclusion part of the first book, and again, just before the important second book starts. Maybe there is no hidden agenda of the placement of the section and Hume had no particular reason in his mind to place this section in that zone of the *Treatise*. Maybe both. But in the end, the *Treatise* wasn't welcome in the Britain by people, and later nor by Hume. Aforementioned section was one of the many sections that didn't make it to the *Enquiry*.⁹

But the first and real problem with this section is not its location. The problem is the title of it: *Of personal identity*. Hume indeed talks about his ideas about the concept of the self under this section. But, he doesn't use the word “self” in the title. Why? Why did Hume use the title “Of personal identity” but not “Of self”? Does he see a difference between the idea of *personal identity* and the idea of *self*? Is there a difference between personal identity and self? For example, it seems like Eric T. Olson deliberately avoids using the word “self” as a noun in sentences in his article about personal identity¹⁰ and he later explains his reasons about his attitude briefly

⁸ Hume, D. 2007. *A Treatise of Human Nature*. A Critical Edition, Vol. 1: Texts. Ed. David Fate Norton, Mary J. Norton. New York: Oxford University Press, 164-170.

⁹ Hume, D. 2009. *An Enquiry Concerning Human Understanding*. Ed. Tom L. Beauchamp. New York: Oxford University Press.

¹⁰ Olson, E. T. 2003. “Personal Identity”. *The Blackwell Guide to Philosophy of Mind*. Ed. Stephen P. Stich, Ted A. Warfield. Oxford: Blackwell Publishing, 352-68.

in the beginning of the entry on the same subject he made within the Stanford Encyclopedia of Philosophy.¹¹ Maybe these are the same reasons why Hume didn't put the word "self" in the title of his section. Maybe he doesn't want to talk about something that is seen as an unchanging and immaterial subject of consciousness, a *substance of self*, *self as a substance*, per se. He wants to talk about something that is more psychological, more changing in structure and character, and which has both material and mental aspects, *self as personal identity*, per se. But nevertheless, he still uses it in the section, almost frequently. But, the question of "Did Hume see a difference between the idea of personal identity and the idea of self?" still remains. With this question in mind, one can start to read the section.

There are some philosophers who imagine we are every moment intimately conscious of what we call our self; that we feel its existence and its continuance in existence; and are certain, beyond the evidence of a demonstration, both of its perfect identity and simplicity [...] Unluckily all these positive assertions are contrary to that very experience which is pleaded for them; nor have we any idea of *self*, after the manner it is here explained. For, from what impression could this idea be derived? [...] If any impression gives rise to the idea of self, that impression must continue invariably the same, through the whole course of our lives [...] But there is no impression constant and invariable [...] It cannot therefore be from any of these impressions, or from any other, that the idea of self is derived; and consequently there is no such idea.¹²

The section starts with an almost clear criticism. The phrase "there are some philosophers" implies the phrase "I'm not one of those philosophers". The whole structure of the beginning of the section is "they are like that, but I'm not". This opposition helps the reader what Hume thinks on a given subject matter. Reader concludes that if he says "they think that this is x" then, he must have meant "I think this is not x". [The phrase "contrary to" in the sentence "Unluckily all these [...]" clearly emphasizes and strengthens the opposition]. It is not sure this structure is really fruitful or even useful for the reader to get inside Hume's head, but since he constructed this structure first, then the reader must go along with it, without any choice.

One can easily sense the main theme and way of approach which Hume is adopting here. In here, clearly an empiricist talks about the ground and means which led to the *idea of self*. In here, it is important to not misunderstand Hume. The examination here, in the beginning at least, mainly a criticism towards the methods and attitude which allegedly leads to the idea of self and the structural character of it. This is not an ontological criticism, again in the beginning, about the *being or existence of self*.¹³ Hume does not say, for now at least, that the self doesn't have a perfect identity or that it doesn't have a simplicity or a continuity in existence. It might have these qualities and attributes indeed, or maybe it might not. For Hume, the problem is not an ontological problem at this level of the examination, but an epistemological one.¹⁴ It is not about directly what self is, but about how one achieves, acquire and obtain the final and true conclusions about what one thinks the self is and if these conclusions and methods we gain and attain them by are really trustworthy or not, from an epistemological point of view. He problematizes and opens to critics the methods and the intellectual, mental processes

¹¹ "The topic is sometimes discussed under the protean term self. 'Self' is sometimes synonymous with 'person', but often means something different: a sort of unchanging, immaterial subject of consciousness, for instance (as in the phrase 'the myth of the self'). The term is often used without any clear meaning and shall be avoided here." Olson, E. T. 2019. "Personal Identity". *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2019 Version), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2019/entries/identity-personal/>>. (last accessed: 2020.03.11; 11:24 a.m.).

¹² Hume, D. 1888. *A Treatise of Human Nature*. Ed. L. A. Selby-Bigge. Oxford: Clarendon Press, 251-52.

¹³ For an examination under this differentiation, see, Swain, C. G. 1991. "Being Sure of One's Self: Hume on Personal Identity". *Hume Studies*, 17 (2): 113-120.

¹⁴ But of course, this doesn't mean that the problematization doesn't have an ontological or metaphysical aspect to it, which indeed it has, especially when it comes to the axioms that are subscribed to material objects, material world and human minds, see, Pears, D. 1975. "Hume's Account of Personal Identity". *Philosophic Exchange*, 6 (1): 16.

which after one reaches these qualities and attributes as results and outcomes about the self. The most critical question here includes impression, idea and derivation. He asks, to those philosophers: “from what impression could the idea of self be derived?” He thinks that if he finds the impression, he will trace its connection so he can reach the idea of self.¹⁵

But the link between an impression and the idea of self is also problematic for Hume. First aspect is about singular-plural incompatibility. While the idea of self seems to refer something singular, it should be something which naturally addresses to several impressions. So, for Hume, there’s a somewhat logical impossibility or inconsistency in the beginning with the vain endeavour of trying to link the idea of self with a singular impression. It is a logical and rational dead-end. No single impression can be the source of the idea of self. Secondly, while impressions are never constant and invariable (as he says), the idea of self is thought to be constant and invariable in its essence. By this difference in type, it seems impossible to point towards an impression as the source of the idea of self is derived from. As he says “It cannot therefore be from [...]. But again, Hume should not be misunderstood here. All he says that, there is no impression that can be fit to the idea of self, so therefore, it is impossible to derive the idea of self from any impression. Still, he doesn’t say anything about the self as such. He doesn’t say anything about if there *is* a self or not. Maybe there is a self, maybe there is not. All he says that the source of the idea of self can’t be traced back to a given impression. So, by logic of Hume [that all ideas should be derived from impressions], “there is no such idea”. It is not “there is no such thing as self” but it is “there is no such thing as the idea of self”. This is the distinction that the reader should heed for now.

He does not tell anything ontological about the self yet. And it would not be fair to expect Hume to think like a phenomenologist in his era. And what he said so far does not contradict any of the axioms that an empiricist should have by definition. But the problems still remain. If the idea of self does not come from any impression, then where does it come from? And what is the nature of it? Hume continues:

For my part, when I enter most intimately into what I call *myself*, I always stumble on some particular perception [...] I never can catch *myself* at any time without a perception, and never can observe anything but the perception [...] If any one upon serious and unprejudiced reflexion, thinks he has a different notion of *himself* I must confess I can reason no longer with him. All I can allow him is, that he may be in the right as well as I, and that we are essentially different in this particular. He may, perhaps, perceive something simple and continued, which he calls *himself*; though I am certain there is no such principle in me.¹⁶

Now, this is indeed an interesting passage, because it clearly shows an aspect of the structure of Hume’s examination. The interesting part is not the part where Hume is telling about that without perceptions, self would be an empty concept. More than being empty, without the observations of the perceptions that enables one to sense the self, it would be impossible to experience it in any way. This is not an interesting opinion. Especially when it comes from an empiricist. It is exactly what would an empiricist say about the relation between perception and self. It is well-expected. What is interesting is the second half of the passage. Actually, in the first half of the passage, when he chooses to say “may truly be said not to exist”, but not “may truly not exist”, he implies what is about to come in the second half of the passage. There is an extreme normalcy in the transition when he talks about death removing all the perceptions and the annihilation of him (he means not as *the I, is* but as *the I, he was*). Even in here, he still approaches the hypothetical perfect non-entity in the hypothetical

¹⁵ This relation between impression and self, or the perception of the impression and self, is also problematic on some other aspects, see, Rosenthal, D. M. 2004. “Being Conscious of Ourselves”. *The Monist*, 87 (2): 159-162.

¹⁶ Hume, D. 1888, *ibid*, 252.

after death situation with the theme of “conceivability” of a no more present subject. This “avoidance from ontological statements”, for Hume it was probably “avoidance from metaphysical statements”, clearly deepens and becomes the major character of his investigation.

With starting this, and in the whole second half of the passage, Hume tones down being an empiricist a little and starts to talk more as a sceptic. Especially when he says “all I can allow him is [...]”, if it’s not a sarcasm [hard to tell, just by reading], he takes the decisive step away from claiming the certainty of his argument. He, as a sceptic now, concludes that this examination of the self has now reached to a point where the opposing parties of the discussion should just agree to disagree and go on their own ways. Even though Hume is sure of his own position about the subject matter, now he is also sure that the core of the personal-identity-self discussion is so obscure and unknowable for good that it is improbable to justify the arguments of each of these parties philosophically to the point that one of them is crystal clear true and without need of any proof further.¹⁷ He rejects something being true without saying that thing is definitely false. This is a textbook attitude of a sincere sceptic, which Hume indeed was [as he agrees in the Appendix].¹⁸ Now, as a both empiricist and a sceptic, the theme of the examination of Hume seems like it turned from a discussion on “personal identity-self”, towards to the discussion on “personhood-self”.¹⁹ The discussion is now as psychological as it can get. Next lines in the section includes the signification which is the source of the famous phrase in philosophy, namely “the bundle theory of self”. And it is also the passage where things get exciting.

But setting aside some metaphysicians of this kind, I may venture to affirm of the rest of mankind, that they are nothing but a bundle or collection of different perceptions, which succeed each other with an inconceivable rapidity, and are in a perpetual flux and movement. [...] nor is there any single power of the soul, which remains unalterably the same, perhaps for one moment. [...] There is properly no *simplicity* in it at one time, nor *identity* in different; whatever natural propension we may have to imagine that simplicity and identity.²⁰

There is no essential equivocation in the passage. His metaphor almost checks out perfectly [He mentions the *soul*, which is a whole another subject matter so it will be dealt later in this article],²¹ and he is also aware of this “almost” so in the end of the passage, he warns the reader to not misread the meaning of the metaphor. The self is nothing other than a collection of perceptions. Hume’s point about self is getting clear. He thinks that self can be interpreted as a personal theory or as a personhood which basically is a bundle of changing and different perceptions of the human, but thinking it as a non-changing substance is deeply problematic. Thinking the self as a substance is both empirically impossible to prove, unprovable and logically unsupportable and unfathomable.²² For Hume, thinking self under the theme of bundle theory is as good as it can get. No matter how extraordinary it may sound to think it not as a substance,²³ it is still the favourable and philosophically justifiable choice which can be reasoned soundly. It is not because self is not a substance. It is because showing

¹⁷ For an elaboration, see, Strawson, G. 2016. “Hume on Personal Identity”. *The Oxford Handbook of Hume*. Ed. Paul Russell, New York: Oxford University Press, 275-82.

¹⁸ See, Hume, D. 1888, *ibid*, 633.

¹⁹ See, Ashley L. and Stack M. 1974. “Hume’s Theory of the Self and its Identity”. *Dialogue: Canadian Philosophical Review / Revue canadienne de philosophie*, 13 (2): 245-249.

²⁰ Hume, D. 1888, *ibid*, 252-53.

²¹ But for a possible reading of soul and identity of self together with the famous analogy of republic or commonwealth, see Duque, C. E. G. 2009. “Hume and Self- Identity”. *Discusiones Filosóficas*, 10 (14): 19-20.

²² For a comprehensive study on this matter, see, Schmidt, C. M. 2003. *David Hume: Reason in History*. Pennsylvania: The Pennsylvania University Press, especially, 15-27, 72-80.

²³ See, Hume, D. 1888, *ibid*, 635.

that self is a substance and showing that self is not a substance is both defective and malformed from the empirical and philosophical aspect. He even admits in the Appendix that “For my part, I must plead the privilege of a sceptic, and confess, that this difficulty is too hard for my understanding, I pretend not, however, to pronounce it absolutely insuperable. Others, perhaps, or myself, upon more mature reflexions, may discover some hypothesis, that will reconcile those contradictions.”²⁴ So, about the dilemma of self as a substance or not, he chooses not to choose between them as a sceptic, and at the same time, he chooses, but with also accepting that the opposite argument might be also true, to define self as a bundle as an empiricist.²⁵ In every step, he stays in-between as much as he can.²⁶ Since the experience of impressions can’t produce the constancy of a self which is as a substance (or is a substance), there is no philosophically justifiable ground to think self as constant, organizing and unifying component, inner-subject of the mind.²⁷ Self can’t be seen something like a primordial, a priori agent that is responsible for the continuous subjectivity or agency of the consciousness, but it is more like a quality that is attributed.²⁸

This should be said, in passing, that there is no distinctive “no-self theory” in Hume, as famously phrased everywhere else, for the particular reasons and explanations mentioned above. His theory might be eliminative or reductive in some aspects, but still, the remark of “no-self” indicates an ontological attitude, which Hume was definitely lack of. For Hume, human’s act of giving the sense of substance or identity to the self mainly arises from a mistake in the mind, to be more correct, a compensation of a mistake in the mind.²⁹ For now, how this compensation or correction happens is really not that important for the investigation that is being conducted here. Or the similarities between Locke and disputes between Berkeley concerning self and self-consciousness aren’t important either.³⁰ Or the interpretation that how this correction can be read as a faulty response to Descartes.³¹ Or the relation between this bundle theory and Hume’s idea of free will, liberty, belief and metaphysical issues, especially causation and external objects.³² Or how Hume might be contradicting himself with his idea of self when he uses it differently when he talks about pride, humility and self-consciousness.³³ Or the main objections to Hume’s idea of self.³⁴ These are all irrelevant for now. Because the essence of the Hume’s ar-

²⁴ Hume, D. 1888, *ibid*, 636.

²⁵ See, Brett, N. 1990. “Hume’s Causal Account of the Self”. *Man and Nature / L’homme et la nature*, 9: 29.

²⁶ This “in-between” status might be also seen his methodological aspect, namely phenomenalism and his physiological aspect, namely interactionism. See, Porath, B. M. 1989. “Hume’s Positive Theory of Personal Identity”. *Auslegung*, 15 (2): 148-149.

²⁷ For further investigation, see, Garrett, D. 2011. “Rethinking Hume’s Second Thoughts about Personal Identity”. *The Possibility of Philosophical Understanding: Essays for Barry Stroud*. Ed. Jason Bridges, Niko Kolodny, and Wai-hung Wong. New York: Oxford University Press, 27-30.

²⁸ Hume, D. 1888, *ibid*, 260.

²⁹ “The relation facilitates the transition of the mind from one object to another, and renders its passage as smooth as if it contemplated one continued object. This resemblance is the cause of the confusion and mistake, and makes us substitute the notion of identity, instead of that of related objects. [...] Thus we feign the continued existence of the perceptions of our senses, to remove the interruption; and run into the notion of a *soul*, and *self*, and *substance*, to disguise the variation.” Hume, D. 1888, *ibid*, 254. About how this explanation may apply to the idea of personal identity, especially see, 259-60.

³⁰ See, Bettcher, T. M. “Berkeley and Hume on Self and Self-consciousness”. *Topics in Early Modern Philosophy of Mind*. Ed. J. Miller, Berlin: Springer-Science+Business Media B.V., 2009, 205-210.

³¹ See, Broackes, J. 2002. “Hume, Belief and Personal Identity”. *Reading Hume on Human Understanding*, Ed. Peter Millican. Oxford: Clarendon Press, 200-203.

³² See, Swain, C. G. 2006. “Personal Identity and the Skeptical System of Philosophy”. *The Blackwell Guide to Hume’s Treatise*. Ed. Saul Traiger. Oxford: Blackwell, 138-141.

³³ See, Campolo, C. K. 1992. “Unidentified Awareness: Hume’s Perceptions of the Self”. *Auslegung: A Journal of Philosophy*, 182: 164-166.

³⁴ For at least four objections, see, Nielsen, L. 2016. “Defending Hume’s Theory of Personal Identity and Discarding the Appendix”. *Ostium*, 12 (2): 4-6; also see, Sirswal, D. R. 2008. “Humans Beings Have No Identical Self”. *Proceedings of the 20th Conference of*

gument about the concept of self is clear. And this clarity is what is needed in the comparison with the second piece. If needed, these now irrelevant things can always be taken into consideration in the third piece or after it.

2. Second Piece: Buddhism and Self

Self can be a term about personal identity, as it can also be a term related to one's own mental states. It can also imply a metaphysical agent that is independent from all of empirical subject's (in a Kantian terminology) attributes and status. It can be a substance, it can be a quality (as it is shown above in Hume). With all these things in mind, it's been generally said that there's a similarity between Hume's understanding of self and Buddhist approach to self. Indeed, for example, one can easily see the resemblance with Hume in the summary of an article below.

Generally speaking, Buddhists were empiricists who criticized metaphysics. They [...] criticized antireductionists who argued that the self is an entity that exists on its own [...] His [Buddha] argument is that from the fact that we think and talk about "I" (*aham*) and "self" (*atman*) it does not follow that "there exists a corresponding mysterious and undying entity called Self." [...] A second general argument [...] is that the Self is supposed to be something permanent and not subject to any change. However, since nothing is permanent and everything is subject to change, such an entity as the Self simply cannot exist [...]³⁵

Even though name of Hume is never mentioned in the summary, one can easily hear its resonance loud and clear. If you peel the *Buddhist-Hindu* terms like *aham*, *atman*, *dharmin*, *vikapla* etc. and Buddha from the passage, one can easily turn this summary into almost some remarks or abstract about Hume's idea of self. Of course, the supposed similarities between Hume and Buddhism are not strict and limited with the concept of self. Issues like "incapability of human understanding with respect to comprehending the nature of God" and "denying the existence of substances" are the most prominent ones.³⁶ In this second piece, to deconstruct this similarity, some relevant Buddhist texts will be read again for further justifications.

Of course, at first, some clarifications must be made. The first clarification should be on terminological level. In western culture, there are terms like *subject*, *self*, *selfhood*, *person*, *personhood*, *personality*, *agent*, *agency*, *selfdom*, *identity*, *ego*, *oneness*, *ownness*, *nain*, *individual*, *individuality*, *nain*, *auto* etc. All these words try to understand and express the different aspects and perspectives of the same thing. Or, they try to understand and express the same thing from different aspects and perspectives, or so it's been told. They do not mean the same thing, since they have different meanings, with nuances in difference. This is the linguistic situation in western intellectuality, especially in English thinking minds. Of course, some particular and untranslatable terms from different languages like German, French etc. can also be added to this situation. Within the eastern intellectuality, to be more precise, in East Asia and Southeast Asia, terms like *Jīva* (*individuated self*) *Ātman* (*soul/self*), *Brahman* (*Spiritual oneness*), *Citta* (*emotive mind*), *Manas* (*intellective mind*), *Paramātmāṇ* (*selfless universal Self beyond*), *Īśvara* (*Ishvara*) (*Impersonal Brahman*), *Vijñāna* (*Viññāṇa*) (*personal consciousness*), *Anattā/Anātmā* (*non-self*), *Pudgala* (*personal entity*), *Purusha* (*cosmic self*), *Ahaṅkāra* (*ego-soul*), *Ahaṃ-pratyaya* (*I-notion*), *Svabhava* (*own-being/own-becoming*), *Grāhaka* (*Grasper-subject*), *Buddhadhātu* (*Buddha-nature*) etc. welcome the researcher, who is doing a research about the idea of "self" within Buddhism, since it is the second piece of

All Orissa Philosophy Association, 207-209.

³⁵ Berčić, B. 2017. "Introduction: Editor's Overview". *Perspectives on the Self*. Ed. Boran Berčić. Rijeka: University of Rijeka, p. 20-21. For the relevant article, see in the same study: Kardaš, G. 2017. "The No-Self View in Buddhist Philosophy", 189-202.

³⁶ See, Gupta, B. 1978, *ibid*, 272.

the investigation here. Anyone who is a little interested in general East Asian teachings and philosophies can easily sense that there's at least two problems with this second group of words.

First problem is about this group of words having essentially a different signification from the first group, even though in a singular and reciprocal manner, all of these terms have a relation with the idea of self, one way or another. In a selective and particular context, even though these two group tend to cover the same subject matter, they do not designate the same whole. And this problem affects the core of investigation, shapes it, and even maybe changes the outcomes of the whole investigation.

Second problem is about the extension of the categorization. One look at these words, and it can be easily seen that this group of words is not only related to Buddhism. Almost more than half of the words are more associated with Hinduism than Buddhism. Is this an unnecessary expand of the investigation field for this examination? Or is there any necessary reason for this expand? When the central term of this second piece, namely *Anattā*, is one of the most fundamental differences between Hinduism and Buddhism,³⁷ is this expand really needed? With these problems (and some more) and questions in mind, the investigation might continue.

Before even coming to the first problem, another problem arises and blocks the way at the start. It is in the title of the second piece in this article. The title "Buddhism and Self" implies that the relation between Buddhism and the idea of self does not have a plural structure. It falsely indicates the sense that there is only one Buddhism and there is only one type of idea of self and there is only one understanding between them. It should be said upfront that this false sense of monotype conceptualization is not the case here.

Nevertheless, we find that this problem occurs almost always among Buddhist groups only. [...] the problem of whether there is permanent self in Buddhism, occurs between some Mahayanist sects and some Hinayanist, or Theravadin, sects [...].³⁸

This situation, if wanted, can be read in similarity with the differences between Christian denominations, like East-West Schism, namely Catholic-Orthodox. They belong to same religion, with different creeds. But, this approach might be problematic, since Buddhism is not a constitutionalized system of belief and religion and it doesn't have a main scripture like Quran to Islam and Holy Bible to Christianity.³⁹ So, it should be kept in mind that, Buddhist approaches to the idea of self are not unified into one single understanding, even though the most dominant one is surely the notion of *Anattā*.

With this word comes into play, the first problem arises. Pali *anattā* includes "an" (not, without) and "attā" (soul).⁴⁰ Equipollent and equivalent Sanskrit term *anātman* is constructed the same way, "an" (not, without) + *ātman* (self, soul).⁴¹ So, this word⁴² builds its meaning on two things: (1) the negation of "an" and (2) the word of *attā*, which has a wide range of signification. The problem is clearer now. In western culture, even though some may see a direct, essential and non-disposable link between *soul* and *self*, the conceptual and

³⁷ See, Collins, S. 1994. "What Are Buddhists Doing When They Deny the Self?". *Religion and Practical Reason*. Ed. Frank Reynolds, David Tracy. New York: State University of New York Press, p. 64; Plott, J. C. 2000. *Global History of Philosophy: The Axial Age*, Vol. I, Delhi: Motilal Banarsidass, 63.

³⁸ Bhikkhu, B. 1990. *The Buddha's Doctrine of Anattā*. Bangkok: The Dhamma Study & Practice Group, 3.

³⁹ Lopez, D. 2004. *Buddhist Scriptures*. New York: Penguin Books. ix–xv.

⁴⁰ Davids, T. W. R., Stede W. 1921. *Pali-English Dictionary*. Delhi: Motilal Banarsidass, 22

⁴¹ Bronkhorst, J. 2009. *Buddhist Teaching in India*. New York: Simon and Schuster, 124-125.

⁴² Since *anātman* has a more resonance with Hinduism, from now *anattā* will be used.

theoretical differentiation between these two terms has been well made, even on some degree in Descartes.⁴³ But, for Buddhism (again, a faulty but necessary generalization) the difference between these two terms are not so clear and well established.⁴⁴ In Buddhist terminology, the translation of *attā* (soul, spirit or self) was problematic because the soul and the self are not distinct from each other. That's why, the translation choice of "self" should be explained first.

The translation to be given to the *attā* is to be fixed from the very outset. The translation of *attā* as 'soul' ought to be discarded [...] It is obvious that this kind of *attā* or 'soul' is emphatically rejected in many a passage of the Nikāyas [...] The word 'spirit' does not appear fully to convey this meaning [...] Therefore it seems better to choose 'self' as the English equivalent to *attā*.⁴⁵

So, *attā* is the self. It is the self that, on certain context, can be translated as spirit or soul.⁴⁶ But it is nonetheless the self. It has more of a metaphysical resonance in it, than psychological. But nonetheless, self. It designates an absolute, transcendental (if wrongly put), substantial, permanent self which is beyond and immune to the changing of the phenomenal world.⁴⁷ It's the real, immanent (again, wrongly put) essence and substance lying under the empirical, material and mental components of human mind or consciousness.⁴⁸ It is what gives the fixed identity to a person, a subject throughout time and lifespan.

The second element of the word *anattā* is "an" (not, without). Thus, *anattā* can be translated into something like *not-self*, or *no-self*, or *non-self*.⁴⁹ But before choosing one of these alternative translations, one should ask: "what does this 'an' mean?" or more precisely, "what is the function of this 'an' in *anattā*?" Is it a dialectic negation? Is it an absolute annihilation? Is it just a linguistic preference? This prefix is main debate area for the researchers because it precisely shapes what *anattā* means

The *anattā* concept is a negative concept. A negative concept obtains its fundamental meaning from its positive counterpart. [...] *Anattā* may be said to deny in the first place the *attā* of the heretics which is identified with the *khandhas* or the *samsaric* factors in man. [...] Beyond that, we shall discover in the texts an irreconcilable opposition and polarity between *attā*, the true self, and *anattā*, which as a noun stands for something positive and opposed to *attā*, 'the non-self'. From this point of view, the opposition between *attā* and *anattā* is not the opposition between *mitra* (friend) and *amitra*, the latter meaning merely the absence of a friend, but the opposition between friend and enemy.⁵⁰

This interpretation of the *attā* and the *anattā* seems more compatible with both *the doctrine of two truths* and understanding of *yin-yang*, which both are essential features of interpreting and comprehending the nature, existence and reality in Buddhism. In East, negations or understanding of negations do not occur within the framework of Aristotelian logic⁵¹ or Hegelian dialectics.⁵² This interplay of opposite sides, parties builds the

⁴³ See, Calkins, M. W. 1908. "Self and Soul". *The Philosophical Review* 17 (3): 272-280.

⁴⁴ It seems like self and soul can be used almost interchangeably and synonymously while being used as the translation of ātman, see McClelland, N. C. 2010. *Encyclopedia of Reincarnation and Karma*. London: McFarland & Company, Inc. Publishers, 226.

⁴⁵ Pérez-Remón, J. 1980. *Self & Non-Self in Early Buddhism*. The Hague: Mouton Publishers, 7-8.

⁴⁶ Harvey, P. 1995b. *The Selfless Mind*, Surrey: Curzon Press, 17-19.

⁴⁷ Harvey, P. 1995a. *An introduction to Buddhism: Teachings, History and Practices*, New York: Cambridge University Press, 51.

⁴⁸ See, Collins, S. 1990. *Selfless Persons: Imagery and Thought in Theravada Buddhism*. New York: Cambridge University Press, 4-7.

⁴⁹ See, Anacker, S. 1999. "No Self, 'Self', and Neither-Self-Nor-Non-Self in Mahāyāna Writings of Vasubandhu". *Communication & Cognition*, 32 (1/2): 88-91.

⁵⁰ Pérez-Remón, J. 1980. *Ibid*, 2-3.

⁵¹ Hsiao, P. S. 1990. "Heidegger and Our Translation of Tao Te Ching", trans. Graham Parkes, *Heidegger and Asian Thought*, Ed. Graham Parkes, Hawaii: University of Hawaii Press, Honolulu 1990, 99.

⁵² It should be kept in mind that, in Buddhism, any assertions about the nature of reality are, in fact, self-defeating and self-denial in a manner of creating the opposite meaning within while also not losing the first sense which is negated. Meanings are constructed

main functionality in Buddhist soteriology, phenomenality and psychology.⁵³ This is also the essential reason behind the choice of “non-self” instead of “no-self” or “not-self”. Because in *non-self*, even though the *attā* is fully and absolutely negated and *anattā* is the whole presence, it is not the simply lack of the *attā* but rather the non-presence of *attā* in the phenomenality and existence of *anattā*.⁵⁴ It is not a matter of *attā* being cancelled out for good by the *anattā* but *attā* being absorbed and transformed into and by *anattā* under a new kind of beingness.⁵⁵ So, *anattā* is not a selflessness but is a self which can't be adopted and essentially carried by what *attā* is. So to speak, *anattā* is a self which is not a self, therefore a *non-self*. This type of thinking does not have a mainstream correspondent within the Western philosophy. But, in general, the thought of negative/apophatic theology can give a hint about or sense of the understanding of inner relation between the opposite parties and their interplay.⁵⁶ The sense of *anattā* as a non-self, then, points toward to the not destruction or annihilation of *attā* but rather a negative deconstruction of it. Its occurrence does not happen mainly on the psychological sphere but with a more phenomenological and cosmological resonance.

This cosmological aspect to the thought of *anattā* actually comes from that interplay. It comes from the sense of the *attā*. Because *attā*, while referring to an understanding of soul, it does not only refer to a personal soul, but even more, it refers to a non-personal, cosmological, absolute and holistic soul and self which covers and occupy whole existence of reality. That's why *anattā* does not only mean the non-self of the humans, subjects and conscious agents, but of all living and inanimate beings in existence.⁵⁷

There are two main aspects of this notion of *anattā* that should be mentioned here in order to understand what it signifies. The first one is about the bigger structure that *anattā* is a part of. This is the famous three marks of existence of Buddhism: *aniccā* (impermanence), *duḥkha* (suffering or unsatisfactoriness) and the last one, *anattā* (non-self).⁵⁸ These three marks; *aniccā* being about falling into the illusion that permanency exists and has a presence; *duḥkha* being about falling into the illusion that there is a possibility of finding absolute satisfaction in transient and temporary world and existence and *anattā* being about falling into the illusion of the presence of self or absolute identity in living beings and cohesive substance or essence in phenomena or beings.⁵⁹ And even more than that, *anattā* has a wider scope it doesn't only apply to the conditioned phenomena but also unconditioned ones. Thus, even the understanding of *nirvana* includes and consists of *anattā*.

The Buddhist *anattā* doctrine is comprised in a well-known *ti-lakkhana* formula [...] (“all conditioned things are impermanent, all conditioned things are painful [or: unsatisfactory], all *dhammas* are without Self” [...] I is significant that when impermanence and unsatisfactoriness are in question the word *saṃskāra* is used, but it is replaced by *dhammā* in the case of selflessness. The term *saṃskāra* in this context refers to all conditioned, com-

with negations and double negations. see, Shaw, J. L. 1978. “Negation and the Buddhist Theory of Meaning”. *Journal of Indian Philosophy* 6 (1): 69-75.

⁵³ Fontana, D. 1978. “Self-Assertion and Self-Negation in Buddhist Psychology”. *Journal of Humanistic Psychology* 27 (2), 180-186.

⁵⁴ For an extensive study, see, Gómes, L. O. 1999. “The Elusive Buddhist Self: Preliminary Reflections on Its Denial”. *Communication & Cognition*, 32 (1/2): 35-41.

⁵⁵ See, Albahari, Miri 2002. “Against No-Ātman Theories of Anattā”. *Asian Philosophy: An International Journal of the Philosophical Traditions of the East*, 12 (1): 10-14.

⁵⁶ See, my work, 2018. *Sessizliğin Fenomenolojisi ya da Batı Düşünmesinde Özel bir Sessizlik Deneyiminin İzini Sürmek*. Isparta: Fakülte Kitabevi Yay, 8-12.

⁵⁷ For a further elaborative examination, see, Mejer, M. 1999. “‘There is No Self’ Nātmāsti. -Some Observations from Vasubandhu's Abhidharmakōśa and the Yuktidīpikā”. *Communication & Cognition*, 32 (1/2): 110-119.

⁵⁸ See, Gombrich, R. 2006. *Theravada Buddhism*. New York: Routledge, 47.

⁵⁹ See, Morris, B. 2006. *Religion and Anthropology: A Critical Introduction*. New York: Cambridge University Press. p. 51; also see, Humphreys, C. 2012. *Exploring Buddhism*. New York: Routledge, 42-43.

pounded, originated things both physical and mental, in other words, it refers to five aggregates. But *dhammā* is much broader as the term means not only all conditioned things but also the non-conditioned. Thus *dhammā* includes *nibbāna*. The differentiation is used here to highlight the unquestionable: there is no Self beyond all conditioned things. *Nibbāna*, the *summum bonum*, which is neither *anicca* nor *dukkha* is definitely *anatta*.⁶⁰

This aspect clearly reveals two things about *anattā*: (1) It is not only about the possibility or impossibility of the idea of a personal self, it belongs -as being one of the three parts- to a bigger, tripartite structure which shapes the main backbone of the approach that Buddhism adopts while giving meaning to reality and existence; (2) More than just being the code or protocol of the conditioned things, of the phenomenal world, it is also, more importantly, reflects and designates the sense of the innermost understanding of how Buddhism believes the endgame of itself. It is still a non-self, a characteristic of non-substantial essence of all living and inanimate beings; it is still the possible and psychological source of self-awareness of a person, an individualized subject, but now, it is much more than all of these, so much more. It defines, if the essential nature or Being of Nirvana has also *anattā* as its most fundamental state of being, then *anattā* turns into the main, central piece of the aforementioned tripartite structure. It clearly becomes the absolute ontological essence (as something between substantial and non-substantial), the truth that Buddhism is intrinsically about. It is the both material or non-material nature of the metaphysical and natural truth of Buddhism.

Just when it turns into the truth of Buddhism, second main aspect about the notion of *anattā* comes to the scene, and everything said so far falls into a severe questioning and hesitation. It is an understanding, teaching or belief that, at first glance, seems impossible to be in an authentic compatibility with the notion of *anattā*. It is the belief of *metempsychosis*, *rebirth* or *reincarnation* in Buddhism.⁶¹ Without a liberation or an enlightenment, the cycle of dying and coming into life again continues endlessly. When one doesn't succeed or complete the reaching to *moksha* (*vimutti*) and/or *nirvana*, then the circle goes on and a new existence will be waiting for the one after the death. This foundational doctrine of Buddhism, while it is also about self-realization, self-actualization and self-knowledge as the non-self on a more personal and psychological level, [with *moksha* and *nirvana*, comes the intuitive elevation and transcendence from the self-cognition and the breaking the illusion of the idea of I] has a more original sense and goal of escaping from coming into existence again and again. It is the finally getting rid of being have to become and coming into becoming over and over.⁶² It is the endgame, the salvation.

But the question arises on the relation of *anattā* and rebirth. The question is precisely this: "How can there be a 're-' of birth, if there is no self in a sense of substance?" "If there is no something like absolute 'identity' or 'sameness with oneself' or 'one's identical unity with itself', then how come there can be a repetition of it? For a thing to be able to "turn into something entirely different" but still "have a sense of sameness", then there must be something that constitutes the "identity" between two different things (the thing before the transformation and the thing after the transformation).⁶³ But, let's not talk about things. Let's talk about persons, since the rebirth is mainly for them. A person, if the ultimate liberation hasn't happened yet, will come

⁶⁰ Szczyrek, P. 2008. "Prajñāvādāṃś ca bhāṣase: Polemics wit Buddhism in the Early parts of the Bhagavadgītā". *Buddhist Studies*. Ed. Richard Francis Gombrich, Cristina Scherrer-Schaub. Delhi: Motilal Banarsidass, 209.

⁶¹ See, Trainor, K. 2004. *Buddhism: The Illustrated Guide*, New York: Oxford University Press, 58.

⁶² See, Carisle, C. 2006. "Becoming and Un-becoming: The Theory and Practice of Anatta". *Contemporary Buddhism*, 7 (1): 82-86.

⁶³ This meta-discussion can also be implemented on the *anattā - attā* relation, see, Santina, P. D. 1999. "Beyond Self and Not-Self: The Mahayana Vision of Multidimensional Being". *Communication & Cognition*, 32 (1/2): 157-163.

back to existence within one of the six realms (heavenly, demigod, human, animal, ghost and resident of hell) as a being part of it.⁶⁴ This means that after one dies, one might come back to existence as an animal, as a ghost as a demigod etc. But, isn't a substance necessary to track down the continuity and sameness under the change? If there is no idea of identity under it, then is it possible to say that a person "turned into" a demigod or a ghost? Without the ground of substance, no thing can "turn into" something else and still stay being the same thing, it would *be* simply something *else*. Without a sense of given identity, there would be no continuity or sameness between two after the "turning into" or "transformation" happens, because the difference that transformation creates would commit those two as absolutely two different element, no phenomenological or ontological inner link between whatsoever. Because there would be no "between" at all. Then wouldn't this mean that the idea of *anattā* and teaching of rebirth are intrinsically in contradiction with each other, both on eschatological and psychological sense? This is the seemingly impossibility that Buddhism builds itself on.

The acceptance by Buddhists of the belief in karma and rebirth while holding the doctrine of no-self gave rise to a difficult problem: how can rebirth take place without a permanent subject to be reborn. The relation between existences in rebirth has been explained by the analogy of fire, which maintains itself unchanged in appearance and yet is different in every moment -what may be called the continuity of an ever-changing identity.⁶⁵

So, this seemingly impossible relation, even though it is still in discussion by some schools of mainstream Buddhism, finds its own possibility on the unorthodox interpretation of the notion of sameness and identity. Death is simply the transfer of a continuum -which has in itself an ever-changing structure- from one impermanent existential constitution to the next, just as the light from one candle may be transferred into the next in a series of candles.⁶⁶ This continuum is sometimes handled with the idea of consciousness or *karma*. What is passing from one existence to another is not the self, soul or substance but the karma of the person or the subject. This karma may or may not need a carrier, it depends on the perspective from which the karma is understood. Is karma same with itself? Is karma different from itself? Karma might be the thing that provide the *anattā* its state of non-substance, by sharing or lending its own sense in a way that *anattā* and rebirth (more correctly, re-becoming) can reconcile. But still, paradoxes remain.

What is most paradoxical in all of these terms is that they openly state that it is "consciousness" in some form that carries the karma and yet there are passages in the same canon that categorically state that consciousness [...], or at least personal consciousness, does not pass on from life to life but disintegrates like the rest of the psychophysical aggregates.⁶⁷

These paradoxes arise, partially, because of the lack of a holistic view towards Buddhism. Without understanding the related teachings and understandings like *Buddha-nature* (buddhadhātu), *Śūnyatā* (emptiness, voidness), upādāna (appropriation), primordial or empty awareness, Pratītyasamutpāda (dependent arising), it would be impossible to frame the meaning and scope of *anattā* pinpoint.⁶⁸ Maybe it would be even still impossible to do that after understanding those related elements, even if they are examined under several topics like Buddhist psychology, eschatology and soteriology. But, this kind of broader investigation is not necessary for the aim of this article. Because, even though it is not clear what *anattā* precisely means, it is somewhat explicit

⁶⁴ See, Buswell Jr., R. E., Lopez Jr., D. S. 2014. *The Princeton Dictionary of Buddhism*. New Jersey: Princeton University Press, 708.

⁶⁵ Doniger, W. 1999. *Merriam-Webster's Encyclopedia of World Religions*. Massachusetts: Merriam-Webster, Incorporated, p. 148.

⁶⁶ Buswell Jr., R. E., Lopez Jr., D. S. 2014. *ibid.*, 709-10.

⁶⁷ McClelland, N. C. 2010. *ibid.*, 226.

⁶⁸ For a resourceful work, see, Lusthaus, D. 2002. *Buddhist Phenomenology: A Philosophical Investigation of Yogācāra Buddhism and the Ch'eng Wei-hih lun*. New York: Routledge.

enough how Buddhism approaches *anattā*. This would be enough for the comparison (and starting the third piece).

3. Third Piece: Hume and Anattā

The idea of a hand-made constructed personal self-image, (in Hume as a fiction of personal identity, and in *anattā* as an illusion of individuated subject) is indeed a refreshing and alternative way of thought, especially when compared to the other substance-based ideas that the historical era dominantly accepted and embraced. This alternative-ness, is definitely the first formal similarity of two between Hume's idea of self and the Buddhist notion of Anattā. Both of these are expressed as an alternative, for what was mainstream and well-accepted. Second formal similarity that should be remarked between them is that this alternative-ness, on both cases, had a radical, unorthodox and destructive resonance. They were not alternatives as something that can merge or go along with the older model, theory of self. They did not designate a continuity in history with respect to understanding of self, but a parting-ways with the older for good. It is of course debatable how well-approved they were/are or how much recognition they gained. But, that's not an important detail. Other than these formal similarities, it is generally assumed that there are contextual and conceptual similarities as well. In this third piece, those assumptions will be examined. Now, after two pieces, it can be said that, although there are surface resemblances between the two views of the self, a deeper analysis revealed significant differences. In this piece, these differences and resemblances will be taken into consideration with the meta-questions like "what does it really mean for two things to be similar or having differences?", "what does it really mean for two things to be same with each other?" etc.

The first matter here is the issue of influence. It is the question of if Hume somehow knew or heard something about the notion of *anattā* or not, or in general, if Hume's philosophy is affected by Buddhism. This is a hard question to answer, mainly because of two things. Firstly, it is hard to define what "influence" is. One can know things or be aware of things or have a knowledge of things but still not be influenced by them. Secondly, it is impossible, from a historical texts and archives, to tell for certain if Hume really had any deep knowledge about Buddhism. All one can do is an "informed guess". "[.] in spite of this, it was possible for Hume to have had contact with Buddhist philosophical views. The link to Buddhism comes through the Jesuit scholars at the Royal College of La Flèche. Hume lived in La Flèche from 1735–1737 and wrote the Treatise there. In particular, Charles Francois Dolu was a Jesuit missionary who lived at the Royal College in La Flèche from 1723–1740, overlapping with Hume's stay."⁶⁹ So, Hume might have talked with some Jesuit missionaries who had studied Buddhism. This possible informed guess might also be supported by the fact that in the historical era which Hume lived in, there's an interest towards Chinese art culture in European markets or the general intellectual and cultural development of Enlightenment towards Chinese and Japanese thought.⁷⁰ This means that, even if Hume himself didn't study on Buddhism, European authors he read and the environment he lived in was interested in Oriental thought, so he, even unconsciously, must have been influenced.⁷¹ Of course, this can be seen as a far-fetched interpretation. This can be seen as forcing the datums and inputs' hand towards an infor-

⁶⁹ Gopnik, A. 2009. "Could David Hume Have Known about Buddhism? Charles Francois Dolu, the Royal College of La Flèche, and the Global Jesuit Intellectual Network". *Hume Studies*, 35 (1&2): 6.

⁷⁰ For a summary of interaction between East and West in this subject, see, Conze, E. 1953. *Buddhism: Its Essence and Development*. Oxford: Bruno Cassirer, 210-12.

⁷¹ See, Gupta, B. 1978, *ibid*, 375-76.

mation that those can't bear or carry easily. Interpreting supposed evidences into some knowledge when there is a chance that they didn't witness that knowledge can always cause problems during reconstruction. The disposition of going to the extremes while interpretation historical facts into new contexts show the creative side of the interpreter. This creative side is useful when one needed to think out of the box or when an alternative reading is needed. But, claiming truth for these extreme interpretations and contexts is always hard. Harder, when there are compelling counter-arguments with almost solid ground and reasons. It might be that the differences are way to essential that the similarities are just shallow, superficial, insignificant features.

For Hume, on the other hand, all mental contents are of equal value, and for him, it makes no sense to speak of "surface" or "depth", of "inwardness" or "alienation." [...] its rejection by Hume meant that he dropped all quest for the transcendental, and, appalled by his own nihilism, turned away from philosophy [...] Whereas Hume reduced selfhood to the level of the sub-personal, the Buddhist doctrine of *anattā* invites us to search for the super-personal.⁷²

So, the idea of influence, in the end, bases on the subjective inclination of the interpreter, not the definitive, decisive historical facts. The question of whether Hume was influenced by Buddhism or not is a question that researchers should try to answer, if the answer is wanted and needed, by themselves, alone. All that will be advised here about this influence problem is that one should keep in mind to look at the whole picture. Whole philosophy of Hume should be taken into consideration when the element of influence by Buddhism is sought. Yes, there might be a similarity when he talks about the "self" in his Treatise. But, are there any more similarities in the other parts of the Treatise as well? When imagined, is there any significant sense of Buddhism in the whole Treatise or Hume's philosophy? Has the author *in* the Treatise (not the author *of* it, heed the hermeneutic emphasize) a Christian, a Buddhist, an atheist, or an agnostic temperament or character? Was the Treatise written by a Buddhist, a Christian or an atheistic thought?⁷³ Was Hume a Buddhist? If he is influenced by a thought or teaching of Buddhism in some way or another, can it said for sure that he is still not a Buddhist, even in some sense? Or, to be more precise, was the Treatise a Buddhist, a Christian or an atheistic text? Maybe, a combined of them? If combined, then what are the ratios and proportions of these in regard? % 80 Christian, % 10 Buddhist and & % 10 agnostic? Researchers should decide these on their own. And also the significance of these proportions matter and important. Did that % 10 Buddhist part of the Treatise give or create the most essential sense of What Treatise is all about? Was that % 10 atheistic or agnostic part of the Treatise the essence of it? These questions lead toward the questioning about the position of Hume's remarks on self. Were these remarks about the self just a necessary outcome of a bigger, in a European and agnostic/sceptic sense, investigation he carried about impression and the nature of knowledge, or did it have a Buddhist essence in the begin with? And what were the relation of these remarks on self to the main structure and content of the Treatise? Was the notion of self as Hume understood it a unifying, binding, essential part of the Treatise, or was it a less significant part which, if to be removed from, the Treatise would not miss it enough to lose being what it is. These are the questions and perspectives that researchers should heed.

The examination of differences and similarities in context starts here. For Hume, a close examination of our mind, or consciousness, reveals that there is no real impression of self, soul, or "I" that exists continually through time. So, human mind kind of creates a fiction -to bind temporal mental processes- and calls

⁷² See, Conze, E. 1963. "Spurious Parallels to Buddhist Philosophy". *Philosophy East and West*, 13 (2): 114.

⁷³ For a study on comparison of the understanding of self between Christian and Buddhism, see, Silva, L. A. 1988. *The Problem of the Self in Buddhism and Christianity*. New York: Palgrave Macmillan, especially, 138-144.

it the self. Buddhist doctrine seems to think that the idea of a permanent self is an illusion. For Buddhism, every feature of reality is impermanent and all elements of the universe are in an endless process of change and transition. In Buddhist thought, similar to Hume's bundle theory, the self is composed of five aggregates: Rupa-physical form; Vedana-sensation (perceptions); Samjna-conceptualization or feelings; Samskara-dispositions to act (motives); and Vijnana-consciousness.⁷⁴ There is a continual interplay occurring between them, but there is no substance or identity beyond the dynamic interaction, behind this interplay.⁷⁵ Sincere Buddhists believe that these aggregates are entirely impermanent, just like Hume thought perceptions which one tends to think constitute the self are always changeable. And just as Buddha's famous "this is not mine, this I am not, this is not my self" approach,⁷⁶ for Hume, none of the possible perceptions of impressions can lead a self. Even though the linguistic and choosing of words is different, they seem to contemplate on the sub-components of the idea of self in a similar way. Of course, the motivation and purpose behind this examination of the nature of selfhood is different.

The difference between Hume and the Buddha is most evident in the motivation for dealing with the problem of the self. Hume's interest in the self was purely intellectual. [...] The Buddha's theory of the self arises from two motifs of great relevance. The first is the basic metaphysics of impermanence. [...] The second involves the axiological concerns relating to the postulation of the pervasive predicament of the human condition and the ubiquitous suffering and the means of overcoming it. [...] In short, while Hume's interest was intellectual, the Buddha's was ethical. Consequently, while Hume, led by logical consistency, proceeded towards obtaining theoretical finality, the Buddha did not push the questions of identity and self towards their theoretical finality.⁷⁷

So, Hume just wanted to inform his readers about how far his critics of impression and process of gaining knowledge can go.⁷⁸ He wanted to show that what he seminally did to the supposedly misunderstanding of cause and effect also happens, almost revolutionarily, to the self on the base of impression and perception.⁷⁹ It would've been a great start for the deconstruction of the subject-oriented philosophy in Western thought. But, almost ironically, subject-oriented philosophy, namely modern philosophy had just started with Descartes, even though it is always easy to find a special emphasize on the soul in Plato and link it to the idea of self.⁸⁰ For Buddhism, the non-self is a discourse of salvation. The clinging to the illusion of self is something to get rid of if to reach the absolute liberation, especially for the monks. So, the non-self was something more than just an intellectual and philosophical enterprise for the Buddha. It has a more spiritual, theological and metaphysical resonance to it.⁸¹

And one should also not forget the time gap between the Buddha and Hume. Buddha had lived in the 5th century BCE. Hume lived in 18th century. When Buddha was talking about anattā, one of the main opponents

⁷⁴ Sirswal, D. R. 2010. "Concept of Self in David Hume and Buddha". *Satya Nilayam: Chennai Journal of Intercultural Philosophy*, 17: 29-30.

⁷⁵ Giles, J. 1993. "The No-Self Theory: Hume, Buddhism, and Personal Identity". *Philosophy East & West*, 43 (2): 196-97.

⁷⁶ Gowans, C. W. 2005. *Philosophy of the Buddha*. New York: Routledge, 65-66.

⁷⁷ Sirswal, D. R. 2010. *ibid.*, 32.

⁷⁸ See, Sirswal, D. R. 2005. "Hume's Ideas on the Problem of Personal Identity". *Journal of Bihar Philosophical Research (Combined Edition)*: 192-95.

⁷⁹ See, Schwerin, A. 2008. "Hume and the Self: A Critical Response". *Journal of Scottish Philosophy*, Jan 2008, 5 (1): 21-27.

⁸⁰ Within the context handled in here, see, Hoffman, L., Stewart, S., Warren, D., and Meek, L. 2009. "Toward a Sustainable Myth of Self: An Existential Response to the Postmodern Condition". *Journal of Humanistic Psychology*, 49 (2): 135-41.

⁸¹ One might find this metaphysical resonance of the self and consciousness in Hegel or postmodern thought, and even more similarities with the notion of anattā.

of him was animism, whereas Hume didn't have to deal with or fight against hard anything such as that in his own era.

The fundamental importance in Buddhist philosophy of this Phenomenalism or Non-substantialism is a protest against the prevailing Animism, which, beginning with projecting the self into objects, elaborated that projected self into noumenal substance, has by this time been more or less admitted.⁸²

With the opponent of animism on the other side of the line, the scope of the *anattā* becomes clearer. It is now has a link to the mythological and anthropological aspect as well, whereas Hume's criticism of self was lack of these. For Hume, the discussions about hylozoism or animism belonged to the old times, not his era. Even though he dealt with a kind of panpsychism through some components of the philosophy of Spinoza, Leibniz and mostly G. Berkeley, still his bundle theory of the self had nothing to do with that.⁸³ Hume and Buddha were not only living in different continents and historical eras, but they have also lived in different paradigms dominating the world around.

This remark of continent reminds another difference between Hume and the Buddha or Buddhism. It's about the mentalities of the societies with respect to individuals and subjects. It has been generally regarded that the Western conception of the self is characterized by "individualism" and the non-Western by "wholism". Western self is egocentric, non-western self is sociocentric. Key terms for Western understanding of self; *personalization, individuated, independence, autonomy, differentiation, firm self-other boundary, personal control*; and for non-western self; *collectivity, unindividuated, ensembled individualism, field control, fluid self-other boundary, interdependence*.⁸⁴ This socio-anthropological portraying and characterization of Western and Eastern societies (even though some of them doubtlessly arguable) essentially shapes the differences between Hume's idea of self and Buddhist *anattā*. Because the historical pasts of the two discourse of selves are different (one already had a 2300 years of run when the other just only began), the phenomenology of those selves also have to have different associations.

But, just like for two things to be able to have similarities, they have to be something different from each other (there can't be any similarities between absolutely two same things, sameness does not allow any resemblance or similarity, because an identity can't bear a resemblance or similarity with itself), for two things to be able to be different from each other, they have to have some kind of similarity between (without the possibility of similarity, the absolute difference between two things would be a phenomenological tautology, insignificance or meaninglessness, because some sense of common ground or sameness gives the ability to the differentiation of things to have phenomenological meaning). Just like a thing can't be same with itself, it also can't be different from itself. So, because of the reason why two things can never be exactly, absolutely same (because everything aside, there are "two" of them), those two things can never be exactly, absolutely different (because everything aside, there "are" two of them). This is the source of the *Als-struktur*, or the *as such structure*. All beings are similar to each other with respect to Being. Therefore, all beings are different

⁸² Rhys Davis, C. A. F. 1900. *A Buddhist Manual of Psychological Ethics of the Fourth Century B.C.*, London: Royal Asiatic Society, xxxv-xxxvi.

⁸³ Of course, there might be more interactions within the Western cultural past and Asian one, see Johnson, M. R. and Shults, B. 2018. "Early Pyrrhonism as A Sect of Buddhism? A Case Study in the Methodology of Comparative Philosophy". *Comparative Philosophy*, 9 (2): 7-12.

⁸⁴ Spiro, M. E. 1993. "Is the Western Conception of the Self 'Peculiar' within the Context of the World Cultures?". *Ethos*, 21 (2): 115-16.

from each other with respect to Being.⁸⁵ So, this difference in phenomenology of the self can guide to the path of the similarities as well. One of the similarities is the avoiding from the extremes. In Hume, this opens itself as an agnostic and sceptic attitude; in Buddhism, the teaching of Middle Way. The teaching which is perfectly described in the Buddha's same answer -answer as silence- to the questions of both 'Is there an *Ātman*?' and 'Is there no *Ātman*?' For Buddha, claiming about the opposite sides of the existence of self (it is or it is not) is equally inaccurate because they are both derive from a problematic understanding of the self.⁸⁶

This attitude of the Buddha, or Buddhism -almost identical with the attitude of negative theology in St. Augustine or Meister Eckhart- shows the line which Buddha's tiptoeing without falling neither of sides, namely one side ontology which will make him a nihilist, a metaphysician or an eternalist, the other side epistemology or a mere consciousness-mind theory which would not cut for a world religion or belief.⁸⁷ So, the Buddha chose the third side, a side that doesn't exist, the side that is not. He chose what is un-present. Because while the second side was not enough for a wholistic world view and belief, the first side was already present, it was present in a way that the Buddha was a symbol of parting-of-ways from it.

Originating in the Indian tradition of Vedism and Brahmanism, the path of salvation proclaimed by the Buddha is on the one hand indebted to these philosophical systems, on the other hand, it is shaped as a 'critical' answer to them. [...] Religious salvation consisted in the osmosis of *Ātman* and *brahman* which, actually, are two aspects of an identical principle. The Buddha denied the Brahmanical notion of *Ātman* as an individual soul (*jīvatman*) that is related to the single controlling power that is Brahman, the universal soul (*Paramātmān*).⁸⁸

So, the notion of *anattā* signifies the separation, moving away from what is Brahmanical.⁸⁹ It is the Buddhism, while emerging for the first time, going away a different path from what is Indian, what is Sanskrit, what is Hindu. Thanks to the notion of *anattā*, Buddhism breaks away from the already-present tradition (and being one of the other creeds of it)⁹⁰ and so begins to turn into, transforms into what it potentially would become, namely Buddhism. It is enterprise of taking the ownership of the self⁹¹ back from Brahman and cast it into fire so it can turn into a transcendental state of non-being whose ashes' scent can guide the liberation seekers to the nirvana, in all means possible. It is the naked truth about what is otherwise conceived falsely as an all-encompassing reality.

This prescriptive description⁹² of the self is different from Hume's approach. In Hume, it is hard to find this kind of normative application, even though he doesn't hold back his criticisms towards the dominant and accepted understanding of self in his era. This is because on one side the word *anattā* has a religious sense, it is

⁸⁵ For an elaborated work on this subject, see, Heidegger, M. 1957. *Identität und Differenz*. Pfullingen: Günther Neske Verlag.

⁸⁶ See, Richards, G. 1978. "Conceptions of the Self in Wittgenstein, Hume, and Buddhism: An Analysis and Comparison". *The Monist*, 61 (1): 51-2.

⁸⁷ Although, there can be a thorough examination of this idea of non-self on epistemological aspect, see, Albahari, M. 2014. "Insight Knowledge of No Self in Buddhism: An Epistemic Analysis". *Philosopher's Imprint*, 14 (21): 6-16.

⁸⁸ Dessein, B. 1999. "Introduction". *Communication & Cognition: The Notion of 'Self' in Buddhism*. Ed. Bart Dessein. 32 (1/2): 5.

⁸⁹ See, Shrivak, L. 1999. "Buddha's Rejection of the Brahmanical Notion of Ātman". *Communication & Cognition*, 32 (1/2): 13-18.

⁹⁰ See, Kathuria, R. 2019. "'Self' in Indian Philosophy and Its parallel in Western Philosophy". *The International Journal of Indian Psychology*, 7 (1): 305-307.

⁹¹ See, Chadha, Monima 2018. "No-Self and the Phenomenology of Ownership". *Australasian Journal of Philosophy*, 96 (1): 21-25.

⁹² Dessein, B. 1999. "Self, Dependent Origination and Action in Bactrian and Gandhāran Sarvāstivāda Abhidharma Texts". *Communication & Cognition: The Notion of 'Self' in Buddhism*. Ed. Bart Dessein 32 (1/2): 57.

a term of belief. But for Hume, the bundle theory or the idea of non-self (it would be a mistake to use the “non-self” for Hume, maybe a no-self would be a better suit) doesn’t have this kind of connotation.⁹³

The last difference that would be uttered here is that, for Buddhism, the idea of non-self always has a relation with meditation practice, a strategical mind-set for a true pray to be able to happen.⁹⁴ It is a congregational manner that subject who wants to be on the path of liberation should study and apply on the subjectness he think he has or is. It is the ecclesiastical praxis or protocol that should be embodied by the one who seeks to reach nirvana. It is the linguistic and sociological link or calling which beckons the yet-unenlightened to the quenching in a manner of speak that they can make sense of. This doctrine offers not only an enlightened metaphysical insight on the ultimate nature of things, but also an effective remedy for eradicating ignorance.

4. Final Note

Eastern philosopher Avicenna’s famous floating man corresponds a wish that lied inside every living heart at least once; the possibility for an immortality. The argument for the existence of a soul concerns a person as long as it has something to do with the possibility of an immortality. One wants to have a soul, in order to become immortal. If the soul does not have the ability to give immortality, then what the use of it? What good does it do? All this talk about permanence, impermanence and the continuity of existence, in fact, happens under the anxiety, fear and before the face of unavoidable, inescapable, always-haunting death. One wants to have a thing that is able to cheat death, something that can override it, something that can transcend it. One, as something or as a subject who/which has a common ground with what is [with Being], does not want to lose this commonness with it. With this commonness, one *is*, one *exists*. If one does not have any relation or commonness with Being, then the whole meaning of existence and meaning of that one falls into an ontological oblivion. With this commonness with Being, a human *is able to be*. *With a soul, a human can be. With a soul, a human is*. This is the first aspect of the immortality question.

The second aspect is about the truth. In the naked inescapability of the death which is always about to catch, one needs the truth. If the death is inevitable, then the truth is the only thing that is sought. Before the death grasps and claims what belongs to it, knowing the truth (truth about gods, truth about god, truth about life, truth about existence, truth about beings, truth about Being, etc.) is the only effort that is truly matters. So, one wonders and search if there is something like soul, generally with a wishing that there is. The fictional dialogue between King Milinda and the Buddhist Sage Nagasena was a product of this wonder and search.⁹⁵ So, the analogy of chariot teaches that a thing can’t be identified with any part of it, [nor with any sum of these parts] or one can’t be identified with one’s own body or consciousness. But these, [anything or anyone] can also not be conceived as existing independently of the parts. This analogy and conversation -which is also a conversation on *anattā*- includes these two aspects while being an intellectual debate. Of course, if wanted, this debate can also be seen as contemplation which is related to nominalism or the interaction between reality and language. But, there is, so to say, a bigger fish to catch here.

⁹³ For a further examination on this matter, see, Gupta, B. 1977. “Buddha and Hume: A Popular Comparison Revisited”. *International Philosophical Quarterly*, 17 (2): 138-143.

⁹⁴ Rudd, A. 2015. “No Self?: Some Reflections on Buddhist Theories of Personal Identity”. *Philosophy East and West*, 65 (3): 878-80.

⁹⁵ See, (1) 1890. *The Questions of King Milinda*. Part I of II, Trans. Davids, T. W. R. Oxford: The Clarendon Press; (2) 1963. *Milinda’s Questions*. Vol. I. Trans. Horner, I. B. London: Luzac & Company, Ltd.; (3) 1969. *Milinda’s Questions*. Vol. II. Trans. Horner, I. B. London: Luzac & Company, Ltd.; (4) Pesala, B. 2001. *The Debate of King Milinda*. Penang: Inward Path.

This is about if all the present remarks so far in history of humanity on the essence of identity -or the nature of self- become somewhat meaningless or not. Non-self doctrine is about a human letting go his idea of being. It is an existential and phenomenological statement which says “it’s fine, if I’m not permanent, it’s fine if I’m not immortal”. It takes all the courage to admit and feel this kind of acceptance. The difference between the no-self and non-self is not just about substance. But it’s about a confession. It is a confession that says it would be eventually fine if one let the idea of self lay where it is tired for good. Can one imagine how it is a crisis situation for a person to accept that there’s no self, even there’s a still sense of self that is felt? At immediate experience, it must be almost like falling of *axis mundi*, the absolute annihilation of what makes sense. It is the one step before the cliff. It is not the one step before “if there is no object, then there is no subject” which is very Buddhist thought in its core,⁹⁶ but rather the absolute madness point of “if there is no subject, then..” [Which Hume, if he were an existentialist or a phenomenologist, would’ve felt and said. Luckily for him, he wasn’t one⁹⁷ and luckily for the rest, existentialism and phenomenology found a solution to surpass this crisis.⁹⁸ There are even postmodern thoughts which interprets the self under new analogies.⁹⁹ That’s the main issue here why Buddhism and Hume, once on the same path, finalize their journey on the opposite outcomes. Buddhism turns away from sensual pleasure and earthly passions toward into meditation and contemplation and a kind of prayer or realization/liberation which has, in praxis and partially in hypothetic and conceptual signification, a trance or ecstatic state. But Hume as the famous quote about slavery, reason and passions indicates, follows what is sensual, because they are the impressions, the only things that can be experienced for real. For Hume, they are the only things that can be said to exist for sure. Even though they come and gone, even though they are not permanent, they are what is experienced, so they are the only rope that the one can hold on to.

During this reconstruction, [now that it is over], it is seen that most of the researchers choose to overlook or ignore this existential and phenomenological issue. It is indeed true that none of the opponents of the comparison are belong to the tradition of phenomenology or what is existential. Nor, from the historical point of view, they have the chance to look at the discussion topic within an phenomenological or existential manner. But, it is still also true that, these two mentalities -which are entitled to their differences- are interested in what the phenomenology and what the existential is interested in. They were interested in the same thing under the labels of experience, sensation, perception, sense perception and phenomena. They cared about what they are experiencing, how they are get in touch with the world around and beings in it. They thought on the matter of subject as how it relates to the Being. This is not an expand of phenomenology and existentialist approach to the further back in time and history, to Hume and Buddhism. That can’t be done without falling into being anachronic. Hume and Buddhism have nothing to do with existentialism or phenomenology, in the strict sense of the words. But, this tying-together of the two can be seen as an alternative reading or hermeneutics of the Hume-Buddhism relation. Because just like the soul, the *attā* matters only on the edge of death and life, so does *anattā*. The *anattā* is something that is related to self, this is for sure. But maybe more than that, it is something related to the idea of death and immortality. In the case of immortality, there is no substantial meaning of *anattā*, it becomes a meaningless detail. Permanence becomes a meaningless detail before the existence of

⁹⁶ See, Nyanaponika, M. 2009. *Pathways of Buddhist Thought: Essays from The Wheel*. New York: Routledge, especially, 149-170.

⁹⁷ About his reasons to approach to the notion of personal identity, see, Roth, A. S. 2000. “What was Hume’s Problem with Personal Identity?”. *Philosophy and Phenomenological Research*, 61 (1): 100-107.

⁹⁸ For a discussion of self within this context and some similarities of Nietzsche’s thought, see, Davey, N. 1987. “Nietzsche and Hume on Self and Identity”. *Journal of the British Society for Phenomenology*, 18 (1): 21-26.

⁹⁹ For an example, see, Sorensen, R. 2007. “The Vanishing Point a Model of the Self as an Absence”. *The Monist* 90 (3): 440-47.

death. Just like death's existence as a non-present, *anattā*'s existence as a non-self only matters on the horizon of immortality.

If it would be a sure thing (logically, practically and phenomenologically) that after the demise of the physical body in the physical world, the one continues to somewhere else, something else, then death would be a normalcy. It would still be seen as a kind of rite of passage (which Buddhists now do, more or less), but not as a transformation like transfiguration of Jesus (which is, in its essence, not a transformation because it is not an alteration or conversion, but rather a transition, because Jesus, as being the Son, was always Holy in his essence, from the beginning. He just turns back to what he really is. But a transformation is an alteration, there is no hierarchy between the opposite sides, there is no “turning back”, but “turning into”.) but rather as a transformation like switch from one to another.

Essentialism or foundationalism tend to think that, when thought in a hypothetical thought experiment, the absolute experience or phenomenality of the afterworld would be the decisive proof or evidence that what is physical is inferior to the what is ethereal. It would be the final say about the domination of the soul over the body. But from an existential or phenomenological point of view, that kind of absolute existence of the afterworld would only settle and level what is physical and what is after-physical (namely, numinous, spiritual and psychic) to each other. Let's imagine a scenario where people, after living in the physical world for eighty, ninety years they die and go to heavenly realms. Just like the Abrahamic religions say. But, in these heavenly realms, souls do not exist or live forever. Let's say, after the soul enters the heavenly realms, it (I, he, she, it) lives only for ten or fifteen years and then they cease to exist forever. The soul dies and then the absolute nothingness. According to this scenario, can one say for surely that what is ethereal is superior to the what is carnal? Hardly. Because the idea of superiority of soul over the body comes from the notion that soul goes on forever while body only lasts for a while.

Moreover, only before the ever-continuous continuity of immortality, the spiritual and physical would be a detail so insignificant that they would not be able to construct an opposition. Under the absolute immortality (immortality as material body or immortality as the spiritual soul, doesn't matter) their differences would not consider as opposite but continuous, like in cognitive development of a person, the early stages of human mind are thought to be; or modes to the substance in Spinoza's thought. This is what Buddhism tries to comprehend with the word *anattā*. They try to understand the subject's disposition and state before the immortality and death. They try to understand the subject's disposition and state within the *nirvana*. This word *anattā*, it is less about the self, but more about the experience of thoughts and feelings that makes self what it is. They wanted to know what happens to a one when exposed to the endlessness, possibility of endlessness. Buddhism and phenomenological/existential approach, even though they definitely focus on the different things, have much more in common that they are thought to have.

It is true that it is easier to find things that can be rendered as existential / phenomenological concerns in Buddhism than to find these in Hume. But, this doesn't mean that there are none. Just as mentioned above, even though they (Hume and existential/phenomenological approach) do not use the same terminology and do not have the same mentality as a ground, they surely have similar considerations that frame their inquiry. Their enthusiasm to not confine the idea of personal identity to a substance, the emphasize on the sensations and passions, the remarks on the importance of impressions and experiences, is-ought problem etc. These are

all the relevant and necessary elements that make these two related to each other. Their means and methods might be different (death, immortality, absolute endlessness, mortality, nature of mind etc.) but what they originally focus on is more than close enough. It can be said that Hume and existential/phenomenological approach are definitely not on the same road, but they are headed towards the same direction. Now, it seems like there can be an essential link between Hume and Buddhism over the idea of existence and phenomenology of self.¹⁰⁰

5. Conclusion

After the reconstruction and the deconstruction of the Hume-Buddhism relation, it is seen that even though the difference between Hume's *bundle theory* on personal identity and Buddhism's *anattā* have so much fundamental differences (in nuances, resonances, associations, historical contexts, conceptual usages etc.) that similarities might be rightfully insufficient for some. But, the examination of relation opens up the possibility that there might be some solid grounds which these two components of the relation might relate to each other on a deeper level. With a more existential / phenomenological reread or interpretation, it is seen that -even though their concerns, manners and outcomes are be different- they have more in common than it is presented before. Hume didn't write or think like a Buddhist; and Buddhism means so much more when the word *anattā* is used than Hume could've ever meant with his bundle theory and no-self idea. But still, there's a deeper resemblance between them. It is a similarity that is constructed not on an affirmative or positive concept, but on a negative one. Both Buddhism and Hume, they are similar to each other with their relation to existential / phenomenological mind-set. They bear a resemblance on -while they have little to do with the existential/phenomenological approach- how they carry a disposition or character that would be a perfect fit, if the history and time would to allow, for the existential / phenomenological. They are the same with being nothing existential / phenomenological, but still closely gaze upon to the existential/phenomenological. They are identical with respect to being not existential/phenomenological but still including all the right elements that the existential / phenomenological approach fundamentally concerns, the elements that matter for the existential / phenomenological. With a reference to the *mitra* and *amitra*, they are typical with each other in not being existential / phenomenological, and at the same time, being non-existential / phenomenological. So, it can be said that, they are related to each other in the way that they are non-related to existential / phenomenological.

With this signification, it seems that there are new possible ways to think Hume-Buddhism relation under some other topics and key terms. But this is not a place for it, since this inquiry was meant to only focus on what no-self of Hume and non-self of *anattā* had to do with each other and say. Those other topics and key terms are bound to be investigated in some other and more comprehensive works, definitely not suitable for the end of a worn-out examination in an article. So, at the time that assignment is completed, it is for the best to end with a famous Chinese proverb which probably gives the quintessence of the crux of this investigation that is conducted here: "Water flows in only to flow out".

Bibliography

Albahari, Miri, "Against No-Ātman Theories of Anattā". *Asian Philosophy: An International Journal of the*

¹⁰⁰ For a study on their possible relation, see (1) Rice, P. B. 1950. "Existentialism and the Self". *The Kenyon Review* 12 (2): 304-330; (2) Kasulis, T. P. 1984. "Buddhist Existentialism". *The Eastern Buddhist: New Series* 17 (2): 134-141.

- Philosophical Traditions of the East*, Vol: 12, Issue: 1 (2002): 5-20.
- Albahari, Miri, "Insight Knowledge of No Self in Buddhism: An Epistemic Analysis". *Philosopher's Imprint*, Vol: 14, Issue: 21, (2014): 1-30
- Anacker, S., "No Self, 'Self', and Neither-Self-Nor-Non-Self in Mahāyāna Writings of Vasubandhu". *Communication & Cognition*, Vol: 32, Issue: 1/2, (1999): 85-95.
- Ashley L. and Stack M., "Hume's Theory of the Self and its Identity". *Dialogue: Canadian Philosophical Review / Revue canadienne de philosophie*, Vol:13, Issue: 2, (1974): 239-254.
- Berčić, B., "Introduction: Editor's Overview". *Perspectives on the Self*. Ed. Boran Berčić. Rijeka: University of Rijeka, 2017, p. 11-31.
- Bettcher, T. M. "Berkeley and Hume on Self and Self-consciousness". *Topics in Early Modern Philosophy of Mind*. Ed. J. Miller, Berlin: Springer-Science+Business Media B.V., 2009, p. 193-222.
- Bhikkhu, B. *The Buddha's Doctrine of Anattā*. Bangkok: The Dhamma Study & Practice Group, 1990.
- Brett, N., "Hume's Causal Account of the Self". *Man and Nature / L'homme et la nature*, Vol: 9, 1990: 23-32.
- Broackes, J., "Hume, Belief and Personal Identity". *Reading Hume on Human Understanding*, Ed. Peter Millikan. Oxford: Clarendon Press, 2002, p. 187-210.
- Bronkhorst, J., *Buddhist Teaching in India*. New York: Simon and Schuster, 2009.
- Buswell Jr., R. E., Lopez Jr., D. S., *The Princeton Dictionary of Buddhism*. New Jersey: Princeton University Press, 2014.
- Calkins, M. W., "Self and Soul". *The Philosophical Review*, Vol: 17, Issue: 3, (1908): 272-280.
- Campolo, C. K., "Unidentified Awareness: Hume's Perceptions of the Self". *Auslegung: A Journal of Philosophy*, Vol: 182, (1992): 157-166.
- Carisle, C., "Becoming and Un-becoming: The Theory and Practice of Anatta". *Contemporary Buddhism*, Vol: 7, Issue: 1,(2006): 75-89.
- Chadha, Monima. "No-Self and the Phenomenology of Ownership". *Australasian Journal of Philosophy*, Vol: 96, Issue: 1, (2018): 14-27.
- Chakrabarti, A. and Weber, R., "Afterword/Afterwards", *Comparative Philosophy Without Borders*, Ed. Arindam Chakrabarti, Ralph Weber. New York: Bloomsbury Academic, 2016.
- Chakrabarti, A. and Weber, R., "Introduction", *Comparative Philosophy Without Borders*, Ed. Arindam Chakrabarti, Ralph Weber. New York: Bloomsbury Academic, 2016.
- Collins, S., "What are Buddhists Doing When They Deny the Self?". *Religion and Practical Reason*. Ed. Frank Reynolds, David Tracy. New York: State University of New York Press, 1994.
- Collins, S., *Selfless Persons: Imagery and Thought in Theravada Buddhism*. New York: Cambridge University Press, 1990.
- Conze, E., "Spurious Parallels to Buddhist Philosophy". *Philosophy East and West*, Vol: 13, Issue: 2 (1963): 105-115.
- Conze, E., *Buddhism: Its Essence and Development*. Oxford: Bruno Cassirer, 1953.
- Davey, N., "Nietzsche and Hume on Self and Identity". *Journal of the British Society for Phenomenology*, Vol: 18, Issue: 1 (1987): 14-29.
- Davids, T. W. R., Stede W., *Pali-English Dictionary*. Delhi: Motilal Banarsidass, 1921.
- Dessein, B., "Introduction". *Communication & Cognition: The Notion of 'Self' in Buddhism*. Ed. Bart Dessein, Vol: 32, Issue 1/2, (1999): 5-20.
- Dessein, B., "Self, Dependent Origination and Action in Bactrian and Gandhāran Sarvāstivāda Abhidharma Texts". *Communication & Cognition: The Notion of 'Self' in Buddhism*. Ed. Bart Dessein, Vol: 32, Issue: 1/2, (1999): 53-84.
- Doniger, W., *Merriam-Webster's Encyclopedia of World Religions*. Massachusetts: Merriam-Webster, Incorporated, 1999.
- Duque, C. E. G. "Hume and Self- Identity". *Discusiones Filosóficas*, Vol: 10, Issue: 14, (2009): 13-25.
- Fontana, D., "Self-Assertion and Self-Negation in Buddhist Psychology". *Journal of Humanistic Psychology*, Vol: 27, Issue: 2 (1978): 175-195.
- Garrett, D., "Rethinking Hume's Second Thoughts about Personal Identity". *The Possibility of Philosophical Understanding: Essays for Barry Stroud*. Ed. Jason Bridges, Niko Kolodny, and Wai-hung Wong. New

- York: Oxford University Press, 2011: 15-42.
- Giles, J., "The No-Self Theory: Hume, Buddhism, and Personal Identity". *Philosophy East & West*, Vol: 43, Issue: 2, (1993): 175-200.
- Gombrich, R. *Theravada Buddhism*. New York: Routledge, 2006.
- Gómes, L. O., "The Elusive Buddhist Self: Preliminary Reflections on Its Denial". *Communication & Cognition*, Vol: 32, Issue: 1/2, (1999): 21-52.
- Gopnik, A., "Could David Hume Have Known about Buddhism? Charles Francois Dolu, the Royal College of La Flèche, and the Global Jesuit Intellectual Network". *Hume Studies*, Vol: 35, Issue: 1&2, (2009): 5-28.
- Gowans, C. W. *Philosophy of the Buddha*. New York: Routledge, 2005.
- Gupta, B. "Buddha and Hume: A Popular Comparison Revisited". *International Philosophical Quarterly*, Vol:17, Issue: 2, (1977): 135-146.
- Gupta, B., "Another Look at the Buddha - Hume 'Connection'". *Indian Philosophical Quarterly*, Vol: 5, Issue: 3, (1978): 371-386.
- Harvey, P., *An introduction to Buddhism: Teachings, history and practices*, New York: Cambridge University Press, 1995a
- Harvey, P., *The Selfless Mind*, Surrey: Curzon Press, 1995b.
- Heidegger, M., *Identität und Differenz*. Pfullingen: Günther Neske Verlag, 1957.
- Hoffman, L., Stewart, S., Warren, D., and Meek, L., "Toward a Sustainable Myth of Self: An Existential Response to the Postmodern Condition". *Journal of Humanistic Psychology*, Vol: 49, Issue: 2, (2009): 135-173.
- Hsiao, P. S., "Heidegger and Our Translation of Tao Te Ching", trans. Graham Parkes, *Heidegger and Asian Thought*, Ed. Graham Parkes, Hawaii: University of Hawaii Press, 1990: 93-101.
- Hume, D. *A Treatise of Human Nature*. A Critical Edition, Vol. 1: Texts. Ed. David Fate Norton, Mary J. Norton. New York: Oxford University Press, 2007.
- Hume, D. *An Enquiry Concerning Human Understanding*. Ed. Tom L. Beauchamp. New York: Oxford University Press, 2009.
- Humphreys, C. *Exploring Buddhism*. New York: Routledge, 2012.
- Johnson, M. R. and Shults, B. "Early Pyrrhonism as A Sect of Buddhism? A Case Study in the Methodology of Comparative Philosophy". *Comparative Philosophy*, Vol: 9, Issue: 2, (2018): 1-40.
- Kardaš, G., "The No-Self View in Buddhist Philosophy". *Perspectives on the Self*. Ed. Boran Berčić. Rijeka: University of Rijeka, 2017: 189-202.
- Kasulis, T. P. "Buddhist Existentialism". *The Eastern Buddhist: New Series*, Vol: 17, Issue: 2, (1984): 134-141.
- Kathuria, R., "'Self' in Indian Philosophy and Its parallel in Western Philosophy". *The International Journal of Indian Psychology*, Vol: 7, Issue: 1, (2019): 302-307.
- Lopez, D. *Buddhist Scriptures*. New York: Penguin Books, 2004.
- Lusthaus, D. *Buddhist Phenomenology: A Philosophical Investigation of Yogācāra Buddhism and the Ch'eng Wei-hih lun*. New York: Routledge, 2002.
- McClelland, N. C. *Encyclopedia of Reincarnation and Karma*. London: McFarland & Company, Inc. Publishers, 2010.
- Mejor, M. "'There is No Self' Nātmāsti. -Some Observations from Vasubandhu's Abhidharmakôsa and the Yuktidīpikā". *Communication & Cognition*, Vol: 32, Issue: 1/2, (1999): 97-126.
- Milinda's Questions*, Vol. I. Trans. Horner, I. B. London: Luzac & Company, Ltd., 1963.
- Milinda's Questions*, Vol. II. Trans. Horner, I. B. London: Luzac & Company, Ltd., 1969.
- Morris, B. *Religion and Anthropology: A Critical Introduction*. New York: Cambridge University Press, 2006.
- Nielsen, L. "Defending Hume's Theory of Personal Identity and Discarding the Appendix". *Ostium*, Vol: 12, Issue: 2, (2016): 1-10.
- Nyanaponika, M. *Pathways of Buddhist Thought: Essays from The Wheel*. New York: Routledge, 2009.
- Olson, E. T. "Personal Identity". *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2019 Version), Edward N. Zalta (ed.), (2019), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2019/entries/identity-personal/>>.
- Olson, E. T. "Personal Identity". *The Blackwell Guide to Philosophy of Mind*. Ed. Stephen P. Stich, Ted A. Warfield. Oxford: Blackwell Publishing, 2003.
- Parkes, G. "Introduction". *Heidegger and Asian Thought*, Ed. Graham Parkes, Hawaii: University of Hawaii

- Pears, D., "Hume's Account of Personal Identity". *Philosophic Exchange*, Vol: 6, Issue: 1, (1975): 15-26.
- Pérez-Remón, J. *Self & Non-Self in Early Buddhism*. The Hague: Mouton Publishers, 1980.
- Pesala, B. *The Debate of King Milinda*. Penang: Inward Path, 2001.
- Plott, J. C. *Global History of Philosophy: The Axial Age*, Vol. I, Delhi: Motilal Banarsidass, 2000.
- Porath, B. M. "Hume's Positive Theory of Personal Identity". *Auslegung*, Vol: 15, Issue: 2, (1989): 147-163.
- Rhys Davis, C. A. F. *A Buddhist Manual of Psychological Ethics of the Fourth Century B.C.*, London: Royal Asiatic Society, 1900.
- Rice, P. B. "Existentialism and the Self". *The Kenyon Review*, Vol: 12, Issue: 2, (1950): 304-330.
- Richards, G. "Conceptions of the Self in Wittgenstein, Hume, and Buddhism: An Analysis and Comparison". *The Monist*, Vol: 61, Issue: 1, (1978): 42-55.
- Rosenthal, D. M. "Being Conscious of Ourselves". *The Monist*, Vol: 87, Issue: 2, (2004): 159-181.
- Roth, A. S. "What was Hume's Problem with Personal Identity?". *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol: 61, Issue: 1, (2000): 91-114.
- Rudd, A. "No Self?: Some Reflections on Buddhist Theories of Personal Identity". *Philosophy East and West*, Vol: 65, Issue: 3, (2015): 869-891.
- Santina, P. D. "Beyond Self and Not-Self: The Mahayana Vision of Multidimensional Being". *Communication & Cognition*, Vol: 32, Issue: 1/2, (1999): 149-171.
- Schmidt, C. M. *David Hume: Reason in History*. Pennsylvania: The Pennsylvania University Press, 2003.
- Schwerin, A. "Hume and the Self: A Critical Response". *Journal of Scottish Philosophy*, Vol: 5, Issue: 1, (2008): 15-30.
- Shaw, J. L. "Negation and the Buddhist Theory of Meaning". *Journal of Indian Philosophy*, Vol: 6, Issue: 1, (1978): 59-77.
- Shravak, L. "Buddha's Rejection of the Brahmanical Notion of Ātman". *Communication & Cognition*, Vol: 32, Issue: 1/2, (1999): 9-20.
- Siderits, M. *Personal Identity and Buddhist Philosophy: Empty Persons*. New York: Routledge, 2016.
- Silva, L. A. *The Problem of the Self in Buddhism and Christianity*. New York: Palgrave Macmillan, 1988.
- Sirswal, D. R. "Humans Beings Have No Identical Self". *Proceedings of the 20th Conference of All Orissa Philosophy Association*, (2008): 198-210.
- Sirswal, D. R. "Hume's Ideas on the Problem of Personal Identity". *Journal of Bihar Philosophical Research (Combined Edition)*, (2005): 189-197.
- Sirswal, D. R. "The Concept of the Self in David Hume and the Buddha". *Satya Nilayam: Chennai Journal of Intercultural Philosophy*, Vol: 17, (2010): 23-36.
- Sorensen, R. "The Vanishing Point a Model of the Self as an Absence". *The Monist*, Vol: 90, Issue: 3, (2007): 432-456.
- Strawson, G. "Hume on Personal Identity". *The Oxford Handbook of Hume*. Ed. Paul Russell, New York: Oxford University Press, 2016: 269-290.
- Swain, C. G. "Being Sure of One's Self: Hume on Personal Identity". *Hume Studies*, Vol: 17, Issue: 2, (1991): 107-124. Trainor, K. *Buddhism: The Illustrated Guide*, New York: Oxford University Press, 2004.
- Spiro, M. E. "Is the Western Conception of the Self 'Peculiar' within the Context of the World Cultures?". *Ethos*, Vol: 21, Issue: 2, (1993): 107-153.
- Yurt, E. *Sessizliğin Fenomenolojisi ya da Batı Düşünmesinde Özel bir Sessizlik Deneyiminin İzini Sürmek*. Isparta: Fakülte Kitabevi Yay., 2018.
- Swain, C. G. "Personal Identity and the Skeptical System of Philosophy". *The Blackwell Guide to Hume's Treatise*. Ed. Saul Traiger. Oxford: Blackwell, 2006: 133-150.
- The Questions of King Milinda*. Part I of II, Trans. Davids, T. W. R. Oxford: The Clarendon Press, 1890.

Başvuru: 16.04.2020

Kabul: 26.05.2020

Atıf: Yeşilçayır, Celal. "İnsan Haklarında Kuşaklar Tartışması ve Bir Çözüm Denemesi". *Temaşa Felsefe Dergisi* 13 (2020): 73-85

İnsan Haklarında Kuşaklar Tartışması ve Bir Çözüm Denemesi

Celal Yeşilçayır¹

ORCID ID: 0000-0002-3132-920X

Öz

İnsan hakları, herkesin salt insan olmaya bağlı temel hakları olarak bilinmektedir. İnsan hakları kuşakları ise bu anlayışın fikirsel gelişim sürecindeki dönemleri ifade eden bir kavramdır. Bununla birlikte insan hakları kuşakları çerçevesinde birtakım tartışmaların yaşandığı ve bu tartışmaların haklarla ilgili bazı ayrışmalara neden olduğu görülmektedir. Liberal düşünürler, ileri sürdükleri farklı fikirlerle bahsi geçen tartışmalarda başat rol oynamaktadırlar. Bu bağlamda bazı liberal düşünürlerin insan haklarını sadece birinci kuşak hakları olarak bilinen "yaşama hakkı" ile sınırlandırdıkları ortaya çıkmaktadır. Diğer taraftan insan hakları kuşaklarını bir bütünün parçaları olarak gören ve söz konusu sınırlandırmaya karşı çıkan düşünürler de mevcuttur. İnsan hakları kuşaklarındaki ayrışmaların hukuk sistemlerine yansımaları ise birçok hak ihlaline neden olabilmektedir. Dolayısıyla insan hakları kuşakları minvalinde yaşanan tartışmaların ve ayrışmaların bir çözüme ulaşması konusunda felsefi bakış açılarına gereksinim duyulduğu anlaşılmaktadır. Elinizdeki çalışmada kuşaklar tartışması bağlamında yaşanan sorunlar analitik ve eleştirel bir anlayışla irdelenerek, birtakım tespitlere ulaşılmaya çalışılmaktadır. Aynı zamanda sorunların çözümüne yönelik felsefi mahiyette bazı önerilerin oluşturulması amaçlanmaktadır.

Anahtar Kelimeler: İnsan Hakları, Kuşaklar Tartışması, Cranston, Rawls, Nozick

Generations Debate in Human Rights and A Solution Attempt

Abstract

Human rights are known as the basic rights of everyone, depending on being pure human. Human rights generations, on the other hand, represent periods in the mental development process of this understanding. However, it is seen that there are some debates within the framework of human rights generations and these debates cause some disagreements about rights. Liberal thinkers play a dominant role in the discussions mentioned with the different ideas they put forward. In this context, it turns out that some liberal thinkers limit human rights only to the "right to live" known as first generation rights. On the other hand, there are also thinkers who consider human rights generations as parts of a whole and oppose this limitation. The reflection of the separations in human rights generations on the legal systems can cause many rights violations. Therefore, it is understood that philosophical perspectives are needed in order to reach a solution to the debates and divergences in the context of human rights generations. In the current study, the problems experienced in the context of the generation debate are analyzed with an analytical and critical understanding and some determinations are tried to be reached. At the same time, it is aimed to formulate some philosophical suggestions for the solution of the problems.

Keywords: Human Rights, Generations Debate, Cranston, Rawls, Nozick

¹ Dr. Öğr. Üyesi, Gümüşhane Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü, Sistemik Felsefe ve Mantık ABD, Gümüşhane. cyesilcayir@gumushane.edu.tr

Giriş

İnsan hakları söz konusu olduğunda akıllara öncelikle tarihte yapılan *Magna Carta* (1215), *Virginia Haklar Bildirgesi* (1776), *Fransız İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirisi* (1789), *İnsan Hakları Evrensel Bildirgesi* (1948) adlı sözleşmeler ve imzalanan belgeler gelmektedir. Ancak özü itibarıyla incelendiğinde insan haklarının sözleşmelerin, belgelerin, hukuk dizgelerinin ve anayasaların ötesinde insanın bizatihi kendi doğasından getirdiği haklar olduğu ortaya çıkmaktadır. İnsan haklarının salt insan olmaya bağlı haklar olduğunun anlaşılması sürecinde ise düşünürlerin ileri sürdüğü fikirlerin önemli bir rol oynadığı bilinmektedir. Bununla birlikte insan hakları ile ilgili tutarlı ve sağlıklı bir anlayışın oluşması bakımından sözleşme metinlerinden önce bu hakların düşüncel gelişiminin üzerinde durulması gerekmektedir.

İnsan haklarının düşünsel gelişimi irdelendiğinde ise bu anlayışın tarihin belli bir döneminde mucizevi bir biçimde doğmadığı, düşünürlerin fikirlerinin gelişip, evrilmesi suretiyle modern biçimini aldığı anlaşılmaktadır. Felsefi bağlamda ele alındığında insan haklarının genellikle doğal haklar/doğal hukuk bağlamında temellendirilmeye çalışıldığı dikkat çekmektedir. Aynı zamanda insan hakları düşüncesinin tarihsel süreç içinde sürekli olarak ileriye doğru gelişmediği, zaman zaman duraksadığı ve hatta tökezlediği bilinmektedir. Günümüzde insan haklarının mahiyetine dair daha fazla bilgiye sahip olmak mümkündür, çünkü bu anlayış tarihsel süreçteki düşünsel faaliyetler neticesinde gelişmiş durumdadır. Ancak haklarla ilgili gelişmelere ve mevcut sözleşmelere rağmen insan hakları bakımından dünyamızın durumunun istenilen seviyede olduğunu iddia etmemiz pek mümkün gözükmemektedir.

Günümüzde insan hakları söylemleri dünya kamuoyunda bir taraftan artarken diğer taraftan da insan hakları sorunlarının/ihlallerinin ciddi anlamda devam ettiği yadsınamaz bir gerçek karşımıza çıkmaktadır. Böylelikle imzalanan birçok antlaşmanın uygulamaya geçirilememesi nedeniyle yaşanan insan hakları ihlalleri dünyanın bugünü ve geleceği adına endişe verici boyutlardadır. Aynı zamanda politik gücün, demokratik meşruiyetin ve statükonun korunması adına insan haklarının mahiyetinden tavizler verildiği anlaşılmaktadır. Yaşanan söz konusu insan hakları tavizlerinin ve ihlallerinin bir yönüyle kuşaklar tartışması/çatışmasıyla ilgili olduğunu ifade etmemiz gerekmektedir. Buna göre küresel anlamda yaşanan insan hakları sorunları çerçevesinde haklarla ilgili yaşanan kuşaklar tartışmasının aydınlatılması önem arz etmektedir.

İnsan hakları kuşakları, özü itibarıyla hakların düşünsel gelişim süreçleri ile ilgili dönemlere işaret etmektedir. Dönemsel olarak belirginleşen insan hakları düşünceleri, belli periyotlar oluşturmaktadır ve alan yazında insan hakları kuşakları olarak adlandırılmaktadır. Bu çalışmada insan hakları kuşakları bağlamında yaşanan sorunlar ve tartışmalar serimlenerek bunların çözümüne yönelik bazı önerilerin oluşturulması amaçlanmaktadır. Çalışmada metin analizi yönteminin yanında felsefi eleştirelilik ve temellendirme anlayışı benimsenmektedir. Siyaset ve hukuk gibi alanlardaki tartışmalara ise daha az değinilmektedir. Ayrıca literatürde tam anlamıyla belirginlik kazanmayan “dördüncü kuşak haklar” tartışması araştırma kapsamında yer almamaktadır. Bu konuya yönelmemizin nedeni kuşaklar tartışmasının yol açtığı insan hakları sorunlarının aydınlatılması ve bu sorunların giderilmesi adına felsefi bir temellendirme oluşturulmasıdır.

1. İnsan Haklarının Neliği

Özü itibarıyla ele almaya çalışırsak, insan haklarını salt insan olmaya bağlı haklar olarak tanımlamamız mümkündür. Buna göre dünyaya insan olarak gelmek insan haklarına sahip olmak için yeterli bir nedendir. İnsan hakları konusundaki söz konusu anlayışın aynı zamanda entelektüel çevrelerde de yaygın kabul gördüğü bilinmektedir. Aynı zamanda sözleşme, belge ve yasalarda da insan haklarının doğuştan geldiği anlayışı önemli ölçüde kabul edilmektedir. Bu çerçevede insanın doğuştan getirdiği haklarının *dokunulmaz, bölünmez ve vazgeçilmez olmak*² gibi temel nitelikleri bulunmaktadır. Diğer taraftan insan haklarının özünü oluşturan söz konusu niteliklerin sözleşme, belge ya da anayasa metinleri tarafından belirlenmediğinin altını çizmemiz gerekmektedir. Şu halde insan haklarının belgelerin ve sözleşme metinlerinin ötesinde doğal haklar bağlamında düşünülmesi ve anlaşılması gerekmektedir.

Felsefi bağlamda düşünüldüğünde doğal hukukun, doğal hakları temsil eden şemsiye bir kavram olduğunu ifade etmemiz yerinde olacaktır. Cicero, (M.Ö. 106-43) doğal hukuku, insan aklı ile doğanın ortak yasası ve adaletin temel ilkesi olarak tanımlamaktadır.³ Cranston'a göre doğal haklar/doğal hukuk herhangi bir ilahi bildirim olmaksızın her rasyonel beyinin tereddütsüz fark edebileceği başlangıç prensipleridir.⁴ Dolayısıyla doğal hukukun her türlü unsurun ötesinde insan haklarını rasyonel bağlamda meşrulaştırıcı bir özelliğe sahip olduğunu ifade etmemiz mümkündür. İnsan haklarının insanın bizatihi doğasında olduğu iddia edilirken de yine doğal hukuka işaret edilmektedir. Düşünsel anlamda belli süreçlerden geçerek gelişen insan hakları anlayışında kuşaklar ayrımı da bu gelişime paralel olarak ortaya çıkmıştır.

2. İnsan Haklarında Kuşaklar

İnsan hakları, herhangi bir hukuk maddesi olarak ifade edilmeden önce belli bir fikrîsel gelişim sürecinde doğar ve gelişirler. Belli dönemlerde ortaya çıkan insan hakları düşünceleri belirgin bir biçimde kabul görmeye ve geliştiği dönemle birlikte anılmaya başlamıştır. İnsan hakları kuşakları ortaya çıkıp, geliştikleri tarihsel dönemlere işaret etmektedirler. Haklarla ilgili kuşaklara göre sınıflandırma ilk olarak 1979'da uluslararası insan hakları uzmanı olan Karel Vasak tarafından ileri sürülmüştür.⁵ Bu çerçevede üç temel insan hakları kuşağı ön plana çıkmaktadır. Böylelikle günümüzde insan hakları birinci kuşak, ikinci kuşak – ve üçüncü kuşak haklar olarak kategorileştirilmektedir.

Kişi özgürlükleri ve siyasal hakları içeren birinci kuşak haklarında temel olarak “yaşama hakkı” hususu ön plana çıkmaktadır. Bu hakların uzun bir düşünsel birikimin neticesinde dillendirilmeye başladığını iddia etmemiz mümkündür. Rönesans döneminde Skolastik anlayışa yönelik karşı çıkışlarla birlikte Antik Çağ'ın bilgi anlayışı tekrar ortaya çıkmaya başlamıştır. Bununla birlikte XVII. ve XVIII. yüzyıl boyunca düşünürler geleneksel toplumcu ve dogmatik yapıların ötesinde “bireyci” teoriler ortaya atıyorlardı. Söz konusu bireyci mücadelenin aynı zamanda siyasal iktidarın tahakkümcü anlayışına karşı da verildiği anlaşılmaktadır. Bireyci teorilerin belirgin özelliklerinin başında bu anlayışın “bireyin doğuştan getirdiği haklar” çerçevesinde

² <https://www.anayasa.gov.tr/tr/mevzuat/oncelki-anayasalar/1961-anayasasi/>, Erişim Tarihi: 17.03.2020.

³ Cicero, *Republic*, çev. N. Rudd (Oxford: Oxford University Press, 1998), 22.

⁴ Maurice Cranston, “İnsan Hakları Nelerdir?”, çev. Atilla Yayla, *Sosyal Siyasal Teori* içinde, der. A. Yayla (Ankara: Siyasal Kitabevi, 1993), 252.

⁵ Kemal Gözler, *Anayasa Hukukunun Genel Teorisi* (Bursa: Ekin Basım Yayın Dağıtım, 2011), 511.

temellendirilmeye çalışılmasıdır.⁶ Böylelikle Antik Çağ ve Helenistik Dönem'de⁷ ileri sürülmüş olan doğal hak anlayışı, Yeni Çağ düşünce atmosferinde yeniden formüle edilmeye başlanmıştır. Bu süreç aynı zamanda insan hakları düşüncesinin gelişmesine de zemin hazırlayacaktır. Dolayısıyla birinci kuşak insan haklarının ortaya çıkması söz konusu düşünsel süreçlerle ilgili olarak şekillenirken, *Fransız İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirgesi* bu sürecin bir neticesi olarak ortaya çıkmıştır.

Yeni Çağ dönemindeki bireyci teoriler ile birlikte insanın bizatihi kendi doğasından getirdiği temel haklarının olduğu anlayışı yaygınlaşmıştır. Böylece birinci kuşak insan haklarının bireyi korumaya yönelik temel ilkeleri ortaya çıkarmayı amaçladığını ifade etmemiz gerekmektedir. Önceleri düşünsel/felsefi bağlamda gelişen ve belirginleşen birinci kuşak hakların zamanla uygulamaya geçirilmeye çalışıldığı görülmektedir. Böylelikle siyasi iktidarları hukuka tabi kılma ve bireysel haklar karşısında devletin/iktidarın yetkilerini sınırlandırma anlayışı yaygınlaşmaya başlamıştır.⁸ Bu çerçevede bireyin “yaşama hakkı” olduğu düşüncesi temel bir insan hakkı olarak kabul görmeye başlamıştır. Aynı zamanda otoriteler karşısında bireysel özgürlüklerin önemsene-meye başladığının altının çizilmesi gerekmektedir. Birinci kuşak insan hakları bağlamında kişisel ve siyasal hakların üzerinde durulmaya çalışıldığı dikkat çekmektedir. Yaşama hakkı, ayrımcılık ve işkence yasağı ile kişi özgürlüğü ve güvenliğinin önemli hususlar olduğu anlaşılmaktadır.

İkinci kuşak insan haklarının ortaya çıkmasında ise özellikle sanayileşme/endüstrileşme ile birlikte işçi sınıfının ortaya çıkmasının önemli bir rol oynadığı bilinmektedir. Bu haklar kısaca “sosyal ve ekonomik” haklar olarak literatüre geçmiştir. İkinci kuşak hakların ortaya çıkmasında endüstrileşme ile birlikte ortaya çıkan işçi sınıfı ve emek sömürsünün önemli bir etkisinin olduğunu ifade etmemiz gerekmektedir. Bununla birlikte sosyal ve ekonomik hakların birer hukuk maddesi haline gelmesi düşünsel olarak ortaya çıkışından çok sonraki tarihlere tekabül etmektedir.⁹ Nitekim insan hakları bağlamında sosyal ve ekonomik haklardan 1948'de İnsan Hakları Evrensel Bildirgesi'nde söz edildiği görülmektedir.¹⁰ İkinci kuşak insan hakları bağlamında sosyal, ekonomik hakların yanında sağlık hakkı ve eğitim alma hakkının da önemsene-meye başladığı görülmektedir. Bununla birlikte ikinci kuşak hakların devletlere belli bir takım sorumluluklar yüklediği yadsınamaz bir gerçektir. Söz konusu hakların yurttaşlara sağlanabilmesi hususunda siyasi iktidarların belli yasalar çıkardıkları ve hayata geçirilebilmesi konusunda ülkenin ekonomik şartlarının göz önünde tutulması gerektiğine dair şerh düşüldüğü dikkat çekmektedir.

Üçüncü kuşak insan hakları anlayışının ise XX. Yüzyılla birlikte ortaya çıkmaya başladığı anlaşılmaktadır. Özellikle iki büyük dünya savaşının insan onuruna yönelik tehditlerine istinaden zikredilen hak türünün belirginleştiğini ifade etmemiz gerekmektedir. Barış hakkı, çevre hakkı, ekonomik ve sosyal gelişme hakkı vb. hakları içeren üçüncü kuşak haklar, dayanışma hakları, kolektif haklar ya da halkların hakları olarak da ifade edilmektedir.¹¹ Halkların hakları olan üçüncü kuşak hakların devletin sınırlarını aşan karakteris-

⁶ Mehmet Ali Ağaogulları, “Fransız Devriminin Birey-Devlet İlişkisi”, *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi* 3-4 (1989): 195.

⁷ Doğal hak anlayışının ilk örneklerinin Sofistlerin (Antiphon, Alkidamos, Hippias), Stoacıların ve Cicero tarafından ortaya atıldığı bilinmektedir. Daha fazla bilgi için bkz. Celal Yeşilçayır, *İnsan Hakları Felsefesi* (Konya: Çizgi Kitabevi, 2019), 23-32.

⁸ Fulya Akyıldız, “Binyıl Kalkınma Hedefleri, İnsan Hakları ve Demokrasi”, *Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 14 (2011): 43.

⁹ Mahmut Gökpınar, “Bir Kavram Olarak İnsan Hakları ve Çeşitli Açılardan Sınıflandırılması”, *Türkiye Barolar Birliği Dergisi* 120 (2015): 57.

¹⁰ <https://www.tbmm.gov.tr/komiyon/insanhaklari/pdf01/203-208.pdf>, Erişim Tarihi: 22.03.2020.

¹¹ Yeşilçayır, *İnsan Hakları Felsefesi*, 62.

tiği söz konusudur. Öyle ki çevre ve barış hakkı ulusal sınırları aşan ve insanlığın büyük ailesinin bir ferdi olmakla ilgili bir duruma işaret etmektedir. Söz gelimi dünyanın denizlerinin ve atmosferinin kirletilmesi bütün insanlığın hayatını tehdit eden bir problemdir. Bununla birlikte savaşların yalnızca neden olan ülkeyi ve ülkeleri değil bütün insanları etkilediği yadsınamaz bir gerçektir.

İnsanoğlunun doğayı dönüştürme ve doğada mutlak üstünlük kurma çabaları, zaman içerisinde ekolojik dengenin bozulmasına neden olmuştur. Bu dengenin bozulmaya başlaması ile birlikte su ve hava kirliliği, bitki örtüsünün ve ormanların tahribi, hayvan türlerinin tükenmesi, gürültü, radyoaktif kirlenme ve küresel ısınma, çölleşme vb. çevre sorunları ortaya çıkmaya başlamıştır.¹² Barışçı ve temiz bir çevrede yaşama hakkını içeren üçüncü kuşak insan haklarında daha önce gündeme gelmeyen bazı hususlar ortaya çıkmaktadır. Bu çerçevede hakların gerçekleşmesi bakımından siyasi otoritelerin ve yasaların yanında toplumdaki herkesin belli yükümlülüklerinin olduğu hususu üzerinde durulmaktadır. Çünkü bazı hakların gerçekleşmesi bakımından devletin sorumlulukları yeterli değildir. Söz konusu özelliğinden dolayı üçüncü kuşak haklar “dayanışma” hakları olarak nitelendirilmektedir. Böylelikle insan haklarının sağlanmasının bütün toplumsal aktörlerin dayanışmasından geçtiğine vurgu yapılmaktadır.¹³ Bununla birlikte insan hakları bağlamında genel kabul gören üç kuşak hakları çerçevesinde geçmiş dönemlerde ve günümüzde bazı tartışmaların yaşandığı dikkat çekmektedir. Bu tartışmalarda öne çıkan hususları ele alarak sorunların çözümüne yönelik bazı öneriler oluşturmaya çalışalım.

3. İnsan Haklarında Kuşaklar Tartışması

İnsan haklarının zikredilen üç kuşağı çerçevesinde düşünürlerin/araştırmacıların birbirinden farklı fikirler ileri sürdükleri ve haklarla ilgili ciddi tartışmaların yaşandığı bilinmektedir. Bu çerçevede söz konusu üç kuşağın insan hakları alanının içinde yer aldığı ve kuşakların birbirini tamamladığı anlayışını savunanların olduğu da görülmektedir. Diğer taraftan kuşaklar arasında belli derecelendirmeler yaparak, bazı kuşakların insan hakları alanında yer almadığını iddia eden fikirlerle de karşılaşmaktadır. Söz konusu tartışmaların özellikle *liberal* olarak adlandırılan düşünürler arasında yaşandığı ve bu bağlamda liberal düşüncenin farklı yönlerinin/yorumlarının ortaya çıktığı anlaşılmaktadır.

Görebildiğimiz kadarıyla birinci kuşak insan hakları, devletin yasalarını bireyin yaşama hakkına göre düzenlemesini talep etmişlerdir ve bu hususta önemli ölçüde başarı sağlanmıştır. Diğer taraftan bireylerin/yurttaşların, sosyal, ekonomik, sağlık, eğitim vb. temel gereksinimleri hususunda devlete birtakım yükümlülükler getiren ikinci kuşak haklar hususunda aynı başarının sağlandığını söylemek pek mümkün değildir.¹⁴ İkinci kuşak insan haklarında çalışma hakkı, eğitim hakkı, sağlık hakkı, sosyal güvenlik hakkı ile korunmaya muhtaç kişilerin gözetilmeleri ile ilgili hakların hayata geçirilmesi gibi hususlar söz konusudur. Böylelikle sosyal adaletin ve eşitliğin sağlanması bakımından sosyal devlet anlayışının hayata geçirilmesi gerektiği üzerinde durulmaktadır. Üçüncü kuşak haklar olan barış ve çevre hakkının hayata geçmesi bakımından yurttaşların kazanması gereken bilincin yanında devletin yerine getirmesi gereken yükümlülükler önem arz etmektedir. Şu halde özellikle ikinci ve üçüncü kuşak hakların mahiyeti ile uygulanması konusunda ciddi tartışmaların/

¹² Orse Demirel, “İnsan Hakları Açısından Çevre Hakkı” (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2011), 5.

¹³ Demirel, “İnsan Hakları Açısından Çevre Hakkı”, 1.

¹⁴ Akyıldız, “Binyıl Kalkınma Hedefleri, İnsan Hakları ve Demokrasi”, 43.

sorunların yaşandığı dikkat çekmektedir. Söz konusu sorunsalın öncelikle siyaset felsefesi bağlamında ele alınması önem arz etmektedir.

Devletler, siyasal ya da ideolojik tercihleri ve devletin menfaatleri söz konusu olduğunda insan haklarına yönelik kayıtsız tutumlar sergileyebilmektedirler. Aynı zamanda demokratik bir biçimde iktidara gelen yönetimlerin kendilerini seçen çoğunluğu memnun edebilmek amacıyla zaman zaman haklarla ilgili demokratik kararlar alabildikleri bilinmektedir. Bu çerçevede ortaya çıkan kuşak tartışmalarının, söz konusu devletler/ iktidarlar için insan haklarından taviz verebilmek için önemli bir anahtar olabilmektedir. Şu halde siyasi iktidarlar, insan hakları kuşaklarını “önemlilik” ölçütüne göre yorumlamayı tercih edebilmektedirler. Ya da ikinci ve üçüncü kuşak hakları temel insan hakları olarak görmeyen fikirleri ölçüt alabilmektedirler. Böylelikle iktidarlar, ikinci ve üçüncü kuşak insan haklarının daha az önemli olduğu iddia edilerek hakların hayata geçmesine yönelik kayıtsız kalabilmektedirler. Dolayısıyla bireyin salt insan olmaya dayalı temel haklarının, devletin/siyasi iktidarın aldığı kararlarda ve çıkardığı yasalarda suiistimale uğraması olasılığının yadsınmaması gerekmektedir.¹⁵ Başka bir ifadeyle insan hakları kuşakları tartışmaları çerçevesinde oluşan kuşakların hakların önem derecesine göre oluştuğu anlayışı, bir takım sorunları ve ihlalleri de beraberinde getirmektedir.

Sosyal, güvenlik, sağlık, ekonomik ve eğitim haklarını içeren ikinci kuşak hakların uygulanması hususunda geçmiş dönemlerde ülkemizde de bazı yasalar çıkarılmıştır. Öyle ki 2001 Anayasa değişikliğine kadar devlete ancak maddi olanaklar ölçüsünde ödevler yüklenmiştir. Böylelikle “ekonomik istikrarın gözetilmesi” hususu 1961 Anayasası’nda (madde 53) ve 1982 Anayasası’nda (madde 65) yer almıştır. Benzer bir biçimde her iki anayasada sağlık hakkının temel bir insan hakkı olduğu ve devletin bunu yerine getirmesinin temel yükümlüğü olduğu açık bir biçimde ifade edilmiş değildir. Buna göre ikinci kuşak insan haklarının Anayasa’da pek önemsenmediği ortaya çıkmaktadır. Başka bir ifadeyle geçmiş hukuk sistemlerinde birinci kuşak haklara nazaran ikinci kuşak hakların üvey evlat muamelesini gördüğünü ifade etmemiz mümkündür.¹⁶ Dolayısıyla yasaların/mercilerin insan haklarını sadece birinci kuşak haklardan ibaret olarak saymasından kaynaklanan tartışmaların yaşandığını ifade etmemiz gerekmektedir. Diğer taraftan insan haklarında yaşanan mezkûr sorunlar tüzel kişileri aşan daha felsefi bir sorunsal olarak karşımıza çıkmaktadır.

Söz konusu tartışmayı XX. yüzyılın önde gelen filozoflarından Cranston, Rawls ve Nozick bağlamında değerlendirmeye çalışalım: Cranston’a göre ikinci ve üçüncü kuşak hakların içeriklerinin insan hakları olarak tanımlamak doğru bir tutum değildir. Çünkü o, bu hakları ideal bir durum olarak nitelendirerek, temel insan hakları kategorisinde değerlendirmemektedir. Ayrıca o, bu türden hak anlayışının müphem bir nitelikte olduğunu ve söz konusu hakların insan hakları bağlamında ele alınmaması gerektiğini iddia etmektedir. Aynı zamanda o, ikinci ve üçüncü kuşak haklardan söz etmenin insan haklarını ütopyacı özlemlerin alacakaranlığına itmek anlamına geldiğini ileri sürmektedir. Görebildiğimiz kadarıyla insan haklarının doğal hukuk bağlamında meşru zeminin bulunduğunu ifade ederek oldukça yerinde bir tutum benimseyen Cranston’un ikinci ve üçüncü kuşak haklara ikinci ve hatta üçüncü sınıf haklar muamelesi yaptığı anlaşılmaktadır.

¹⁵ Adil Şahin, “Ulusalüstü İnsan Hakları Hukukunda Ekonomik Sosyal ve Kültürel Hakların Niteliği Bağlamında Sağlık Hakkının Kapsamı Üzerine Bir İnceleme”, *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 59 (2010): 717.

¹⁶ Şahin, “Ulusalüstü İnsan Hakları Hukukunda Ekonomik Sosyal ve Kültürel Hakların Niteliği Bağlamında Sağlık Hakkının Kapsamı Üzerine Bir İnceleme”, 754.; Gökpınar, “Bir Kavram Olarak İnsan Hakları ve Çeşitli Açılardan Sınıflandırılması”, 46.

John Rawls (1921-2002) ise *Bir Adalet Teorisi* adlı eserinde “hakkaniyet olarak adalet” anlayışının hayata geçmesi gerektiğine dair fikirler ileri sürmektedir. Bu çerçevede o, temel hak ve özgürlükler ile farklılık ilkesine ve hakkaniyetli fırsat eşitliğinin amaçlandığı bir siyasetin önemine dikkat çekmeye çalışmaktadır.¹⁷ Rawls’ın düşüncelerini meşruiyet zeminine ise “başlangıç durumu” olarak nitelendirdiği doğal haklar düşüncesi olduğu anlaşılmaktadır. Bununla birlikte onun eserinde insan haklarının bütün ilkesini önemseydiği, bireysel ve toplumsal adalet bağlamında insan haklarının sağlanmasını doğal hakların bir gereği olduğunu ifade etmeye çalışmaktadır. Dolayısıyla onun “hakkaniyet olarak adalet” düşüncesi bağlamında ekonomik ve sosyal hakların temel hak kategorisi içinde değerlendirildiği anlaşılmaktadır. Böylelikle onun üç kuşak insan haklarını bir bütünün parçaları olarak gördüğünü iddia etmemiz mümkündür.

Diğer taraftan Rawls’un düşüncelerinde karşımıza çıkan insan haklarının bütünlüğü ilkesinin Nozick’in (1938-2002) *Anarşi, Devlet ve Ütopya* adlı eserinde eleştiriye tabi tutulduğu görülmektedir. Sözü geçen eserinde o, yurttaşlarına yönelik ekonomik ve sosyal yükümlülükler üstlenen devlet anlayışını eleştirerek, minimal devlet düşüncesini savunduğu dikkat çekmektedir. Ona göre ücretsiz eğitim ve sağlık hizmetlerinin temel insan hakları olduğunu iddia etmek doğru bir tutum olmayacaktır. O, Rawls’un “hakkaniyet olarak adalet” anlayışına şu ifadeleriyle karşı çıkar: “Daha kapsamlı bir devleti haklı göstermeyi amaçlayan çeşitli gerekçelerin aslında öyle olmadığını tartışıyorum. Vatandaşlar arasında dağıtımcı adaletin sağlanması için böyle bir devletin haklı görülebileceği savına karşı, daha kapsamlı bir devleti gerektirmeyen bir adalet teorisi geliştirim ve özellikle John Rawls’un kısa süre önce geliştirdiği güçlü teoriye odaklanarak, daha kapsamlı bir devlet peşinde olan dağıtımcı adaletle ilgili diğer teorileri çürütmek ve eleştirmek için bu teorinin araçlarını kullanıyorum.”¹⁸ Bu çerçevede Nozick’in ikinci ve üçüncü kuşak insan haklarını temel insan hakları kategorisinde değerlendirmeye ortaya çıkmaktadır.

Böylelikle insan hakları kuşakları bağlamında ortaya çıkan felsefi tartışmaların daha ziyade farklı liberalizm farklı yorumları çerçevesinde gerçekleştiği anlaşılmaktadır. Aynı zamanda söz konusu yorum ve tartışmaların devletlerin anayasalarında nasıl bir insan hakları anlayışı benimseyeceği hususunda önem arz etmektedir. Bununla birlikte devletlerin anayasal düzenlemelerinde sosyal, ekonomik, sağlık ve eğitim gibi hizmetleri ekonomik koşullara bağlı olarak gerçekleştirebileceği yönünde ifadelere yer verilmektedir. Söz konusu analize göre ikinci ve üçüncü kuşak insan haklarına yönelik düşünsel ve siyasal anlamda suiistimallerin/ihlallerin anlaşılmaktadır. Bu tutumun insan haklarının bütünlük, vazgeçilmez ve devredilmez prensiplerine aykırı olduğunun altını çizmemiz gerekmektedir. İnsan haklarındaki kuşaklar tartışması sorunsalının önüne geçilmesi adına bazı çözüm önerileri sunmaya çalışalım.

4. Kuşaklar Tartışması Nasıl Çözülür?

İnsan hakları kuşaklarının bazı liberal, siyasi ve hukuki yorumlarında önem derecesine göre bir sınıflandırma yapılarak, birinci kuşak dışındaki haklara daha az önem verildiği görülmektedir. Buna göre insan haklarının asli unsurunun “yaşama hakkı” olduğu anlayışı göz önünde tutularak, ikinci ve üçüncü kuşak hakları bu çerçevenin dışında tutulabilmektedir. Şu halde evrensel insan hakları yasaları çerçevesinde, ikinci kuşak hakları olarak bilinen ekonomik ve sosyal hakların, yaşama hakkından bağımsız olduğu yönünde sav-

¹⁷ John Rawls, *Bir Adalet Teorisi*, çev. Vedat Ahsen Coşar (İstanbul: Phoenix Yayınevi, 2018), 13-19.

¹⁸ Robert Nozick, *Anarşi, Devlet ve Ütopya*, çev. Alişan Oktay (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2006), 24.

lar mevcuttur. Aynı zamanda üçüncü kuşak haklar olarak bilinen barış ve çevre hakkının temel insan hakkı olmadığı yönünde fikirler ileri sürülebilmektedir. Bu türden tartışmaların insan hakları bağlamında temel bir sorunsal teşkil ettiği anlaşılmaktadır. Söz konusu tartışmaların nasıl çözülebileceğini analiz etmemiz yerinde olacaktır. Bu analiz bağlamında “Yaşama hakkı ile birlikte eğitim, sosyal, ekonomik, sağlık, çevre ve barış hakkının niçin temel insan hakları kategorisinde değerlendirilmesi gerekiyor?” Sorusunu cevaplandırmaya çalışalım:

Bu çerçevede öncelikle bireylerin can ve mal güvenliğinin sağlanmasının doğrudan yaşama hakkı ile ilgili olduğunu ifade etmemiz gerekmektedir. Aynı zamanda bireylerin çalıştıkları mekânda iş güvenliğinin olması ve emeklerinin karşılığını alabilmelerinin teminat altına alınması önem arz etmektedir. Görebildiğimiz kadarıyla Neo-liberal ekonomileri benimseyen ülkelerde hükümetler, eğitim, sağlık ve sosyal hizmet gibi alanları özelleştirilmeyi teşvik etmektedirler. Naciye Yıldız, Neo-liberal ülkelerin birçok sağlık ve sosyal hizmeti minimal seviyeye indirmekle birlikte, paralı eğitim sistemine geçmeye çalıştığına dikkat çekmeye çalışmaktadır. Böylelikle maddi imkânı olmayan, dar gelirlilerin eğitim alma hakkının yok sayılması yadsınamaz bir gerçek olarak belirmektedir.¹⁹ Bununla birlikte “Eğitim alma hakkı temel bir insan hakkı mıdır?” diye ikinci bir soru karşımıza çıkmaktadır.

Eğitim alma hakkının temel bir insan hakkı olduğunun altını çizmemiz ve eğer bir tasnif yapılacaksa eğitim alma hakkının en başa yazılması gerektiğini iddia etmemiz mümkündür. Çünkü bireylerin temel haklarının neler olduğunun anlaşılmasının yolu eğitimden geçmektedir. Başka bir ifadeyle insanlar ancak farkına vardıkları/bildikleri kadar haklarını savunabilecek ve onlara sahip çıkabileceklerdir. Şu halde insan hakları bilincinin oluşmasında eğitimin vazgeçilmez bir rolünün olduğu anlaşılmaktadır. Aksi takdirde ne olduğu bilinmeyen ve farkına varılmayan hakların yok hükmünde sayılması kaçınılmaz olacaktır. Buna göre devletlerin siyasi kaygıları ve ideolojik tutumları bir tarafa bırakarak öncelikle insan hakları bilincini sağlayıcı eğitim sistemini yapılandırmaları gerekmektedir.²⁰ Böylelikle bireyler haklarının farkına vardıkları oranda onları hayata geçirmek için mücadele edebileceklerdir. İnsan haklarındaki kuşaklar minvalinde eğitim hakkının, ikinci kuşak haklar kategorisinde yer aldığı bilinmektedir. Bireylerin insan hakları konusunda belli bir bilinç kazanabilmeleri bakımından haklar tasnifinde eğitim hakkının en başa yazılması önem arz etmektedir. Ancak böylesi bir tasnifte eğitim alma hakkının değer bakımından bir önceliğinden ziyade bilgi ve bilinç kazanmak bakımından bir önceliğinden söz etmemiz daha doğru olacaktır.

Eğitim hakkının yanında yine ikinci kuşak insan hakları olarak bilinen sosyal ve ekonomik hakların günümüz dünyasındaki durumu sorgulandığında çarpıcı sonuçlar karşımıza çıkmaktadır. Söz gelimi günümüzde sadece Afrika’da günlük yirmi bini aşkın kişinin açlıktan hayatını kaybettiği²¹ düşünüldüğünde söz konusu hakların evrensel anlamda hayata geçtiğini iddia etmek oldukça zor görünmektedir. Bu bağlamda özellikle eski Senegal Devlet Başkanı Leopold Senghor’un “İnsan hakları kahvaltıda başlar”²² sözü akıllara gelmektedir. Şu halde birinci kuşak hak olarak bilinen yaşama hakkının hayata geçmesi bakımından bireylerin öncelikle yeterli gıdayı almasının önemli bir gereksinim olduğu anlaşılmaktadır. Buna göre dünyanın belli

¹⁹ Naciye Yıldız, “Neoliberal Küreselleşme ve Eğitim”, *D.Ü. Ziya Gökalp Eğitim Fakültesi Dergisi* 11 (2008): 17.

²⁰ Yeşilçayır, *İnsan Hakları Felsefesi*, 184.

²¹ Mithat Direk, *Tarım Tarihi ve Deontoloji* (Konya: Eğitim Yayınevi, 2012), 20.

²² Michael Freeman, “Human Rights”, in: *Politics in the Developing World*, ed. Peter Burnell, Vicky Randall (Oxford: Oxford University Press, 2008), 359.

bölgelerinde insanların bolluk ve refah içinde hayatlarını sürdürmelerine karşın, bazı bölgelerinde açlıktan hayatını kaybedenlerin olduğu yadsınamayacak bir gerçektir. Senghor'un sözünü "Hayat hakkı kahvaltıda başlar" biçiminde de formüle etmemiz mümkündür. Dolayısıyla hayatını sürdürebilmek için yeterli gıdayı alamayan bireylerin yaşama hakkının sağlandığını iddia etmek pek mümkün görünmemektedir. Buna göre birinci kuşak hak kategorisindeki yaşama hakkı ile ikinci kuşak hak olarak bilinen yeterli gıdayı alma hakkı arasında vazgeçilmez bir ilişki olduğu anlaşılmaktadır. Aynı zamanda ekonomisini geliştirmiş ülkelerin dünyadaki açlık ve yoksullukla yeterli derecede ilgilenmediklerinin altını çizmemiz gerekmektedir.

İnsanların açlık nedeniyle hayatını kaybetmesinin yanında diğer bir insan hakları sorunsalı ise ikinci kuşak kategorisinde yer alan sağlık hakkıdır. Afrika'da her on bir saniyede bir anne ya da bebeğin hayatını kaybettiği gerçeği²³ göz önünde tutulduğunda sağlık hakkının temel bir yaşama hakkı olduğu gerçeği ortaya çıkmaktadır. Mary Robinson, Birleşmiş Milletler İnsan Hakları Yüksek Komiseri olarak görev yaptığı dönemde sağlık hakkının temel bir insan hakkı olduğunu şu şekilde vurgulamıştır: "Sağlık hakkı sağlıklı olma hakkı demek değildir; yoksul ülkelerin kaynakları olmadığı halde pahalı sağlık hizmetleri kurmaları demek de değildir. Sağlık hakkı, hükümetlerin ve yöneticilerin mümkün olan en kısa zamanda herkesin ulaşabileceği ve yararlanabileceği bir sağlık sistemini kuracak politikalar ve eylem planları ortaya koymalarını gerektirir. Bunun gerçekleşmesini güvence altına almak, hem insan haklarıyla uğraşanların hem de halk sağlığı çalışanlarının vermeleri gereken en büyük mücadeledir."²⁴ Kofi Annan ise Birleşmiş Milletler Genel Sekreteri olarak görev yaptığı dönemde sağlık hakkının temel bir insan hakkı olarak görülmesi gerektiğini şu şekilde ifade etmişti: "Benim amacım sağlığın nihayetinde bahşedilecek bir nimet olarak değil, mücadele edilmesi gereken bir insan hakkı olarak görülmesidir."²⁵ İnsan haklarının sözü geçen unsurları birbirleri ile mütemadiyen bir ilişki içinde bulunduğundan dolayı sağlık hakkının temel insan hakları çerçevesinde ele alınması gerekmektedir. İkinci kuşak insan hakları çerçevesinde yaşama hakkının gerçekleşmesi adına yeni hak tanımlamaları ortaya çıktığı anlaşılmaktadır. Aynı zamanda üçüncü kuşak hakların niçin temel insan hakları kategorisinde yer aldığını analiz etmemiz yerinde bir tutum olacaktır:

Üçüncü kuşak insan hakları dayanışma hakları olarak da bilinen çevre ve barış hakkını içinde barındırmaktadır ve insanların birbirlerinin hakkına riayet ederek bir arada yaşamaları gerektiği anlayışına dayanmaktadır. Bunlardan çevre hakkının temel bir insan hakkı olup olmadığı günümüzde tartışılmaya devam etmektedir. Şu halde sağlıklı bir çevrede yaşama hakkının temel bir insan hakkı olduğu düşüncesinin zamanla fark edildiği/ortaya çıktığı bilinmektedir. Şüphesiz bu anlayışın oluşmasında dünyanın doğasının ve atmosferinin endüstrileşmeyle birlikte bozulmasının/kirlenmesinin önemli bir rolü vardır. Söz konusu süreç, günümüzde de artarak devam etmektedir. Sanayisini geliştirmiş ülkeler ise söz konusu bozulma ve kirlenmenin önüne geçilmesi adına ciddi bir adım atmamaktadırlar. Yaşadığımız dünyanın doğal dengesinin bozulması, havanın ve denizlerin sürekli olarak kirletilmesiyle birlikte yaşama hakkının ciddi anlamda bir risk altında olduğunun altını çizmemiz gerekmektedir. Çevre hakkının yanında barış hakkı da üçüncü kuşak insan hakları kategorisinde yer almaktadır.

²³ <https://ajanscyprus.com/haber-bm-den-carpici-rapor-her-11-saniyede-bir-anne-ya-da-bebek-oluyor-68045.html>, Erişim Tarihi: 05.04.2020.

²⁴ Zafer Öztekin, *Temel Sağlık Hizmetleri 1978-2018* (Ankara: Hasuder Yayınları, 2018), 1.

²⁵ Debra L. DeLaet, *The Global Struggle for Human Rights: Universal Principles in World Politics* (Stamford: Cengage Learning, 2015), 115. Bu ifadenin özgün biçimi "It is my aspiration that health finally will be seen not as a blessing to be wished for, but as a human right to be fought for" şeklindedir.

Cranston'un yukarıda ele almaya çalıştığımız yazısının devamında insanın kendi varlığını korumak için barış ortamını temin edecek bir kurallar sistemi içinde yaşaması gerektiğini savunmaktadır.²⁶ Ancak onun savunduğu barış içinde yaşama hakkının üçüncü kuşak insan hakları kategorisinde yer aldığını ifade etmemiz gerekmektedir. Buna göre birinci kuşak hak kategorisinde yer alan yaşama hakkının sağlanabilmesi bakımından barış hakkının vazgeçilmez bir öneminin olduğunu iddia etmemiz mümkündür. Aynı zamanda Cranston'un "Toplum aynı anda (zamanda) bireyin komşusuna zarar vermeme görevini ve komşusu tarafından zarar verilmeme hakkını yaratır"²⁷ ifadeleri üçüncü kuşak insan haklarının özünü oluşturmaktadır. Betül Çotuksöken birinci kuşak hak kategorisinde yer alan yaşama hakkının tek başına ele alındığında çok fazla bir şey ifade etmediğini ileri sürmektedir.²⁸ Buna göre yaşama hakkını sağlayacak olan ekonomik, sosyal, sağlık, eğitim, çevre ve barışla ilgili haklar olmadığı müddetçe salt yaşama hakkı diye bir şeyden söz etmek pek mümkün olmayacaktır.

Dolayısıyla yaşama hakkının belli bir anlam ifade ederek hayata geçmesi bakımından bu hakkı sağlayıcı mahiyetteki hakların temel insan haklarından bağımsız düşünülmemesi gerekmektedir. Böylelikle söz konusu üç kuşak hakların birbirleriyle sıkı bir bağının/ilişkisinin olduğu iddia etmemiz yerinde bir tutum olacaktır. Öyle ki haklardan birini daha önemli ya da değerli görüp diğerlerini ikinci ya da üçüncü plana atmak doğru bir anlayış olmayacaktır. Yukarıda ifade etmeye çalıştığımız gibi insan hakları insanın doğasından getirdiği temel haklar olmakla birlikte ortaya çıkması/aydınlatılması uzun süreç almış haklardır. Buna göre birinci kuşak haklar olan yaşama hakkının sağlanabilmesi için ikinci ve üçüncü kuşak hakların sağlanmasının elzem olduğunu anlaşılmaktadır. Aynı zamanda zikredilen üç kuşak hakları ile hak türlerinin eşit oranda değerli ve önemli olduğunu ifade etmemiz mümkündür.

Diğer taraftan insan haklarının üç kuşak üzerinden ifade edilmesi üç farklı kategoride haklar olup olmadığı sorusunu akıllara gelebilmektedir. Aslında üç ayrı insan hakları kuşağını insanın kendi doğasından getirdiği temel haklarını keşif süreci olarak nitelendirmek yerinde bir tutum olacaktır. Başka bir ifadeyle ikinci ve üçüncü kuşak insan haklarını birinci kuşak hak olan yaşama hakkını hayata geçirmek için ortaya çıktığını iddia etmemiz mümkündür. Adil Şahin, insan haklarını önem sırasına göre hiyerarşik olarak tasnif etmenin oldukça yanlış bir tutum olduğuna dikkat çekmektedir. Çünkü bu hakların kendi aralarında vazgeçilmez bir ilişki söz konusudur ve biri olmadan diğeri oldukça eksik kalacaktır. Dolayısıyla insan haklarının eşit değer ve önemde olduğunun göz ardı edilmemesi gerekmektedir.²⁹ Dolayısıyla insan haklarında ortaya çıkmış olan üç kuşağı insan haklarının düşünsel gelişim süreci olarak değerlendirmek gerekmektedir. Bu tasnifin insan haklarının önem derecesine göre yapıldığını düşünmek, hakların özüne ve anlaşılmasına zarar verecek bir tutum olacaktır. Aynı zamanda hakları sadece birinci kuşaktan ibaret olarak ele almak, insan hakları bilincinin oluşmasına/gelişmesine önünde önemli bir engel teşkil etmektedir. Şu halde insan haklarının bir bütün olduğunun ve bölünemez olduğunun altını çizmemiz gerekmektedir. Buna göre insan haklarında kuşaklar olarak ifade edilen hak türlerini bir bütünün parçaları olarak değerlendirmek/görmek önem arz etmektedir.

²⁶ Cranston, "İnsan Hakları Nelerdir?", 255.

²⁷ Cranston, "İnsan Hakları Nelerdir?", 255.

²⁸ Betül Çotuksöken, İnsan Hakları ve Felsefe (İstanbul: Papatya Yayıncılık, 2012), 98.

²⁹ Şahin, "Ulusalüstü İnsan Hakları Hukukunda Ekonomik Sosyal ve Kültürel Hakların Niteliği Bağlamında Sağlık Hakkının Kapsamı Üzerine Bir İnceleme", 713-714.

Bununla birlikte yaşama hakkının doğuştan getirilen temel bir hak olduğu kabul edildiğinde bu hakkın sağlanması için vazgeçilmez bir öneme sahip olan ekonomik, sağlık ve çevre hakkının da doğuştan getirilen temel bir hak olduğunun kabul edilmesi gerekmektedir. Aynı zamanda insan hakları belgelerinde ve haklarla ilgili kanun maddelerinde hakların uygulanmasında “devletin gelişmişlik düzeyi göz önünde tutulmalıdır” ibaresinin yer aldığı dikkat çekmektedir. Söz konusu ibareler, genel olarak hakların uygulanmasını devletin yorumuna ya da inisiyatifine kalması mümkün olabilmektedir. Birinci bölümde insan haklarının neliği bağlamında hakların *dokunulmaz*, *bölünmez* ve *vazgeçilmez* niteliğine değinmeye çalıştık. Hakların *bölünmezlik* temel ilkesi çerçevesinde düşünüldüğünde mezkûr kuşak haklarının birbiri ile ilişkili ve birbirini tamamlayıcı bir nitelikte olduğunun altının çizilmesi gerekmektedir. Öyle ki ikinci ve üçüncü kuşak hakların önem derecesinin daha az olduğuna dair bir anlayış ortaya çıktığında, birinci kuşak hakların gerçekleşme olasılığı tehlikeye girmiş olacaktır.³⁰ Bu yüzden, ikinci ve üçüncü kuşak hakların birinci kuşak haklarla doğrudan ilişkili olduğunun göz ardı edilmemesi gerekmektedir. Şu halde insan haklarının bölünmezlik ilkesi gereği, yaşama hakkının gerçekleşebilmesi için ikinci ve üçüncü kuşak hakların hayata geçirilmesi önem arz etmektedir. Diğer bir ifadeyle bireyin hayatını idame ettirebilmesi bakımından, sosyal güvenliğe, besin maddelerine, sağlıklı bir çevreye ve barışa gereksinimi olduğunun yadsınmaması gerekmektedir.

Sonuç Yerine

Son tahlilde ana metin içinde yer vermediğimiz insan hakları ile ilgili bazı önemli hususlara değinerek sözü kuşaklar tartışması ile bağlamaya çalışalım: Dünya genelinde insan hakları konusunda ciddi anlamda bir paradoksun yaşadığı dikkat çekmektedir. Buna göre insan hakları söylemleri bir taraftan artarken bir taraftan da hak ihlallerinin hız kesmeden devam ettiğine şahit oluyoruz. Akdeniz’de alabora olan sığınmacı tekneleri ve kıyılara vuran cesetler ile açıklıktan ölen Afrikalılar bu paradoksun en belirgin örnekleri olarak yansımaktadırlar. Aynı zamanda sağlık imkânları olmadığı için hayatını kaybeden anne ve çocukların sayısı ciddi boyutlardadır. Bunun yanında eğitim hakkı elinden alınarak küçük yaşta ağır işlerde çalıştırılan çocuklar ve çocuk gelinler günümüz dünyasının gerçekleri arasındadır. Diğer taraftan “demokratikleştirme” adı altında dünyanın başka bölgelerini işgal eden ve buralarda binlerce insanın hayatını kaybetmesine neden olan siyasi iradeler insan haklarının sağlanması adına ciddi bir risk oluşturmaktadırlar. Paradoksun diğer boyutu ise insan haklarının sağlanması adına uluslararası organizasyonlara öncülük yapan ülkelerin bizatihi kendilerinin hak ihlallerine yol açmalarıdır. Dünyanın atmosferinin ve denizlerinin mütemadiyen söz konusu ülkeler tarafından kirletilmesi insan hayatını tehdit eden önemli faktörlerden yalnızca biridir.

Böylesi bir dünyada insan haklarının istenilen seviyede olduğunu iddia etmek oldukça zordur. Bununla birlikte devletin yüksek menfaatleri, ülke sınırlarının korunması, demokratik yönetim, yurttaşlık ve kültür haklar bağlamında sıklıkla insan haklarından ödün verildiği durumlar yaşanmaktadır. Söz konusu ihlallerin yaşanmasında insan hakları kuşaklarının fikirsel, siyasi, hukuki vb. bağlamda mevcut duruma ya da ideolojiye uygun yorumlarının/içtihatlarının de önemli bir rol oynadığı dikkat çekmektedir. Aynı zamanda bu tür yorumların yukarıda zikredilen hak ihlallerine zemin hazırlayıcı mahiyette olduğu da ortaya çıkmaktadır. Bu çerçevede sağlıklı bir insan hakları bilincinin oluşması adına çocukların küçük yaştan itibaren insani bir eğitim almaları önemli bir gereksinimdir. Söz konusu eğitimin yapılandırılması bakımından eğitim anlayışının

³⁰ Şahin, “Ulusalüstü İnsan Hakları Hukukunda Ekonomik Sosyal ve Kültürel Hakların Niteliği Bağlamında Sağlık Hakkının Kapsamı Üzerine Bir İnceleme”, 714.

ve öğretmen eğitimin insani anlamda yeniden yapılandırılması elzem görünmektedir. Bununla birlikte “Eğitim hakkı olmayan, hayatını sürdürmek için gerekli besin maddelerine ulaşamayan ve sağlıklı bir çevrede yaşayan bireylerin yaşama hakkından söz etmek ne derecede doğrudur?” sorusu ile bir nevi çalışmamızın meramını ifade etmiş olmaktadır.

Netice itibarıyla insan hakları anlayışının oluşum sürecinde ortaya çıkmış olan üç kuşağın farklı hak türleri olmadığına anlaşılması önem arz etmektedir. Buna göre üç kuşakta ifade edilen haklar arasında vazgeçilmez bir ilişki söz konusudur ve haklar iç içedir. Öyle ki birinci kuşakta yer alan yaşama hakkı, daha teorik ve düşünsel bir anlam ihtiva ederken, çalışma, sağlık, beslenme, eğitim, çevre ve barış hakkı yaşama hakkının sağlanması ya da hayata geçmesi adına doğmuş haklar olarak karşımıza çıkmaktadır. Böylelikle teori ve pratik arasında iki yönlü, yadsınmaz bir ilişkinin olduğu anlaşılmaktadır. Dolayısıyla insan hakları kuşakları arasında derece farklılığından ziyade, bütüncül bir ilişkisi olduğu ortaya çıkmaktadır. Birinci kuşak hak olarak bilinen yaşama hakkının hayata geçmesi için ikinci ve üçüncü kuşak hakların yadsınmaması gerekmektedir. Çalışmanın giriş bölümünde son yıllarda tartışılan dördüncü kuşak insan haklarının araştırma kapsamında yer almadığını ifade etmiştik. Ele almaya çalıştığımız analizlere istinaden dördüncü ve hatta beşinci kuşak hakların insan haklarının sağlanması yönelik birer teşebbüs olarak belireceklerini iddia etmemiz mümkündür.

Kaynakça

- Ağaoğulları, Mehmet Ali. “Fransız Devriminin Birey-Devlet İlişkisi”. *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi* 3,4 (1989): 195-228.
- Akyıldız, Fulya. “Binyıl Kalkınma Hedefleri, İnsan Hakları ve Demokrasi”. *Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 14 (2011): 39-60.
- Cicero. *Republic*, çev. N. Rudd. Oxford: Oxford University Press, 1998.
- Cranston, Maurice. “İnsan Hakları Nelerdir?”, çev. Atilla Yayla, *Sosyal Siyasal Teori* içinde, der. A. Yayla, 251-257. Ankara: Siyasal Kitabevi, 1993.
- Çotuksöken, Betül. *İnsan Hakları ve Felsefe*. İstanbul: Papatya Yayıncılık, 2012.
- Demirel, Orse. “İnsan Hakları Açısından Çevre Hakkı”. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, *Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*, 2011.
- DeLaet, Debra L. *The Global Struggle for Human Rights: Universal Principles in World Politics*. Stamford: Cengage Learning, 2015.
- Direk, Mithat. *Tarım Tarihi ve Deontoloji*. Konya: Eğitim Yayınevi, 2012.
- Freeman, Michael. “Human Rights”. in: *Politics in the Developing World*, ed. Peter Burnell, Vicky Randall, 353-372. Oxford: Oxford University Press, 2008.
- Gökpinar, Mahmut. “Bir Kavram Olarak İnsan Hakları ve Çeşitli Açılardan Sınıflandırılması”. *Türkiye Barolar Birliği Dergisi* 120 (2015): 11-72.
- Gözler, Kemal. *Anayasa Hukukunun Genel Teorisi*. Bursa: Ekin Basım Yayın Dağıtım, 2011.
- Nozick, Robert. *Anarşi, Devlet ve Ütopya*, çev. Alişan Oktay. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2006.
- Öztek, Zafer. *Temel Sağlık Hizmetleri 1978-2018*. Ankara: Hasuder Yayınları, 2018.
- Rawls, John. *Bir Adalet Teorisi*, çev. Vedat Ahsen Coşar. İstanbul: Phoenix Yayınevi, 2018.
- Şahin, Adil. “Ulusalüstü İnsan Hakları Hukukunda Ekonomik Sosyal ve Kültürel Hakların Niteliği Bağlamında Sağlık Hakkının Kapsamı Üzerine Bir İnceleme”. *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 59 (2010): 711-766.
- Yeşilçayır, Celal. *İnsan Hakları Felsefesi*. Konya: Çizgi Kitabevi, 2019.
- Yıldız, Naciye. “Neoliberal Küreselleşme ve Eğitim”. *D.Ü. Ziya Gökalp Eğitim Fakültesi Dergisi* 11 (2008): 13-32. <https://www.anayasa.gov.tr/tr/mevzuat/onceki-anayasalar/1961-anayasasi/>, Erişim Tarihi: 17.03.2020.

<https://www.tbmm.gov.tr/komisyon/insanhaklari/pdf01/203-208.pdf>, Erişim Tarihi: 22.03.2020.

<https://ajanscyprus.com/haber-bm-den-carpici-rapor-her-11-saniyede-bir-anne-ya-da-bebek-oluyor-68045.html>, Erişim Tarihi: 05.04.2020.

Başvuru: 22.04.2020

Kabul: 21.05.2020

Atıf: Kızılkaya, Ertuğrul İbrahim. "İktisadın İnsanı İçin Yeni Bir Eidos Önerisi: Rasyonalite Yerine Özgürlük". *Temaşa Felsefe Dergisi* 13 (2020): 86-111

İktisadın İnsanı İçin Yeni Bir Eidos Önerisi: Rasyonalite Yerine Özgürlük

Ertuğrul İbrahim Kızılkaya¹

ORCID: 0000-0002-7657-9915

Öz

İktisadın insana dair yaklaşımı rasyonalite varsayımına dayanmaktadır. Bu varsayımdan yola çıkan iktisat, insan davranışının farklı boyutlarını ölçmeye yönelmekte ve bunun üzerinden iktisadi sorunların teşhis ve tedavisinin gerçekleştirileceğini kabul etmektedir. Platon düşüncesinde de insana dair bir *eidos* varsayılmakta ve bu kapsamda insana dair özelliklerin *arithmos* aracılığıyla ölçümü gerçekleştirilmektedir. Ancak, Platon düşüncesine benzer biçimde, iktisat uzun bir süredir insanın özü üzerinde düşünmeyi rafa kaldırmış ve matematiksel bir formalizm ile yetinmeye başlamıştır. Söz konusu yaklaşım metodolojik açıdan yanlış olmasa da eksiktir. İnsan sanıldığından çok daha karmaşık bir *insan yaşamı* inşa etmekte ve bu yaşamı sürekli bir biçimde yeniden kurgulamaktadır. Dolayısıyla, Platon düşüncesinde olduğu gibi, iktisadın yaklaşımında da insana dair verili bir özün kabul edildiği görülmektedir. Bu kabulden radikal bir biçimde vazgeçilerek insana dair özün değişken olma olasılığı üzerinde düşünmek yerinde olacaktır. Bu kapsamda, Sartre'in varoluşçu düşüncesi ve Hegel'in insana dair plastisite yaklaşımından hareketle insanın özünün özgürlük olduğu iddiası sorgulanabilecektir. İnsan, kendi yaşamını, kendi geleceğini, yine kendi yaratıcılığıyla kuran bir canlıdır. İnsanın kendisi için kurguladığı yaşamın ve insanın dışsal koşullarının dinamik etkileşimi kapsamında ortaya çıkan olumsuzlukların incelenmesi bu çerçevede önem arz etmektedir. İktisat biliminin de bu nedenler doğrultusunda ve yeni perspektifler inşa edebilmek amacıyla insan bilimlerinin farklı disiplinleriyle birlikte düşünmeye yönelmesi gerekmektedir.

Anahtar Kelimeler: Platon, Eidos, Arithmos, Sartre, Hegel, Özgürlük, Rasyonalite, Plastisite

A New *Eidos* Proposal for the Human Being of Economics: *Freedom vs. Rationality*

Abstract

Economics' approach to the human is based on the hypothesis of rationality. Based on this, economics tends to measure different dimensions of human behavior; and accepts that the diagnosis and treatment of economic problems will be carried out. In Plato's thought, an *eidos* about the human is assumed and within this scope, human properties are measured through *arithmos*. However, like Plato's thought, for a long time, economics shelved thinking about the essence of human and began to content with a mathematical formalism. However, this approach is incomplete even if it is not wrong methodologically. Human builds a much more complex *human life* than thoughted and is constantly reconstructing this life. Therefore, as in Plato's thought, it is seen that a given essence of human is accepted in the approach of economics. It would be appropriate to think radically of this acceptance and think about the possibility of the variability of the essence of the human. In this context, starting from Sartre's existentialist thought and Hegel's approach to human plasticity, the claim that human essence is *freedom* can be questioned. A human being is a creature that establishes its own life, its future, with its own creativity. In this context, it is important to examine the contingencies that occur within the scope of the dynamic interaction of the human life constructed for him and the external conditions. In order to build new perspectives for these reasons, economics should turn towards thinking with different disciplines of human sciences.

Keywords: Platon, Eidos, Arithmos, Sartre, Hegel, Freedom, Rationality, Plasticity

¹ Doç. Dr., İstanbul Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi, Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü, İktisat ABD. kkaya49@istanbul.edu.tr

*Tin olurken bir hayvanın bedenine sahip olmak
ve bundan dolayı bir şey gibi olmak insanın yıkımıdır
ama bir tinin dayanağı olmak insan bedeninin gururudur.*
Georges Bataille²

Giriş

Yerleşik iktisat biliminin kapsama alanı insan ile madde arasındaki ilişkilerin incelenmesidir. Doğaya yabancılaşan insan, kendi bilincine varış sürecinde, doğayı bir madde, bir kaynak veya bir imkân olarak görmeye başlamış ve hayatta kalma dürtüsü bağlamında, içerisinden çıkmak suretiyle özgürleştiği doğayı bu kez araçsallaştırmaya yönelmiştir. Lionel Robbins'ın genel kabul görmüş olan iktisat bilimi tanımında yer alan, sınırsız ihtiyaçlar ile kıt kaynaklar arasındaki çözümsüz çelişki veya kıtlık yasası söz konusu sürecin bizatihi modern bir yorumudur. Esasen öncelikle geçimlik bir ekonomi yaratan insan, zaman içinde doğaya karşı üstünlük kazanmış ve piyasa ekonomisi olarak adlandırılan düzlemde güç (iktidar) ve/veya zenginlik (servet) peşinde koşar olmuştur. Dolayısıyla, bir sosyal bilim olarak iktisat, insanın tarihsel sürüklenişi bağlamında ortaya çıkan bir ilişkiler düzleminin bilgisini üretmeye odaklanmıştır. Kıtlık yasası kısıtı altında optimal iktisadi güç elde edilmesi ve bu gücün kullanımının bilgisi araştırılmaktadır. Bu araştırma alanının insana dair ortaya koyduğu tipoloji de *homo economicus* tipolojisidir. Doğaya yabancılaşan ve doğayı araçsallaştırarak, kendisi için ve kendi elleriyle bir yaşam inşa eden insanın anlaşılması doğrultusunda, söz konusu tipoloji insana dair bir öz, bir doğa veya bir cevher varsayar. İktisadın insanı için kabul edilen öz rasyonalitedir.

Ancak, insanın rasyonel kabul edilmesi yanlış olmasa da en azından eksik bir başlangıç noktasıdır. Birçok iktisatçının bu tarz itirazlar karşısındaki savunusu, genel olarak söz konusu başlangıç noktasının en uygun yöntemsel araç olduğunun vurgulanmasına odaklanır. Tekrar etmek gerekirse, insanın rasyonel olma özelliğine karşı çıkmak tabii ki mümkün değildir ve rasyonalite varsayımı uygun bir yöntemsel araç olarak kabul edilebilir. Fakat, insan yaşamının karmaşık yapısına tek başına bu varsayım aracılığıyla yaklaşmak iktisadın perspektifini sınırlamaktadır. Nitekim, söz konusu gerçekliğe sınırlı bir perspektif üzerinden veya çarpık bir bilinç aracılığıyla yaklaşan iktisat bilimi, bir taraftan kendini tekrar etmeye yönelirken, diğer taraftan da bilimsel görünümünü korumak amacıyla formalizme ağırlık vermektedir. İnsana dair yeni kavramsal perspektifler geliştirme konusunda giderek artan ihtiyaç istatistik, ekonometri ve benzeri kantitatif yöntemler ile giderilmeye çalışılmaktadır.

Bu yazıda, söz konusu yaklaşım Platon'un *eidōs* ve *arithmos* kavramlarından hareketle tartışılacaktır. Antik çağın en önemli filozoflarından biri olan Platon, düşünmenin ihtiyaç duyduğu kavramların her birine dair önemli katkılarıyla, yanıtlanmak istenen sorulara uygun cevaplar için başvurulacak belki de en temel kaynaklardan biridir. Onun düşüncesi irdelendikten sonra, farklı bir açıdan yaklaşarak, Platon'un insana dair *eidōs* vurgusu yerinde olsa dahi, onun benimsediği *eidōs*'un yetersiz olabileceği argümanı ele alınacaktır. Bu kapsamda, bu yazıda ele alınan ikinci önemli perspektif, alternatif bir *eidōs* olarak hangi kavrama başvurulabileceğinin felsefe tarihinin önemli figürlerinin kavramlarına başvurulmak suretiyle sorgulanmasıdır.

² Georges Bataille, *Din Kuramı: İnsanlaşma Sürecinde Din'in Oluşumu* (İstanbul: Göçebe Yayınları, 1997), 32.

1. Platon'un Düşüncesi

Platon varlık üzerine düşünmek istediğinde Parmenides'in *hen* (bir) kavramını karşısında bulur ve onu temelde kabul eder. Bu başlangıç noktası *ex nihilo*, *nihil fit* (hiçten, hiçbir şey çıkmaz) deyişi üzerinden düşünülebilir. Varlık vardır ve birdir. Parmenides'in ifadesiyle varlık bir'dir (*to on to hen*). Yokluk veya hiçlik ise yoktur ve dolayısıyla onunla ilgili herhangi bir bilgi olamaz. Bu açıdan bakıldığında *logos* (söz, düşünce, söylem) *hen*'e sadece işaret edebilir. Ancak, her şeyin bir olduğunu söylemek veya *hen*'e işaret etmek başka hiçbir şey söylememek gerektiği biçiminde de anlaşılabilir. Dolayısıyla, Parmenides tarafından insanın düşünmesine yönelik bir tür sınırlama getirildiği iddia edilebilir. Ona göre *hen* üzerine yapılacak araştırma insanı sadece yapay düalizmlere götürecektir. Örneğin *polla* (çok) kavramı da sorun yaratır insana. Bu sefer de çokluğun nasıl birliğe getirileceği bilinemez.³ Platon, *hen* denildiğinde bilginin edinilemeyeceğinin ve *polla* denildiğinde de bu çokluğu kavramsallaştırmanın zorluğunun farkına varmış olması nedeniyle önemlidir.⁴ Nitekim Alfred North Whitehead, Batı felsefe tarihini Platon'a düşülen dipnotlardan ibaret olmakla yorumladığında, Platon'un ontoloji ve epistemoloji alanlarındaki kurucu katkılarına işaret etmiştir demek yerinde olacaktır.

Farklı biçimde ifade etmek gerekirse, Platon varlık (*on*) veya hakikat (*aletheia*) üzerine düşünmeye, bunlar hakkında *logos* aracılığıyla konuşmaya yönelmiştir. Görünen her şeyin neden öyle göründüğünü açıklamak gerekmektedir. Daha da önemlisi, görünen her şeyin neden zaman içinde farklı göründüğünü de açıklamak gerekmektedir. Dolayısıyla, Platon varlık ve değişim gibi en temel sorunlar ile hesaplaşmaya çalışmaktadır. Bir taraftan, şeylerin neden oldukları gibi olduklarını bilmek, diğer taraftan da neden oldukları gibi olmamaya başladıklarını bilmek söz konusu temel sorunsalın görünümleridir. Platon'a göre varlığın nasıl açılacağını Oğuz Haşlakoğlu yetkin biçimde ifade etmiştir:

“Böylece varlık (*on*) Parmenides'teki gibi *semata* minvalinde 'işaret edilme'den çıkarılarak bizatihi *aletheia* bağlamında -varlığa 'nazar' (*theoria*) esasında seyredilen 'manzara' (*theatron*) veçheleri olarak mevcudatın (*onta*) 'mahiyetleri' anlamında- *eide*'nin, *onoma* (isim) üzerinden *rhema* (fiil, dile getirme) yoluyla 'iç içe örülmesiyle' (*sumploke*) *logos* (söylem, söz, düşünce, cümle) cihetinde imkân bağlamında açılır.”⁵

Platon, *babamız* dediği Parmenides'in sadece varlığına işaret etmekle yetinmek gerektiğini söylediği *hen* kavramını açmaya, belki de aşmaya çalışır. Ona göre, insan *doxa* içinde bulunmaktadır. Bu bir yanılsama evrenidir. Ancak, bu durum insana veya topluma özgü yanılgılardan kaynaklanmaz. Ne yaparsa yapsın, insan bu *doxa* düzleminde kaldıkça, içine düşmüş olduğu yanılsama evreninden kurtulamayacaktır. Ünlü mağara alegorisinde olduğu gibi, insanın tüm bilgileri, yaşadıklarından edindiği deneyimler vb. her şey bu *doxa* bağlamında oluşmuştur. Ancak bu *doxa* düzleminden sıyrılmak, kurtulmak ve hakikat ile karşılaşmak sonucunda yanılsamadan kurtulabilir insan. Platon'un *aletheia*'sına, başka bir deyişle hakikate ulaşıldığında artık her şeyin ne olduğu bütün veçheleriyle anlaşılabilir. Varlık, değişim ve diğer bütün sorular bu düzlemde cevaplarını bulacaktır.

³ Metodolojik açıdan *bir* ve *çok* arasında ortaya çıkan sorunu ayrımlar, tanımlamalar ve benzeri taksonomiler ile doldurmak gerekmektedir. Bu bağlamda Charles H. Kahn şu satırları dikkatimize sunar: “[Ç]özümlememiş bir birlik (teklik veya tekillik) ile sınırsız bir çoğulluk arasındaki mantıksal boşluk belirli sayıda (arithmos) ayırım, birim, tek ile doldurulacaktır.” [Charles H. Kahn, *Plato and The Post-Socratic Dialogue: The Return to the Philosophy of Nature* (Cambridge: Cambridge University Press, 2013), 152.]

⁴ Platon çokluk olgusunu *holon* (bütün) ve *meros* (parça) kavramları aracılığıyla çözümlemeye yönelir. Parmenides'in *hen* kavramı *holon* olarak, Parmenides'in reddettiği *polla* kavramı ise *meros* üzerinden kavramsallaştırılır. [Platon, *Parmenides* (İstanbul: Say Yayınları, 2016), §145.]

⁵ Oğuz Haşlakoğlu, “Derrida'nın Eczanesi: Reçeteyi Okuyamamak”, *Kaygı* 18, 1 (2019): 123.

Platon'a göre insanın (daha doğrusu *anthropos psukhe*'nin) tecrübe edeceği bir manevi yolculuk, belki de spirüel bir aydınlanma sonunda karşılaşacağı *aletheia* ile bilmek istenilen her şeyin sırrına ulaşılmış olacaktır.⁶ Bu çerçevede denilebilir ki, insanın ayırt edici özelliği olan düşünme bağlamında ortaya çıkan tüm sorular cevaplanacak ve insan yaşamının anlamı belirlenmiş olacaktır. Bu kadim arayışın aktörü Platon'a göre filozoftur. Bir bilgenin, başka bir ifadeyle *aletheia*'yı temaşa etmiş olan *sophos*'un (bilge'nin) yardımıyla *philosophos*, yani bilgelik sevgisine sahip olan insan hakikate ulaşacaktır. Neden doğdu, neden ölüm var, neden acı var, neden arzuluyor, neden umut dolu ve neden korkuyor türünden her türlü soru geride bırakılacaktır. Hiç değişmeyen, hep aynı kalan ile biteviye değişen, hiçbir biçimde aynı kalmayan karşısında kıvranan insan, bilgisizliğini giderme peşine düşmektedir. Bilme yoksunluğu içindeki bu insan *Eros* tarafından etki altına alınmış ve olumlu anlamda olmak üzere bir *mania* (cezbe)'ya tutulmuştur. Bu insan, bu meczup, diğer adıyla *philosophos*, varlığı temaşa etmek, hakikate ulaşmak, özgür olmak, zorunluluklar dünyasını aşmak ister ve tabii ki ölümsüzlüğü arzular. O halde *philosophia*, kendi hakikatini unutmuş olan *anthropos psukhe* aracılığıyla yaşanan ve *aletheia* ile *doxa* sınırında gerçekleşen logosantrik bir *tekhne* deneyimidir. Daha sonra bu bağlamı açmak üzere şunu söyleyebiliriz: bu *tekhne* insanın kendi yaşamını, bizzat kendi özgürlüğünü⁷ kendi elleriyle yaratma sürecidir.

Bu deneyim esasen bir *anamnesis* deneyimidir, hatırlamadır. İnsan *aletheia* ile zaten karşılaşmış, ancak onu unutmuştur.⁸ Cennetten yeryüzüne düşmüş veya can oluştuğunda bir süreliğine deneyimlediği ana rah-

⁶ Platon *Devlet* adlı eserinde insanın bir *tekhne* olarak yaşayacağı bu deneyimi şu şekilde tasvir eder: "Her bir kişinin ruhundaki bu manevi (zihinsel) gücü ve herkesin öğrenmesini sağlayan organı –tıpkı gözde olduğu gibi, onu nasıl, ancak bütün bedenle birlikte karanlıktan aydınlığa doğru döndürebiliyorsak– ruhun bütünüyle birlikte, değişen, olmakta-olanın dünyasından çıkıp var olana, evet, varolanın en aydınlık yanına bakmaya, buna dayanabilmeye alışana kadar döndürüp durmalıyız; ancak o en aydınlık şeyin, 'iyi' olduğunu söylemiştik, öyle değil mi?" [Platon, *Devlet* (İstanbul: Say Yayınları, 2016), §518d.] O halde *psukhe*'de bir *dunamis* (güç) olarak varolan *logistikon*'a işaret eder Platon. Ancak bu nasıl bir akıl gücüdür? Eğer söz konusu olan *dianoia* ise insan *doxa*'da sıkışıp kalacaktır, eğer bu yeti *noesis* ise kendi özgürlüğüne ulaşabilecektir. Burada işaret edilen tarzda bir sıkışıp kalmaya Günther Anders *Prometheusçu utanç* adını vermektedir [Günther Anders, *İnsanın Eskimişliği: İkinci Endüstri Devrimi Çağında İnsan Ruhunu Üzerine* (İstanbul: İthaki Yayınları, 2017), 36.] Patrick H. Hutton Foucault düşüncesi perspektifinden benzer bir açmazla işaret etmektedir: "Foucault aksine tekrarlamaya odaklanır, bu tekrarlama insanlık halinin paradoksuna dair ana savını güçlendirir: Bizler ironik bir biçimde kendi yaratıcılığımıza pranga vuran biçimleri yaratan varlıklarız." [Patrick H. Hutton, "Foucault, Freud ve Kendini Biçimlendirme Teknikleri", *Kendini Bilmek: Bir Michel Foucault Semineri* içinde, ed. Luther H. Martin vd. (İstanbul: Profil Kitap, 2019), 178.]

⁷ Özgürlüğün farklı anlamları olduğu aşikârdır; genellikle bir (şeyden) kurtulma anlamında kullanılmaktadır. Özgürlüğün bu yönde anlaşılması Doğan Özlem'e göre *metafiziksel/ontolojik* anlama işaret eder: "Özgürlük, bir şeyin kendisi dışındaki bir şey veya etkiyle belirlenmemiş, koşullanmamış olma halidir. ...Evrinde tam, eksiksiz bir zorunluluk varsa, özgürlük yok demektir. Tam, eksiksiz bir zorunluluk yoksa, bu, özgürlüğe bir yer, alan kalıyor anlamına gelir." [Doğan Özlem, "Ahlakta, Hukukta ve Siyasette Özgürlük Kavramı", *Temaşa Erciyes Üniversitesi Felsefe Bölümü Dergisi* 4 (2016): 136.] Platon'un özgürlük kavramına çoğunlukla kurtulma (özellikle *doxa*'dan kurtulma) anlamı yüklediği vurgulanmalıdır. Ancak, bu yazıda özgürlük kavramı aksi belirtilmedikçe bir (şey) inşa etme (kurma, kurgulama) süreci anlamında kullanılacaktır. Buna benzeyen bir yaklaşım ile, insan yaşamı kapsamında *olmak* ile *sahip olmak* arasındaki radikal farka işaret eden Erich Fromm'da karşılaşmak mümkündür: "Özgürlüğü, istediğini yapmak olarak değil, insana kendisi olabilmek şansının verilmesi olarak anlamak gerek. Özgürlük, sınırsız ihtirasların bir demeti biçiminde ele alınmamalıdır. Onun daha çok, gelişim ve çöküş, yaşam ve ölüm gibi ayrı kutupların ince bir sanatla dengelenmesi sonucunda oluşan bir yapı olduğunu farketmek." [Erich Fromm, *Sahip Olmak ya da Olmak* (İstanbul: Arıtan Yayınevi, 2003), 228.]

⁸ *Soma* (beden) içerisine hapsolan *anthropos psukhe*, hakikati unutmuş oluşunu yadsıyabilir. Bunu yapmasının yolu da *gnothi seauton* ile *meden agan* düsturlarında ve *sophrosune* (ölçülülük) ilkesinde saklıdır. Kendini tanıyan, aşırılıktan kaçınan ve ölçüyü bilen insan *doxa*'nın yarattığı yanılsamalardan kurtulmaya yönelir. Başka bir ifadeyle, insan her şeyi kendine yakıştırmamalıdır; yüzünü ancak bu şekilde *eidosa* çevirebilir ve ancak bu şekilde saklı olan açılacaktır. O halde, *athanaton* (ölümsüz) olan *psukhe*, *gnothi seauton* aracılığıyla varlığın içsel tezahürü olan (*psukhe*'de ortaya çıkan) *eidosa*'ya ulaşabilir. *Eidolon* (görüntü) ile *eidosa*'u birbirlerine karıştıranlar ise *doxa*'da sıkışıp kalacaklardır. Platon'un yaklaşımı esas itibarıyla *doxa*'dan kurtulma olasılığına yöneliktir: "Platon düşüncesi adına burada her şeyin yerli yerinde olduğunu söylemek gâyet mümkündür: *Psuche* 'de *nous* adında bir "görme" (*noesis*) "kâbiliyeti" (*dunamis*) bulunduğu içindir ki, "varlık" (*to on*) *kalos* (güzel) "veçhesiyle" (*eidos*) böyle bir "görme" kendisini *alêtheia* yoluyla "saklandığı yerden açar". Ne var ki, *kalos* (güzellik) ancak bu "görme kâbiliyeti" (*nous*) "varlığa" (*to on*) "doğru" (*ortha*) "çevrilir" (*periaogês*) ise *alêtheia* itibarıyla "açılabilir". Burada "doğru" (*ortha*) hem bu işi (*paideia*) bilen

mindeki huzurlu yaşamı kaybetmiştir. Farklı bir biçimde ifade etmek gerekirse, cennet veya ana rahmi yerine şu şekilde denilebilir: insan doğa ile tam bir uyum içindeki canlı yaşamının üzerine ikinci bir yaşam inşa etmiştir.⁹ Doğa ile tam uyum esasen pür bir *hayatta kalma* yaşamıdır.¹⁰ Yaşam içgüdüğü ile yön bulan biyolojik yaşamdır. Bir hücrenin, bir bitkinin veya bir hayvanın sahip olduğu yaşamdan öz itibarıyla herhangi bir farkı olmayan yaşamdır. Böyle bir yaşam bağlamında ise insan, her ne kadar huzur içinde olsa dahi, bağımlıdır, heteronomdur veya özgür değildir. Oysa, insanı farklı kılan söz konusu bu yaşam biçimine yabancılaşması veya o yaşamı ortadan kaldırmaksızın, onun üzerine bir katman eklercesine ikinci bir yaşam kurmasıdır. İnsanın ayırt edici niteliği budur. İnsanı akıllı canlı (*animal rationale*) olarak kabul etmek veya insanı tüm canlıların en değerlisi (*eşref-i mahlukat*) olarak görmek esasen bu sürecin yorumlanmasıdır. Yaptığımız ve bildiğimiz her şeyi mümkün kılan şey zaten bu adımın atılabilmiş olmasıdır.

Platon'a geri dönülecek olursa, vurgulanmalıdır ki onu farklı kılan unsurlardan bir diğeri de insana dair bu deneyimin yanı sıra mevcut olanı da açıklamaya çalışmasıdır. Değişimin ve sürekliliğin yaşandığı düzlemi veya insanın üzerinde bulunduğu düzlemi de *logos* aracılığıyla bilmek gerekmektedir. *Doxa* olarak adlandırılan bu düzlem, söz konusu ontolojik bağlamda, *me on* olarak adlandırılır. *Me on*, *ouk on* (var-olmayan) değildir, yani yok değildir; vardır, ama varlık (*aletheia*, *on*) değildir.¹¹ O halde, *me on* varlık olmayandır ve insan *me on* düzleminde. Platon'a göre, varlık olmayanı teşhis etmemizi sağlayacak olan varlık (*on*)'tır. İşte, *on* adı verilen, her şeyin dayandırıldığı varlık'tır. *On* tözdür ve var olmak için başka hiçbir şeye ihtiyaç duymamaktadır. Diğer taraftan *on* neyse odur, değişime tabi değildir, yok olmaz, bozulmaz, *phthora* (yok oluş, çöküş) konusu değildir. *On*, *epekeina tes ousias* olandır.¹² Varlık doğrudan temaşa edildiğinde onun *agathon* (iyi) veya en yüce olduğu kavranır. Bu heybet karşısında önce korku, büyülenme ve hayret duyan insan, daha sonra onu bilme konusu yapmak isteyecektir.

ustanın (*sophos*) varlığını imâ eder hem de 'varlık yönüne doğru' "çevrilme/dönme" (*periagogês*) anlamına gelir." [Oğuz Haşlakoğlu, "Heidegger'in "Platon'un Hakikat Doktrini" Makalesi Üzerine Bir Eleştiri", *Felsefe Tartışmaları* 32 (2004): 15.]

⁹ Giorgio Agamben *Açıklık* başlıklı eserinde, insana dair söz konusu düalizmi aydınlatmaya çalışırken özgün bir kavramdan yararlanmakta; insanı diğer türlerden ve metafizik olandan ayıran bir *açıklık*'a işaret etmektedir. [Giorgio Agamben, *Açıklık: İnsan ve Hayvan* (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2009), 34-42.] İnsanın oluşumu sürecinde ortaya çıkan bir ayrılma, onu kendi varlığından ve çevresiyle dolaysız ilişkisinden koparmaktadır. İnsan için burada kendisine ait bir dünya kurma potansiyeli ortaya çıkmakta ve insan bu doğrultuda harekete geçmektedir. İnsan, artık sadece bir canlı türü olarak insan değildir, fiziksel bir yaşamdan daha fazlasına sahiptir. Organlarının oluşturduğu bir bütün veya bir beden olarak kavranması yeterli olmayacaktır. Söz konusu *açıklık*, kendisi için mutluluk ideali peşinde koşan insanın toplumsallıkları, ilişkileri veya kurumları üretmesiyle ilişkilidir veya *açıklık* bunlar tarafından doldurulmaktadır.

¹⁰ Georges Bataille bu uyumu şu şekilde betimlemektedir: "...her hayvan, suyun su içinde olması gibi dünyanın içindedir..." [Bataille, *Din Kuramı: İnsanlaşma Sürecinde Din'in Oluşumu*, 15.]

¹¹ Platon *Sofist* diyalogunda *Yabancı*'nın sözlerinde şu açıklamayı getirmektedir: "Cinsler arasında karşılıklı olarak bir karışma vardır. Varlık ve Farklılık cinslerine hepsine ve bu arada birbirlerine yayılırlar. Farklılık varlıktan pay aldığı için vardır, fakat kendisinden de pay aldığı için, varlık olmayıp farklıdır. Varlıktan farklı olduğuna göre, onun var olmayan bir şey olması mümkündür. Yine, farklılıkta bir parçaya sahip olan varlık, geri kalan bütün cinslerden farklıdır. Hepsinden farklı olduğunda, tek başına onların hiçbiri olmadığı gibi toplamları da değildir. Bu nedenle varlık birçok kez var olmayandır, farklı olanlar ise ayrı ayrı da olsa hep berabere de olsa, birçok bakımdan hem vardır hem de yoktur." [Platon, *Sofist* (İstanbul: Say Yayınları, 2019), §257c.] Haşlakoğlu bu satırları şu şekilde açmaktadır: "Dolayısıyla da *me on* kavramıyla ilgili en temel ipucu yine bizzat *Sofist* diyalogunda 'enantia' ve 'anti thesis' ayrımında verilir: *me on*, *on*'un (varlık) *enantia*'sı (karşıtı, zıttı) değil, *anti thesis*'idir (varlık 'zemininde' -thesis- 'karşısında' -anti- yer alan; 'counterpart') ve bu anlamda da, varlığın 'yokluk' (*ouk on*) olamayacağına göre 'başkalık' (*heteron*) cinsinden tezahürüdür." [Haşlakoğlu, "Derrida'nın Eczanesi: Reçeteyi Okuyamamak", 127.]

¹² *Epekeina tes ousias* varolanların ve/veya cevherlerin ötesinde anlamına gelir. Bu yer *topos hyperuranios* olarak adlandırılır ve orada *hakikat* temaşa edilebilir. Platon'a göre: "Burada yer alan varlıklar renksiz, biçimsiz, dokunulamayan sadece ruhun etkisindeki akılla anlaşılabilir ve sadece gerçeğin bilgisiyle bilinebilecek olanlardır." [Platon, *Phaidros* (İstanbul: Say Yayınları, 2017), §247b-c.]

Phusis (doğa) ile yabancılaşan insan, artık onu düşüncesinin konusu yapma yolundadır. Bu çerçevede, doğa üzerine düşünen ilk filozoflar bir *arkhe* peşine düşmüşlerdir. Cevap aranan soru *khaos*'un nasıl *kosmos* olduğudur. Farklı bir biçimde ifade etmek gerekirse, hiçbir şeye herhangi bir anlam verilemediği durumdan, insan düşüncesi aracılığıyla adım adım her şeyin arka planında bir düzen, bir anlam ve/veya bir amaç olduğu düşüncesine ulaşılmıştır. Bu düzeni sağlayan ilke veya köken arayışı öncelikli olarak sonuçlandırılmalı, düşünce için sağlam bir zemin oluşturulmalıdır. Bu köken her şeyin kaynağı olsa gerektir. Bu bağlamda, söz konusu köken her türlü değişimden muaf olmalı, ancak her türlü değişime de kudretli olmalıdır. Varlık veya *arkhe* kaçınılmaz bir postüladır, zaten daha önce de vurgulandığı üzere hiçlikten hiçbir yere varılamaz.

On olarak adlandırılan varlık bir cevhere sahiptir: *ousia*. *Ousia* varlığı varlık yapan özdür. O halde, *on* hem tözdür hem de özdür. *Logos* aracılığıyla insan varlığın mahiyetini açmaya çalışmaktadır. Platon'a göre, düşüncenin bu arayışını hakikati (*aletheia*) hatırlamak veya hakikati temaşa etmek (*theoria* - nazariyat, müşahede) olarak da ifade etmek mümkündür. Bu süreçte *logos* kapsamında, *dianoia* ve *noesis* faaliyetleri yürütülür. *Dianoia* ile insan muhakeme eder, karşılaştırma yapar, çıkarımlara ulaşır, karar verir. *Noesis* ise idrak eder, kavrar, nasıl ise öyle oluşunu tanır. Eğer *doxa* içerisinde hakikati unutmuş olan insan varlık ile, hakikat ile tekrar temas kurabilmek isterse, öncelikle *doxa*'yı temel olarak kullanmayı ardında bırakmalı, sıçrayarak yükselme (*aneteron ekbainein*) ile varolanları (*eidolon* - varlığın görünümüleri) ve algıları (*aisthesis* - algı, *aistheton* - algılanan) terk etmeli, bunları yadsımalı ve varlığın *ousia*'sının görünümüleri olarak *eidos*'lara yönelmelidir. Ancak bu tecrübe aracılığıyla insan, arınabilir veya *katharsis* yaşayabilir. Böylece, *anthropos psukhe* başkalaşır ve özgürleşir.

Ancak, söz konusu *ousia* insanın içinde bulunduğu düzlemde ortaya çıkan çeşitli sorunsalların da kaynağıdır. Çünkü, *ousia* bir taraftan şeylerin aynı kalmasının, diğer taraftan da farklılaşmasının nedenidir. Aynı kalan ile, yani *tauton* ile karşılaşıldığı kadar, farklı olan ile de yani *thateron* ile de karşılaşılır.¹³ Hatta şu şekilde ifade edilebilir: *tauton* olmadan *thateron* mümkün olamaz. Değişim sorunsalı ve oradan hareketle ortaya çıkan *genesis* (oluş) sorunsalı bu bağlamda ele alınır Platon'da. Nasıl olur da bir şey hem aynıdır hem de farklıdır. Örnek vermek gerekirse, fidan nasıl ağaç olmuştur. İnsan neden bir yandan fidan ile ağacı ilişkilendirmekte, ancak diğer yandan ikisinin aynı şey olmadığını da bilmektedir. Daha büyük sorun ise esasen canlılığın nasıl ortaya çıktığı ve tabii ölümün neden var olduğudur. Bunlara geçici de olsa anlamlar yüklemeyen insan kendi varoluşuna katlanamaz. *Kaygı* yaşar, *Bulantı* duyar.

Bu bağlamda, karşımıza Platon'un diyalektik düşüncesi (*dialektike methodos*) çıkar. Her şey karşıtı ile birlikte vardır. Böylece, her şey kendi içerisinde potansiyel olarak değişim olasılığını da barındırmaktadır. Platon'un burada Herakleitos ve onun *oluş* düşüncesinden etkilendiği ve bu yaklaşımı da *logos* bağlamında ele almaya çalıştığı vurgulanmalıdır. Parmenides'in her türlü *logos* arayışının önünü kapatan *hen* kavramı ile, Herakleitos'un sürekli oluş halinde olan, dolayısıyla kavranmaya çalışıldığı anda insanın avucunun içinden (düşüncesinden) kayıp giden *genesis* düşüncesi arasında bir tercih yapmak imkansızdır. Her ikisi de her türlü *logos* girişimine kapıları kapatmaktadır. Oysa Platon varlık, değişim ve bunların bilgisinin peşindedir. Başka

¹³ *Thateron* (farklı, başka, gayrı) kavramı aracılığıyla Platon kadim bir sorunsalı aşmaya çalışmıştır: "Platon'un böylece çok usta bir şekilde ta Doğa Filozofları'ndan, özellikle Parmenides ve Demokritos'tan bu yana Yunan düşüncesini meşgul eden o korkunç var-olmayanın veya yokluğun var olup olmadığı ve ne tür bir varlığa sahip olduğu problemine bir çözüm getirdiğini görmekteyiz. Buna göre *var-olmayan*, *başka olandır*. Böylece Demokritos'ta bir töz olarak var-olmayan, yani boşluk, Platon'da *mantıksal olumsuzlamaya* indirgenmektedir." [Ahmet Arslan, İlkçağ Felsefe Tarihi 2: *Sofistler'den Platon'a* (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2016), 283.]

ifadeyle *omnia mutantur, nihil interit* (her şey değişir, hiçbir şey yok olmaz) tespitini *logos* ile açmaya veya dile dökmeye çalışmaktadır. Bu doğrultuda genellikle *diaeresis* (tanımlama, ayırım) yöntemi kullanılır. İnsan, kazanmış olduğu farkındalıktan (bilinçten) vazgeçmeye niyetli değildir. Otonom bir yaşam kurdukça ve etrafına dair bir bilinç veya farkındalık geliştirdikçe söz konusu arayışlarını kesintisiz bir biçimde sürdürmek istemektedir.

Dolayısıyla Platon *genesis* olgusu bağlamında, *tauton* ile *thateron* ayrımını, diğer bir deyişle aynı ile gayrı (farklı, öteki veya başka adları da kullanılabilir) ayrımını akıl düzleminde açıklamaya yönelir. Bu bağlamda kullanılan bir açılım, *peras* ve *aperion* ayrımıdır. Başka bir deyişle, sınır ve sınırsızlık düalizmi üzerinden şeylerin aynılığını ve farklılığını anlamaya çalışır. Diğer taraftan onun kullandığı bir diğer ayırım, *stasis* (durağanlık, sükûnet) ve *kinesis* (hareket) ayrımıdır. Sükûnet ve hareket yine değişimi sorunsallaştırmakta yardımcı olan kavramlardır. Ancak, Platon'un daha çarpıcı yaklaşımı, insanın yaşamını sürdürdüğü düzlemde şeyleri birbirinden nasıl ayırt ettiğine odaklanır. Bu çerçevede, *ousia*, diğer bir deyişle *on*'un cevheri, her bir şeyde ortaya çıkmaktadır. Platon bu ortaya çıkışa *eidōs* adını verir.¹⁴ Dolayısıyla, *eidōs* varlığın özünün ortaya çıkışının içerdiği. Genellikle varlıktan pay alma biçiminde ifade edilen *eidōs*, yine yaygın bir biçimde *form* anlamında kullanılır. *Eidōs*, tabii ki bir formdur, ancak sadece fiziksel bir biçim veya Aristoteles'in kullandığı anlamda bir *morphe* değildir. Nitekim Platon, bir diğer önemli kavram olarak *genos*'a işaret eder. Yani aynı varlığın özünden pay almış olsalar dahi, şeyler ancak farklı türler (cinsler, *gene*) üzerinden anlaşılabilir. İnsan bu *eidōs* ve *genos* ayrımlarından hareketle şeylere adlar takmış, onlara birer *onoma* (isim) vermiştir.

Bu noktada, Platon düşüncesi üzerindeki bir diğer önemli etki kaynağından, Pythagoras'dan farklılaşmasına işaret etmek yerinde olacaktır. Pythagoras'a göre evren veya doğa *sayı* kavramı üzerinden anlaşılabilir. Başka bir ifadeyle, ilk filozofların *arkhe* arayışlarına benzer biçimde Pythagoras da varlığın ilkesi olarak sayıya yönelmiştir. Platon'un bu perspektifi kendi düşünce düzlemine taşırken kullandığı kavram *arithmos* kavramıdır. *Arithmos*, bir olandan (birimden) çokluğa geçişte başvurulmuş soyut araçtır. Dolayısıyla *arithmos* Platon'un matematiksel nesnelere biridir ve Ahmet Arslan'a göre bu nesnelere farklı düşünce düzlemlerinde yer alabilirler:

“Platon'a göre matematiksel akıl yürütme dünyası hem matematiksel nesnelere içine alan hem de matematiğin temel yöntemi olan varsayımlardan kalkarak onlardan onlarla tutarlı sonuçları çıkarmak yöntemini kullanan, bu yöntemin doğru olarak kullanılmasının mümkün olduğu dünyadır. Saf akıl, saf düşünce veya akılsal sezgi dünyası ise yine bildiğimiz gibi varsayımlardan sonuçlara değil, kendisi hiçbir varsayım içermeyen ilkeye yükselen ve bu ilkeden hareketle tekrar geriye dönerek bu varsayımları kanıtlayan, onlara da kendi niteliği olan apaçıklık ve kesin güvenilirliği sağlayan diyalektik yöntemi kullanan, bu yönteminin doğru olarak kullanılması mümkün olan dünyadır.”¹⁵

¹⁴ İnsan aklının bilinebilir olanların var oluşlarını tespit etmesi (*ontoloji*) ve onları bilmek istemesi (*epistemoloji*) varoluşsal niteliği haizdir: “Bilinen şeyler için de aynı durum geçerlidir. Bunlar iyi sayesinde bilinir olurlar. Kendi var olmaları bu iyiye bağlı bir şeydir. Bu durumda iyi bir varlık olmaktan çıkar, daha çok güçlü ve aydınlatıcı bir kaynağa dönüşür.” [Platon, *Devlet*, §509b.] Ve daha da önemlisi bilmek *eidōs* veçhesinde kendini açanı bilmektir: “Eğer bir şey herkes tarafından her zaman doğru kabul edilmiyorsa, o şeyin bize göre değişmeyen, kendine ait bir özü olduğu bellidir. Bir nesne bizim hayal gücümüze göre değişmez, o kendi özüne göre biçim alır.” [Platon, *Kratylos* (İstanbul: Say Yayınları, 2015), §386e.]

¹⁵ Arslan, İlkçağ Felsefe Tarihi 2: *Sofistler'den Platon'a*, 266-267. Platon'un *Devlet* eserinde matematik, *psukhe*'yi oluş'un karanlığından kurtarmak ve *idea*'ların (*eidē*'nin, *eidōs*'ların) anlaşılır alanına yönlendirmek için yukarı doğru döndürmek suretinde tasarlanırken, daha sonraki diyaloglarda matematiğin amacı özellikle doğa ve değişim alanındaki yapıyı tanımlamak üzere aşağı doğru yönlendirilir. [Kahn, *Plato and The Post-Socratic Dialogue: The Return to the Philosophy of Nature*, 158-159.] Burada yünden kastedilen *varlık*'a doğru olmaktır. Bu çerçevede örnek vermek gerekirse *agathon* (iyi) matematik kullanımına bir anlam yüklememizi mümkün kılar: “Bu nedenle İyilik, hem matematiğin özel açıklığının (bilinir olması) hem de onu bilmenin seçim değerinin kaynağıdır.” [Andy German, “Mathematical Self-Ignorance and Sophistry: Theodorus and Protagoras”, in *Knowledge and Ignorance of Self in Platonic Philosophy*, eds. James M. Ambury, Andy R. German, chapter 9, (Cambridge: Cambridge

Platon *arithmos* kavramını kullanırken, onun hem *aletheia* düzleminde hem de *doxa* düzleminde karşılıkları olduğunun bilincindedir. *Doxa* düzlemindeki *arithmos* daha ziyade şeyleri sayma, hesaplama veya ölçme aracı olarak kullanılır. *Aletheia* düzlemindeki *arithmos* ise *eidetiko arithmos* olarak adlandırılır. Bunlar hakikatin tezahürü olarak zaman ve mekândan bağımsız olanın arayışında kullanılan rasyonel sayılardır. Değişmez olanın düzleminde yer alan sayıya dair söz konusu meseleyi Hilmi Ziya Ülken'in satırlarında görebiliriz:

“Sayı kavramı değişmezlik ile birlikte düşünülmelidir. Çünkü sayılardan her biri zihinde ötekinden ayrı ve mutlak olarak vardır. Sayıların eklenmesi, çıkarılması için hepsinin mutlak olarak aynı kalan birliğe dayanması gerekir. Bütün sayıların kökü Bir sayıdır. Bu vasfından dolayı onun kendisine eklenmesi, çıkarılması, sonsuzca bölünebilir olması gerekir. Bu mutlak değişmez ve aynı olan mahiyeti nasıl buluyoruz? Sayının ontolojik bakımdan ideal varlık, formel bakımdan *totolojik* hakikat, epistemolojik bakımdan soyut kavram olması onun yalnız nasıl meydana geldiğini anlamaya götüren yardımcılardır. Sayı, zihnin objeleştirme gücündeki tekrar etme yetisinden doğmaktadır. Tekrar edilen şey, kendi empirik vasıflarından bağımsız olarak, muhtevassız ve birbirinin aynı objeler olur. Bu artık tecrübenin kavradığı muhtevalı objeden bağımsız, muhtevassız ve boş obje, boş şekil veya ideal objedir.”¹⁶

Bunlar üzerinde çalışmak ise herhangi bir pratik fayda arayışından bağımsız olup esas itibariyle varlık'a yöneliş anlamına gelmektedir:

“Var olan her şey birden ve çoktan ortaya çıktı, ayrıca doğa sonu olanı ve olmayanı kendisinde topladı. Durum böyle olduğunda her şeyin bir ideası olduğunu kabul etmeli ve onu araştırmalıyız. Daha sonra da o şeyde iki, üç ya da daha fazla sayıda ideanın olup olmadığını bakmamız gerekecektir. Ardından her bir ideayı bu açıdan inceleyerek ilk ideanın, bir birçok ya da sonsuz sayıda olup olmadığını anlamak ve kendisinde ne kadar idea olduğunu kavramak gerekir. Sonsuz ve bir arasındaki tüm sayıları bilmeden çok sayıda olana sonsuz ideasını uygulamamalıyız. Bu yapıldıktan sonra, tek tek her biri, sonsuzluğa yerleştirebiliriz.”¹⁷

University Press, 2019), 164; Theokritos Kouremenos, *Plato's Forms, Mathematics and Astronomy* (Berlin: De Gruyter, 2018), 63-67.] *Arithmos*'u bilmeyi seçmek açısından ortaya çıkan iyi aynı zamanda *arithmos*'un da iyi olduğu anlamına gelir. *Arithmos* iyidir, çünkü *psukhe*'nin çevrilmesine, duyular dünyasının ötesine geçilebilmesine ve *sophrosune*'ye yönelmenin zeminini sağlamaktadır. Ayrıca *arithmos* iyidir, çünkü kendi imkânında taşıdığı istikrar ve kesinlik (*akribeia*) nitelikleri aracılığıyla yukarıda bahsedilen *tekhne*'yi mümkün kılmaktadır. [David Roochnik, “Counting on Number: Plato on the Goodness of *Arithmos*”, *American Journal of Philology* 115 (1994): 561-562.] Tüm bu detayların aydınlığında vurgulanmalıdır ki Platon için *arithmos*'un matematiksel olmayan kullanımı daha temel bir konumdadır ve sadece diyalektik yöntemi (*diialektike methodos*) benimseyenler sayıların *eidos*'larına ulaşabilecek gerçek bir sağlam zeminden hareket edebilirler. [Jacob Klein, *Greek Mathematical Thought and the Origin of Algebra* (New York: Dover Publications, 1968), 92.] Diyalektik yöntem, hipotezlerini değişmez doğrular olarak kabul eden yöntemlerden farklı olarak, hipotezlerini her şeyin ilkesine ulaşacak biçimde yükselebilenin basamak taşları olarak kullanırlar. [Thomas Heath, *A History of Greek Mathematics, Volume I: From Thales to Euclid* (Oxford: Oxford University Press, 1921), 290.] *Devlet*'te söz konusu düşünce şu satırlarda ifade edilmektedir: “Bilimle ilgilenen insanların düşüncelerini kullanmaları, duyu organlarını kullanmalarından daha iyidir. Ancak ilkelere değil de varsayımlara göre hareket ettikleri zaman, sadece ilkeyle anlaşılacak nesnelere anlama şansları olmaz. Bu nedenle geometri gibi bazı bilimlere kavrama değil de çıkarım olarak kabul ediyorsun. Çünkü çıkarım denilen şey, sanı ve bir şeyi kavrama arasında bir yerde yer alır.” [Platon, *Devlet*, §511c-d.]

¹⁶ Hilmi Ziya Ülken, *Varlık ve Oluş* (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2014), 559. Soyut matematiksel ilişkiler dünyasını, gerçek dünyanın yerine geçiren mutlakçı yaklaşımın Pythagoras-Platon çizgisinde geliştiği iddia edilebilir. [John Zerzan, *Gelecekteki İlkel* (İstanbul: Kaos Yayınları, 2013), 97.] Ancak, matematiğe yönelik sarsılmaz güveni yaratan söz konusu rasyonalist gelenek hem 19. yüzyılda hem de 20. yüzyılda radikal eleştirilere maruz kalmıştır. Bu bağlamda önemli kırılmalardan biri Kurt Gödel'in eksiklik (*tamamlanmamışlık*) teoremleridir: “Bu teoremlerden ilkinde göre tutarlı olarak kabul edilen bir dizge (örneğin matematik) ne doğruluğu ne de yanlışlığı kanıtlanamayacak en az bir önerme içerir. İkinci teorem ise bir dizgenin tutarlı olduğunu göstermek için kendi kuralları yetmez, mutlaka bir dış dayanak noktasına gerek vardır. Ancak ilk değinilen sorun bu noktayı da içeren daha geniş dizge için de geçerlidir. Bu durumda bir matematiksel kanıtın “ebedi doğru” sonuç verdiğinden söz edilemez. Dolayısıyla matematikle ifade edilebilen diğer yapılar (örneğin fizik, iktisat) aynı sorunla karşı karşıyadır.” [Hasan Ersel, “Belitsel Yaklaşım, İktisat ve Von Neumann'ın Kaygıları”, *Ekonomi-Tek* 5, 1 (2016): 13.] O halde karşımıza çıkan bir matematiksel aksiyomu (veya ekonometrik modeli), matematiksel düzlemde kanıtlanmış olsa dahi, sorgusuz sualsiz doğru, kesin, mutlak ve eksiksiz olarak kabul etmek yerine, onun *kerametinin kendinden menkul* olabileceğini (veya *totolojik* olma ihtimalini) de düşünebilmek gerekmektedir.

¹⁷ Platon, *Philebos* (İstanbul: Say Yayınları, 2013), §17c-e.

Nitekim Platon'un *Akademia*'sının girişinde bu bağlama dikkat çekilir: *medeis ageometretos eisito mou ten stegen*. O halde tekrar vurgulanmalıdır ki bu düzlemde de *arithmos* tek başına değildir; evrendeki düzenin içinde saklı olanın ortaya çıkarılmasında *eidos* ile birlikte rol üstlenir (*dieschematisato eidesi te kai arithmois* [idealarla ve sayılarla şekiller verdi]).¹⁸ Örneğin yalnızca *on* üzerinde konuşulacak, sadece *on* bilinecek olsaydı *bir* (birim) yeterli olurdu. Ancak, evrene, doğaya veya insanın içinde bulunduğu düzleme bakıldığında, bu düzlemde karşımıza çıkan harmoni ve düzen bilinmek istendiğinde *bir* yeterli olmayacaktır. Çünkü, *on* birdir, ama şey insanın karşısına çok sayıda çıkabilmektedir. Günümüz kavramlarıyla ifade etmek gerekirse, nitelik farkları bulunmayan ama nicelik olarak farklılaşan şeyler karşımızdadır. Diğer taraftan, vurgulanmalıdır ki, *arithmos* şeylerin niteliği değildir, fakat şeyler arasında tespit edilen ilişkilerde bir düzen, bir harmoni vardır ki bu olgu ancak *arithmos* üzerinden anlaşılabilir. Örneğin ağacı ağaç yapan şeyler arasında değildir *arithmos*. Fakat ağacın, içinde yer aldığı *phusis* bağlamında ortaya çıkan ilişkilerde, edindiği bir konum vardır ve *arithmos* bunları tespit etmek için kullanılacak bir araçtır.

Öte yandan, hatırdan tutmak yerinde olacaktır ki, varolanlara dair ontolojik ve epistemolojik çabalarımız kapsamında, *arithmos* üzerinden yapılacak *dianoia* faaliyetleri, insana *noetik* bir çıkış yoluna ulaşma imkânı vermeyecektir.¹⁹ *Psukhe*'nin *doxa*'daki durumu veya *amnesia* hali, esasen bir *agnoia* (*gnosis* imkanının ortadan kalkması, cehalet) değil, *amathia* (*mathesis* imkanının ortadan kalkması, öğrenememe) halidir. *Philosophia* aracılığıyla *anthropos*, *aletheia*'yı *noesis* (idrak, sezgi) üzerinden kavrayacaktır. Dolayısıyla hakikati (*On*, *Aletheia*, *Aion*, *Agathon*, *Epekeina tes ousias*) temaşa etmek, *doxa* kapsamında elde edilen *arithmos* bilgisi ve bunlar üzerinden gerçekleştirilen *dianoia* ile mümkün değildir.

O halde bir şeyi kavramamız, onu açıklamamız, adlandırmamız ve hatta araçsallaştırmamız için ihtiyaç duyduğumuz öncelikle onun *eidos*'unu bilmektir. Fakat, *eidos*'u bilmek (*noeton* - düşünülebilir olan

¹⁸ Platon'un kozmogonisi şu satırlarda ifadesini bulmaktadır: "Tanrı evreni düzenlemeden önce ateş, hava, su ve toprak kendilerine uygun şekillerin bir kısmını alsalar da tanrı olmadığı zaman doğal durumları neyse kendileri de o şekildeydiler. Tanrı onları bu şekilde aldı ve hepsine idealarla ve sayılarla şekiller verdi. Mümkün olduğunca iyi olsunlar ve bir araya gelsinler diye bir düzen kurdu." [Platon, *Timaios* (İstanbul: Say Yayınları, 2015), §53.] Bu bağlamda Kahn şu görüşüyle Platon'a dair önemli bir tespiti ortaya koymaktadır: "Bu nedenle, *Devlet Adamı*'nda sanat ve zanaat için bir temel olarak tanımlanan normatif matematik, *Philebus*'ta kozmolojide Limit ilkesi olarak ve *Timaeus*'ta kozmik zanaatkarın dünyayı yapılandırdığı bir araç olarak yeniden ortaya çıkacaktır." [Kahn, *Plato and The Post-Socratic Dialogue: The Return to the Philosophy of Nature*, 159.]

¹⁹ Burada bir an durmak gerekmektedir, çünkü Platon'un kullandığı kavramların çeşitli zorlukları uygun yorumlara ulaşmamızı engelleyebilir. Platon *dianoia* eylemini tabii ki topyekûn anlamsız bulmaz. Tam tersine onu doğru yerde kullanmak gerekmektedir. *Dianoia* kullanılırken, başka ifadeyle muhakeme edilirken, hangi bilgiyi kullandığımız önemlidir. Eğer *doxa* üzerinden ulaştığımız bilgiyi *dianoia* ile ele alırsak nihai bir sonuca ulaşamaz ve kısır döngüye sıkışırız. Bu tarz bir *dianoia* ile elde edebileceğimiz *eikasia* (imgelem) ve *pistis* (inanç) olacaktır. Oysa, *dianoia noeton* üzerinde de kullanılabilir (*noesis*). Aklın en üst düzeyde kullanımı olan *noesis* kapsamında ise, varlık temaşa edilir (*nazariyat*). Buradaki yöntem ise, varlığın özü (*ousia*) tezahür ederken ortaya çıkan mahiyetler (*eidos*) üzerinden *logos* (*fikriyat*) kullanımımızdır. Böylece Platon, Parmenides'in engellemiş olduğu *logos* kullanımına kapıyı aralamaya çalışmıştır. O halde, Platon'a göre, nazariyat (*theoria*) ve fikriyat (*logos*) birlikte yapılır: nazariyat ile *eidos*'lar temaşa edilirken, söz konusu *eidos*'lar içiçe örülerek fikriyat gerçekleştirilir ve insan yaratıcılığı için en değerli düzeyde olan *episteme* (hakikatin bilgisi)'ye ulaşılır. Immanuel Kant'ın *transandantal şema* aracılığıyla yapmaya çalıştığı da bu çerçevede sorgulanabilir: *transandantal şema* bir yandan kategorilere homojen iken, diğer yandan da fenomenlere homojen olmak suretiyle birincinin ikincilere uygulanışını mümkün kılar. [Ahmet Soysal, *Üç Temellendirme: Aristoteles, Descartes, Kant* (İstanbul: Monokl Yayınları, 2017), 103.] Kant, Platon'a benzer biçimde, değişmeyen ile değişen arasında bir örüntü inşa etmeye çalışmıştır. Fakat diğer taraftan Kant, Platon'un çabasının yetersiz olduğunu da vurgulamaktadır: "Hafif güvercin özgür uçuşunda direncini duyumsadığı havayı yarararken bunu havasız uzayda daha iyi başarabileceğini imgelemiş olabilir. Benzer olarak, Platon anlağa çok dar sınırlar koyduğu için duyu dünyasını bırakarak ideaların kanatlarında onun ötesine, arı anlağın boş uzayına geçmeyi göze almıştı. Çabalarıyla hiç yol alamadığını göremedi, çünkü anlağa bir ilerleme yaptırabilmek için bir bakıma üzerine dayanabilmek ve güçlerini uygulayabilmek için bir destek olabilecek hiçbir dirençle karşılaşmadı." [Immanuel Kant, *Arı Usun Eleştirisi* (İstanbul: İdea Yayınevi, 2008), 57-58.]

veya *eidos*'un bilgisi; *horaton* - görünür olan veya imge)²⁰ pratik yaşamda o şey ile ilişki içinde bulunmak için yeterli olmamaktadır. İnsan, *eidos* olarak kavradığını bir yandan da ölçer, oranlar, hesaplar, sayar. Başka deyişle, insan medeniyet inşa ederken, kültür doğasını veya ikinci doğasını kurarken, doğadan bazı şeyleri doğada oldukları hallerinde alır. Ancak onları asla o hallerinde bırakmaz. Onları medeni yaşamı bağlamında işlevselleştirir. Örnek vermek gerekirse, ağacın ne olduğunu biliriz, *eidos*'unu kavrarız, ancak söz konusu bilişsel etkinliğimizi izleyen aşamada veya ağacı insan yaşamına taşıırken, ağacın kavramsal bilgisinin yanına ölçme etkinliğini de alırız. Basitçe ifade etmek gerekirse, ağacı sayarız, ölçeriz ve nihayetinde kullanışlı bir araca dönüştürürüz.²¹ *Eidos*'unu bildiğimizi *arithmos* olmaksızın hayatımıza taşıyamayız; dolayısıyla somut ve karmaşık insani gerçekliğimizde *eidos* ve *arithmos* kendilerine her daim birlikte yer bulmaktadırlar.

Platon, sürekli oluş halinde olanı veya *genesis*'i açıklamaya çalışırken hem varoluşu hem de değişimi sorunsallaştırmaktadır. Bir şeyin neden ve nasıl var olduğu varlık ile, *on* ile ilişkilendirilir. Bu boyut *eidos* üzerinden *logos*'ta kavramsallaştırılır. Bu noktada vurgulanmalıdır ki, yaygın kabulün aksine Platon şeylerin var olduğu fizik dünyanın ötesinde olan ve tamamen onlardan bağımsız bir idealar dünyası kurgulamamıştır. *Eidos* kavramı üzerinden, varolanları varlık (değişmez töz) ile ilişkilendirmiş ve bu bağlamda aynı kalan ve başkalaşan şeylere düşünsel bir zemin kurgulamıştır.²² Fizik dünyada varolanlara daha da yaklaşabilmek

²⁰ Bu kavramları *mundus sensibilis* - *mundus intelligibilis* ayrımı üzerinden veya *phenomenon* - *noumenon* düalizmi üzerinden tartışmak mümkündür. Platon'un duyulur dünyanın anlaşılması amacı doğrultusunda düşünülen dünyaya yöneldiği vurgulanmalıdır. Bu çerçevede Platon, duyulur dünyanın yanılıcılığını *eidos* ile aşmaya çalışmaktadır: "Sokrates! Şimdiye kadar yapılanların amacı bu güzelliştir. Bu sonsuz bir güzelliştir, doğmaz, ölmez, değişmez; bir tarafı güzel bir tarafı çirkin, belirli açılardan güzel ya da çirkin, kimileri için güzel ya da çirkin değildir. Bu güzellik beden her hangi bir parçası, yani el ayak gibi, ya da bir konuşma ya da bilgi şeklinde belirmez. Bir canlıda, yeryüzünde, gökyüzünde ya da başka bir yerde bulunmaz. Bu güzellik sadece kendisindedir ve kendisiyle birlikte görünür, sonsuzluk içinde vardır ve yapısıyla ilgili olmasından dolayı kendi kendisiyle ilişki halindedir. Diğer tüm güzel şeyler buna eklenirler. Ancak başka güzellikler eklendiği zaman da onda bir farklılık, azalma ya da artma söz konusu olmaz, eklenenlerin ona bir etkisi yoktur." [Platon, Şölen (İstanbul: Say Yayınları, 2015), §211a-b.] O halde Platon hakikate ulaşma amacı doğrultusunda matematiksel tekiler üzerinden *dianoia* yoluyla varılacak sonuçları yetersiz bulmaktadır. Örneğin *X eidos*'u sadece *X*'tir, öte yandan tekil *X*'ler hem *X*'tir (*tauton*) hem de *X*'den farklı (*thateron*) olundir. Tekil ve duyulur *X*'ler hiçbir zaman sadece *X* değildirler, çünkü karşıtlarını bünyelerinde bulundururlar ve dolayısıyla değişirler. Tekil *X*'ler *eidos* *X* değildirler, görüntü veya gölgedirler. Matematikçi, ancak bir *X eidos*'undan pay almış olan tekil *X*'ler karşısında olduğunu varsaydığı anda, tekil *X*'lerden *dianoia* aracılığıyla bir sonuca ulaşabilir. [Paul Pritchard, *Plato's Philosophy of Mathematics* (Sankt Augustin: Academia Verlag, 1995), 145.] Dolayısıyla, iki tür matematikten (aritmetikten) bahsedilebilir: duyulur nesnelerin pratik sayı bilgileriyle uğraşan felsefi-olmayan türü ve mutlak eşit birimlerin sayı bilgileriyle uğraşan felsefi olan türü. *Philebos* diyalogunda ele alındığı biçimiyle, felsefi olan matematik aracılığıyla diyalektik, *oluş* içinde olanla ilgilenen doğa biliminden farklılaşır ve hiçbir biçimde değişmeyen bilgisi ulaşmaya çalışır. [Anders Wedberg, *Plato's Philosophy of Mathematics* (Stockholm: Almqvist Wiksell, 1955), 111-112.] Bu perspektiften yaklaşıldığında matematik soyut, *a priori*, uzay-zaman dışı, kendi gerçekliğine sahip olan ve sonsuz çeşitlilikte araştırma tekniklerine açık bir yöntem olarak Platon'a çok şey borçludur. [James Robert Brown, *Philosophy of Mathematics: A Contemporary Introduction to the World of Proofs and Pictures* (New York: Routledge, 2008), 12-16.]

²¹ *Devlet Adamı* diyalogunda fizik dünyadaki pratik ihtiyaçlara yönelik ölçme ve sayma faaliyetleri ele alınır: "Ölçü sanatını belirttiğimiz şekilde bölebilmek için mutlaka onu bölümlere ayırmalıyız. Sayının, uzunluğun, enin, derinliğin, genişliğin kendi karşıtlarıyla değerlendirildiği sanatları bir tarafa, doğru ölçüye, uygun olana, yerinde olana, gerekli olana ve en ileri ve geride olanın tam ortasında olan doğru ölçüye göre sanatları başka bir tarafa koyduk." [Platon, *Devlet Adamı* (İstanbul: Say Yayınları, 2014), §284e.] Ancak, her ne kadar söz konusu fizik dünyanın gereklilikleri de olsa, çokluk içinde farklılıklar ortaya çıktıkça -ki Platon'a göre bu durum kaçınılmazdır- bir *eidos* ile bağlantı kurmak gerekmektedir: "Oysaki bazı şeyler arasında kimi ortaklıklar görüldüğünde bu ortaklığı oluşturan tüm farklılıklar ayırt edilmedikçe bu şeyleri elden bırakmamak gerekir. Bir çoklukta çok sayıda farklılık görüldüğünde tüm akrabalık çizgilerini kapatıp, bir cinsin özünde toplamadan önce onu bırakmamak gerekir." [Platon, *Devlet Adamı*, §285b.]

²² Bu bağlamda Gilles Deleuze'un yorumu önemlidir: "Fark türler arasında, cinsin iki belirlenimi arasında değil, bütünüyle tek bir tarafta, seçilen soyun içerisinde: artık aynı cinsin içindeki zıtlıklar değil, büyük bir tür oluşturan bir karışımın içindeki saf ve saf olmayan, iyi ve kötü, hakiki ve hakiki olmayan söz konusudur; ... Bölme yönteminin anlamı ve amacı rakipler arasında seçim yapılması, taliplerin sınavdan geçirilmesidir - *antiphasis* değil, *antisbetesis*... [Platon'un] Aristoteles'in meseleleriyle hiçbir ortak yanı yoktur: mesele tanımlamak değil, hakikiliğini test etmektir." [Gilles Deleuze, *Fark ve Tekrar* (İstanbul: Norgunk Yayıncılık, 2017), 94.] O halde Platon'un gagesi, belirlenimlerin hakikate ne kadar uygun olduğunun tespit edilmesi veya seçilmesidir.

doğrultusunda *arithmos* kavramını *eidos*'un yanına taşımıştır. O halde *aletheia*'nın yanı sıra *genesis* olgusu da ancak *eidos* ve *arithmos*'un birlikte bilinmesi üzerinden açılabilir.²³

Genesis, *eidos* ve *arithmos* kavramları bağlamında Platon'un işaret ettiği bir diğer kavram *khora*'dır. *Khora*, her şeyi içine alan, sürekli değişen, dengelenmemiş ve heterojen güçlerden oluşan bir tür yerdir.²⁴ İnsani perspektifte anlaşılamayan bir biçimde, *khora*'nın kapsama alanında sürekli bir oluş gerçekleşir ve bu bağlamda farklılaşma ile değişim ortaya çıkar. Sürekli sarsılan, köpüren, kaynayan, kaotik bir yer olarak tasvir edilen *khora*, *eidos* ve *arithmos* bağlamında ifade edilenleri içine alır ve her seferinde farklı şeylerin ortaya çıkmasına zemin sağlar. Başka bir şekilde ifade etmek gerekirse, *khora* her şeye maddi boyut katarken onları damgalamak suretiyle ölçülebilir, sayılabilir bir boyuta taşır. Bunun nedeni de Platon düşüncesinde, maddi unsurların (*hyle*, madde, materyal) cisimleşmeleri (en-boy-derinlik sahibi olmaları) ve bu cisimleşmenin temelini geometrik biçimlerle gösterilmesidir. Ancak, geometrik boyut kazanan her bir unsurun hangi tür bir birliğe dönüşeceğini belirleyen yine *varlık*'ın tezahürünün mahiyeti olarak *eidos* olacaktır. Aynı ölçülebilir temelden (*arithmos*) farklı birlikler (unsurlar, şeyler) oluşturulurken, söz konusu farklılıkları yaratan *eidos*'un katılmasıdır. *Kosmos*'ta, belirli bir düzene ve uyuma sahip olan evrende karşımıza çıkan sürekli oluş hali veya *genesis* bu şekilde anlaşılır Platon'da.²⁵ Belki de *khora*, düşünmenin giderek daha somut ve daha sağlam bir zemin olarak kavramsallaştırdığı mekân veya uzay kavramının öncüsü olarak görülebilir.

O halde hem *eidos* hem de *arithmos* mekândan bağımsız iken veya varlık düzleminde iken, *khora*'nın damgası (mührü) sonrasında cisimleşirler, en-boy-derinlik kazanırlar veya mekânsal olurlar. Diğer yandan fizik evrende varolanların zamansal olmaları gerçeği de dikkate alınmalıdır. Platon bu bağlamda *Aion* (sonsuzluk, sonsuz varlık) kavramını kullanır. Bir bütün olarak evren, *phusis* veya algıladığımız her şey esasen zamansaldır. Söz konusu zamanı yaratan ise, sonsuz varlığın veya *Aion*'un sayılara göre ilerleyen bir hareket içerisinde kendini göstermesidir. Kendini zamanda gösteren varlığı insan *chronos* olarak algılamaktadır. Diğer taraftan, *oluş*'a uyan (*prepon*), gerekli (*deon*) ve uygun zamanda olan (*kairon*) bir ortaya çıkıştır söz konusu olan. O halde denilebilir ki, sadece akıp gidiyor şeklinde algıladığımız zaman dahi *eidos* ve *arithmos* ile birlikte ele alındığında *kairon* olacaktır.

Doxa'daki belirlenimleri hakikate bağlayan *eidos* iken, bu bağın ne kadar yakın veya uzak olduğunu tespit eden ise *arithmos*'dur. Dolayısıyla, *eidos* ile *arithmos* diyalektik yöntemde birlikte işlevselleşirler.

²³ Düşünme hem *eidos* hem de *arithmos* üzerinden bir arada yapılabilir, ancak birini diğerinin yerine ikame etmeden. Haşlakoğlu bu olguyu şu satırlarında açmaktadır: “Ne özdeşlikte sabitlenir ne de farkta tekrar eder; birini durmadan diğerine devrederek, her an taze bir nefes alır, yeni bir adım atar, yeniden düşünür” [Haşlakoğlu, “Derrida'nın Eczanesi: Reçeteyi Okuyamamak”, 131.] O halde, varlık kendisini farklı gösterir: hem *tauton* hem de *thateron* olarak. Onları bir araya getiren, *bir*'leyen *eidos*'tur. Ve yine onların arasındaki düzeni ölçen de *arithmos*. *Eidos* varolanları *on*'a bağlarken, *arithmos* onların *me on*'daki düzenine işaret eder. Özdeşlik, fark ve çelişki (*enantia*) kavramları konu varlık olduğunda işlevsizdir. *Enantia*'nın tespiti *doxa* düzleminde kurtulma arayışında ve *dialektike methodos* bağlamında anlamlı olacaktır.

²⁴ Platon, *Timaios*, §50-51. *Khora*'nın anlaşılması için şu yorum yardımcı olabilecektir: “Bir formu olmadığından kavranamaz ama kavranabilir olanın üzerine damgasını bırakmasını da olanaklı kılan bir doğası vardır. O tam anlamıyla saf maddedir ama bu madde geometrik biçim kazanabilen bir şeydir. Onun doğası geometrik biçim almasını olanaklı kıldığı için bu madde aynı zamanda evrensel oluşun da olanağını meydana getiren bir neden, bir tür maddi neden olarak karşımıza çıkar.” [Cengiz İskender Özkan, “*Timaios*'ta Oluş ve Devinimin Nedenselliği ve ‘Neden’ Kavramının Dört Anlamı”, *Felsefi Düşün* 5 (2015): 186.]

²⁵ *Kosmos* anlam olarak öncelikle düzen ve tasarım kavramları üzerinden ele alınabilir. Ancak bu düzen (*taxis*) sadece doğa ve/veya evrende var olan bir olgu (antik düşüncede organik ve *empusukhon*) ruhu olan bir evren) olarak düşünülmemelidir. Düzen hem insanda hem de toplumda da varsayılar. İnsanda beden ile ruhun uyumu, toplumda yasaların tesisi ve teolojide tanrılarla insanların statülerinin belirlenmesine işaret edilir. Bu çerçevede, *kosmos*'un bir bütün içerisinde yer alan parçaların birbirleriyle harmoni içinde çalışacakları bir düzen olarak anlaşılması yerinde olacaktır. [William Keith Chambers Guthrie, *A History of Greek Philosophy, Volume IV: Plato, The Man and His Dialogues: Earlier Period* (Cambridge: Cambridge University Press, 1975), 299-300.]

Dolayısıyla, herhangi bir şeyi *logos* ile açabilmemizi, onlar hakkında düşünebilmemizi sağlayan *kendinde şeyler* olarak zaman ve mekânı, Platon'a göre, *eidos* ve *arithmos* ile açımlayabiliriz. Bu ikiliden birine ağırlık verirken, diğerini ikinci plana taşımak belki geçici bir yöntem olarak veya bir odaklanma olarak benimsenebilir. Ancak, bu düalistik yapının bir defa ayrıştırıldıktan sonra, bir boyutunun yönetsel kaygularla benimsenmesi ve diğerinin rafa kaldırılması sorunlar yaratacaktır. İktisat biliminin bu bağlamda ele alınması ilginç yorumlar yapılabilmesini mümkün kılmaktadır.

İktisat, insana dair bir *eidos* tespit etme arayışına yönelmemiş değildir. Yerleşik iktisadın *homo economicus* tipolojisinin bu bağlamdaki *eidos*'u rasyonalitedir. Başka bir ifadeyle, antik çağdan bu yana tartışılan *animal rationale*'nin ayırt edici özelliği olan rasyonalite *eidos* olarak varsayılmıştır. Bu noktadan sonra yapılan ise bu *eidos*'un zaman ve mekândan bağımsız, dolayısıyla değişmeyen bir öz olarak kabul edilmesidir. Huzur, düzen ve anlam arayan insan için pek de şaşırtıcı olmayan bir tercihtir bu. Ancak, sürekli oluş karşısında hayret ve huzursuzluk yaşamak ve bir açıklama aramak başka bir şeydir; bir açıklama veya anlamı dogmatikleştirmek ise başka. İktisadın insana dair tipolojisi tam da bu konumdadır. İnsana dair ilk kavramsallaştırma arayışlarından biri olan ve yukarıda zikredilen *animal rationale*'nin bağlamında yer alan *ratio* (ölçü, oran) kavramının peşine düşülmesi de bu açıdan şaşırtıcı değildir.²⁶ Fakat, tarihsel sürüklenişte, iktisat bilimi insana dair yaklaşımının *eidos*'unu dondurmuş, taşlaştırmış ve hatta onu yine insan yapısı dar bir kalıba dökmüştür.²⁷ Varlığa dair bir gizemi çözdüğü kibrine kapılarak, artık bütün zaman ve enerjisini

²⁶ Tarih boyunca insan düşüncesi *soyutlama - somutlama* ekseninde hareket etmektedir. Giderek daha soyut düşünce düzlemine çıkılabilmiş olsa dahi, bu soyutlamaları somut olgular biçiminde algılama çıkmazına da düşülmektedir. Bu bağlamda insan düşüncesi Raffaello'nun *Atina Okulu* freskinde resmedildiği üzere, Platon ve Aristoteles'in işaret ettikleri yönler arasında oluşan gerilim hattı üzerinde hareket etmektedir. Hegel'in şu satırları söz konusu eksenin ne kadar kritik önemi haiz olduğuna işaret etmektedir: "Bu istem yorucu ve neredeyse ateşli ve taşkın bir çabaya, insanları duygusal, sıradan ve bireysel sorunlara gömülmeden çekip çıkaracak ve bakışlarını yıldızlara çevirecek bir uğraşa karşılık düşer; sanki tanrısalı bütünüyle unutmuşlar, ve tıpkı solucanlar gibi kendilerini çamur ve su ile doyurma noktasında durmaktadırlar. Önceleri düşünceler ve imgelerin geniş varsıllığı ile bezenmiş bir gökleri vardı. Varolan herşeyin anlamı onu göğe bağlayan ışık telinde yatıyordu; *bu* şimdide eyleşmek yerine bakışlar o telde bunun ötesine, tanrısal bir varlığa, eğer deyim yerindeyse, öte-dünyasal bir şimdiye kayıyordu. Tinin gözü zorla dünyasala çevrilmeli ve onda sıkıca tutulmalıydı; ve salt dünyasal-üstünün taşıdığı o açıklığın dünyasalin anlamını kuşatan bulanıklık ve karışıklığı gidermesini sağlamak, ve *deneyim* adı verilen genelde 'buradaki' ve 'şimdiki'ne dikkati ilginç ve geçerli kılmak için uzun bir zaman gerekmişti. -Şimdi tam karşıtına gereksinimimiz var görünmektedir; anlam dünyasal olanda öylesine sıkı sıkıya kök salmıştır ki, onu oradan yükseltmek eşit ölçüde güç gerektirir. Tin kendini öylesine yoksul gösterir ki, çölde salt bir yudum su ardındaki gezgin gibi, dirilmek için genelde tanrısalardan bir damla duygunun özlemine çekiyor gibi görünür. Tine bunun bile yeterli olmasından yitirdiğinin büyüklüğünü ölçebiliriz." [Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Tinin Görüngübilimi* (İstanbul: İdea Yayınevi, 2015), 11-12.]

²⁷ Söz konusu insana dair tipolojinin gelişimi John Stuart Mill ve onun *ekonomik insan* tanımına dair yaklaşımından hareket edilerek bakılabilir: "Mill bütün insanı olduğu gibi almamız gerektiğini söylemiyor. Ekonomik faaliyetlerde gerçekte nasıl davranacağını doğru biçimde tahminimize sahip çıkıyoruz. Bu Senior'un tüm yaşamı boyunca Mill'in çalışmasına rağmen savunduğu "gerçek insan" kuramıdır ve aynı zamanda Alfred Marshall'ın ve biraz cesaretle tüm modern ekonomistlerin daha sonra benimseyeceği bir görüş noktası olmuştur. Kısacası, "kurgusal bir insan" kuramı uygulanmaktadır." [Mark Blaug, *İktisatta Yöntem veya İktisatçılar Nasıl Açıklıyor* (Ankara: Eflatun Yayınevi, 2009), 63.] Mill için iktisat *soyut* bir bilimdir: "Ona göre ekonomi politik soyuttur ve yöntem olarak da *a priori* yöntemi kullanır. Ekonomi politik olgulardan değil varsayımlardan hareket eder. O, diğer soyut bilimlerde olduğu gibi hipotezler üzerine kuruludur. Buna göre ekonomi politığın bir insan tanımı vardır. Bu insan en az emekle en çok hazzın peşinde olan bir varlıktır. Bu durum gerçekliğe birebir uymasa bile soyut geçerliliği olan bir varsayımdır. Ekonomi politığın daha bilimsel kılınması konusunda klasik iktisatçılarda görülen bu genel çaba, esasında iktisadın *a priori* kanunlara ulaşma yönündeki çabasıdır. Klasik iktisadın kendinden sonraki döneme en önemli mirası da metodolojik açıdan *a priori* ve bireyci bir analizin benimsenmiş olmasıdır. Birey, faydacı felsefeden haz peşinde koşmayı alırken, *a priori* yöntemden de amaçlara ulaşmak için araçları rasyonel olarak kullanmayı alacaktır." [Feridun Yılmaz, *Rasyonalite: İktisat Özelinde Bir Tartışma* (İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2009), 71.] Yerleşik iktisat kurguladığı insan tipolojisine dair pek fazla kuşku taşıma- maktadır: "[S]iyasal iktisadın yasalarının pozitif değil, hipotetik olduğuna değiniliyordu. Yani, bunlar yalnızca eğilim yasalarıydı ve incelenen olguyu etkileyen çok sayıda unsurdan yalnızca bazılarını temel alarak geliştirilmişlerdi. Bununla ilgili olarak, siyasal iktisadın insan özelliklerini yalnız bir yönüyle ele aldığına da değiniliyordu. Yani, siyasal iktisatçı, insan davranışlarıyla ilgili genellemelere bir soyutlama süreci sonucunda ulaşıyordu. Bununla birlikte, bu soyutlama süreci içinde insana atfedilen özelliklerin gerçekliği konusunda kuşuklara rastlanmıyordu. İnsanın, doğası gereği, daha çok zenginliği daha azına ter-

bu doğrultuda seferber ederek, iktisadı *doxa* ve *arithmos* bağlamında ele almaya yönelmiştir. Sayma, ölçme, oranlama, hesaplama ve benzeri işlemler ve onların kurumsallaşmış biçimleri olarak istatistik, ekonometri ve benzerleri iktisat bilimini, piyasa ekonomisinin pratik ihtiyaçları bağlamında, bir *matematikselsel formalizm* düzlemine sıkıştırmıştır.

Diğer taraftan, tarihsel sürece odaklanıldığında görülecektir ki, geçimlik ekonomi dünyasında insan birlikler (topluluklar ve/veya devletler) oluşturmuş, bu kapsamda *eidōs* olarak dayanışmaya yönelmiş ve bu yöntem aracılığıyla otonomisini inşa etmiştir. Daha sonraki tarihsel bir dönemde ortaya çıkan piyasalaşmanın insan yaşamına nüfuz etme sürecinde ise, insanın rasyonalite *eidōs*'u sayesinde ilerleme içerisinde olacağını varsaymak kabul edilebilirdir. Fakat, insan yaşamındaki değişimin sadece bu tarihsel bağlamda olabileceğini düşünmek, Hegel'i hatırlatacak biçimde tarihin sonuna ulaşıldığını kabul etmek ve bu nedenle insanı yalnızca rasyonalitesi kapsamında anlayabileceğimizi varsaymak yanıltıcı olacaktır. İnsan, geçmişte, şimdide ve gelecekte, birlik kurar, mübadele eder, yardımlaşır, ölçer, hesaplar ve fakat tüm bunları kapsayan (bunların üzerinde yer alan, bunları Hegelci anlamda kapsayarak aşan [*Aufhebung*]) ayırt edici niteliği (*eidōs*'u) onun özgürlük kapsamındaki davranışdır.

Bir kere daha vurgulamak yerinde olacaktır: *arithmos* peşinde enerjisini tüketen iktisat *eidōs* üzerinde düşünmeyi, sorgulamayı veya kavramsallaştırmayı ikinci plana atmıştır. Oysa yine antik çağda, insan bir *zōon politikon* olarak kavramsallaştırılmıştı. Başka deyişle, insan bir *toplumsal canlı* olarak kabul edilmişti. Bu da demektir ki, insan ancak zaman-mekân bağlamında ve sürekli değişim çerçevesinde kavramsallaştırılabilecek bir varolandır.²⁸ O halde, onun *eidōs*'u da zamana ve mekâna bağlı olarak değişebilecektir. Ve eğer karmaşık insani gerçekliği anlamak istiyor ise iktisat, bu değişim ile yüzleşmek zorundadır.

cih eden, mümkün olduğu kadar az çaba harçayarak mümkün olduğu kadar çok zenginlik elde etmeye çalışan bir varlık olduğu, 19. yüzyıl iktisatçıları için ampirik bir gerçeklikti. Bunun böyle olduğunu, *kendiliklerinden biliyorlardı.*" [Ayşe Buğra, İktisatçılar ve İnsanlar: Bir Yöntem Çalışması (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1989), 74.] 20. yüzyılın iktisatçıları da *a priori* bilme veya *kendiliklerinden bilme* kategorisini, özellikle formalizme yönelen iktisadi modelleri aracılığıyla, büyük ölçüde sürdürdüler. Bu süreçte önemli rol oynayan isimlerden William Stanley Jevons'ın iktisat vizyonu dikkat çekicidir: "Jevons iktisadında toplumsal unsurları analiz dışı bırakır, teorisin öznesi pozisyonuna bireyi koyar. Sınıf, kast ya da tabaka gibi toplumsal katmanlaşmalar üzerinden değil temsili bireyler üzerinden değerlendirmeler yapar, toplum değil bireylerden müteşekkil bir "topluluk" söz konusudur. Ayrıca kullanılan dil de değişir, oldukça grift ilişki biçimleri değil, basit matematiksel indirgemeler söz konusudur. Ekonominin bütününe dair bir izah matematiksel hesaplamalar üzerinden sunulur. Matematiksel hesaplamalar kesinliğe ve mekanik anlatıya uygun bir olarak kullanılır, aynı zamanda tarih üstüdür de. Dolayısıyla iktisattaki kavram ve hesaplamalar tarih üstü bir geçerliliğe sahiptir. İktisadın bu şekilde kavranışı, her zaman ve her yerde geçerli bir araçsal rasyonalitenin kabulü ile mümkün olur." [Eren Kırmızıaltın, İktisat ve Rasyonalite: K. Marx, W. S. Jevons ve T. B. Veblen'de Rasyonalite, İnsan, Teori (Ankara: Heretik Yayınları, 2017), 223.] Yerleşik iktisadın söz konusu yüzeysel-formalist perspektifi özgürlük ve rasyonalite kavramlarını ancak bireysel düzlemde kabul etmektedir. Ancak, örneğin Amartya Sen'e göre, bu kavramları çok farklı bir biçimde temellendirmeyi mümkün kılacak kurumsal bir anlayış benimsenebilir: "Özellikle bireysel sorumluluğa bel bağlamanın alternatifi, zaman zaman sanıldığı gibi, dadılık yapan devlet denilen şey değildir. Bir bireyin seçeneklerine "dadılık yapmak" ile, bu temelde sorumlu biçimde davranabilecek bireyler için daha fazla seçme ve önemli kararlarda fırsat sağlama arasında bir farklılık vardır. Bireysel özgürlüğe toplumsal bağlılık elbette sadece devlet aracılığıyla faaliyet göstermeyi gerektirmez, başka kurumları da gerektirir; siyasal ve toplumsal örgütler, topluluk temelinde düzenlemeler, çeşitli türden hükümet dışı eyleyenler, medya ile kamusal anlayış ve iletişim sağlayan diğer araçlar ve piyasalarla sözleşmeye bağlı ilişkilerin işlemesine izin veren kurumlar. Keyfi biçimde dar bireysel sorumluluk anlayışının -başkalarından yardım görmeyen ve onlar tarafından engellenmeyen, hayali bir ada üzerinde yaşayan bir birey- sadece devletin rolünün kabul edilmesiyle değil, diğer kurumların ve eyleyenlerin yerine getirdikleri işlevlerin de kabul edilmesiyle genişletilmesi gerekir." [Amartya Sen, Özgürlükle Kalkınma (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2004), 383.]

²⁸ Bu yönde ortaya konulan yaklaşımlardan biri *gerçekliğin sosyal inşası* kavramında karşımıza çıkmaktadır: "Sosyal düzen, insani bir üründür ya da daha doğrusu, süregiden bir insani üretimdir. O, insan tarafından, insanın süregiden dışsallaşması esnasında üretilir. Sosyal düzen, biyolojik olarak verili değildir ya da empirik tezahürlerinde herhangi bir biyolojik *datadan* türemez." [Peter L. Berger, Thomas Luckmann, *Gerçekliğin Sosyal İnşası: Bir Bilgi Sosyolojisi İncelemesi* (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2008), 79.] Ayrıca: "Toplum diyalektik bir olgudur, öyle ki bir beşerî üründür ve sadece bir beşerî üründür, ancak buna rağmen kendisini üreten üzerinde sürekli olarak etki yapar. Toplum insanın bir ürünüdür. Toplumun ona beşerî etkinliğin ve beşerî

Dahası, Platon'un yönteminden hareketle iddia edilebilir ki, *doxa*'nın hurda bilgileriyle ve *arithmos* bağlamında yapılacak *dianoia* faaliyeti, insan için nihai bir amaç olan *episteme*'ye veya *agathon*'a (iyi'ye) ulaşma fırsatı sunamayacaktır.²⁹ Bu kapsamda, insanın iyi yaşam veya *eudomonía* (mutluluk) hayali yerine, ancak bir haz yaşamı olarak adlandırılabilir maddi zenginlik yaşamı elde edilebilir. Böyle bir yaşam bağlamında, *araçsal akıl*'i öne çıkararak kendisini meşrulaştırmayı kabullenmiş olan iktisat bilimine düşen rol de, güç ve zenginlik arayışlarının birer aracı (*dispozitif*'i) konumuna rıza göstermek olacaktır.³⁰ Bu noktadan itibaren, farklı bir *eidos*'un olabilirliği tartışmasını yapabilmek üzere, Platon'dan başlayarak farklı düşünürlerin kavramsallaştırmalarına yönelmek yerinde olacaktır.

2. Platon Düşüncesinde İnsan'ın Eidos'u

Platon yaşamın karmaşık ve anlaşılmaz gizemine anlam verebilmek amacıyla düşünmeye yönelmişti. En temel sorunsal değişimdi. Değişen ve aynı kalan nasıl bir arada bulunuyordu. Hatta hem değişenden hem de değişmeyenden nasıl bahsedebiliyordu insan. Bu ve benzeri sorulara verilecek cevap için varlık'a, hakikate ulaşmak gerekiyordu Platon'a göre. Hakikati temaşa edebilirsek, onun bilgisine ulaşabilirsek o zaman yaşam bütün apaçıklığı ile gözlerimizin önüne serilebilirdi.

En yukarıdaki hakikatin bilgisinden aşağı doğru yansıma gerçekleşiyordu. O halde hakikatin sahip olduğu özelliklerin daha aşağıda yer alan insana da yansıması beklenmeliydi. Eğer varlık veya hakikat iyi ise, insan da iyi olacaktı. Ama sonsuz ve mükemmel bir bütün olan varlık kadar iyi olamazdı insan, fakat iyiden payını alabilirdi. İyi temaşa edildiğinde onun bazı farklı sözlerle de ifade edilmeye çalışılabileceği fark edilirdi. İyi, aynı zamanda güzel olan, doğru olan ve orantılı olandı. Dolayısıyla, Platon'a göre insanda da iyilik ve onun açılmasıyla karşımıza çıkan güzellik, orantılılık ve doğruluk gibi nitelikler olmalıydı.

Platon, bu çerçevede insanın nitelikleri üzerinde düşünmeye yönelir. Ona göre insanın veya *anthropos psukhe*'nin yetenekleri (yetileri, güçleri) vardır. Bunlar *epithumios* (arzu gücü), *thumos* (öfke gücü) ve *logistikon* (akıl gücü) olarak sıralanır. Bu güçler aracılığıyla insan yaşamına dair farklı olumsuzluklar ortaya çıkar. Felsefe literatüründe iyi bilinen bu özellikleri Haşlakoğlu'nun satırlarında gözler önüne sermek mümkündür:

"Bu durumda, *psukhe*'de şu üç köken (*arkhai*) birbirinden ayırt edilmek durumundadır: Arzu ve iştahla, genel anlamda şehvet gücünün ifadesi olan *epithumios*, en genel anlamda akletme faaliyetinin ifadesi olan *logistikon* ve insandaki 'öfke gücü' olan *thumos*. Bu üç *arkhai*'in her birinden fiilen aynı zamanda kendisine has şu üç *pathos* (teessür) kaynaklanır: *epithumios* arzu eder (*epithumetikos*), *logistikon* öğrenir (*mathesis*), *thumos* hiddetlenir (*thumoumenoi*). Sokrates, aynı zamanda bu üç *pathos*'a özel üç de *arete* (erdem) bulunduğunu ifade eder [*Devlet*] (441c-e-442b-d). Bu durumda, *sophron* (saffet) bir *pathos* (teessür) olarak *epithumai*'ya (arzuların) has *arete*

bilinçliliğin verdiği varlıktan başka hiçbir varlığı yoktur. Ama ne var ki, insanın da toplumun bir ürünü olduğu öne sürülebilir." [Peter L. Berger, *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion* (New York: Anchor Books, 1990), 3.]

²⁹ *Doxa* düzleminde elde edilecek bilgiler üzerinden ulaşılacak *eikasia* ve *pistis*, hakikati arayan insana, hakikatin bilgisi olan *episteme*'yi sunamazlar ise ne sunabilirler? Bu çerçevede Michel Foucault'nun kullandığı *hakikat oyunları* kavramı üzerinden bir sorunsallaştırma yerinde olabilecektir.

³⁰ Burada kullanılan *araçsal akıl* kavramı Max Horkheimer tarafından öznel akıl olarak adlandırılmıştır. Söz konusu öznel akıl çerçevesinde aklın araçsal değeri öne çıkmakta, akıl insan ve doğa üzerinde egemenlik kurulması amacı doğrultusunda araçsallaştırılmakta; kavramlar ise kullanışlı aletlere indirgenmektedir. *Nesnel akıl* kapsamında tartışılan ilkeler ise dogmatik ve içi boş kanaatler olarak yargılanmaktadır. [Max Horkheimer, *Akıl Tutulması* (İstanbul: Metis Yayınları, 1998), 67-70.] Aklın araçsallaştırılması süreci Adorno ve Horkheimer tarafından şu satırlarda *nesnel akıldan uzaklaşma* olarak yorumlanmaktadır: "İnsanları doğanın tahakkümünden korumaya yönelik her adımla sistemin insanlar üzerindeki tahakkümünün artmasının anlamsızlığı, akıllı toplumun aklının ne kadar eskimiş olduğunu açığa vurur." [Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, *Aydınlanmanın Diyalektiği: Felsefi Fragmanlar* (İstanbul: Kabcacı Yayıncılık, 2014), 62.]

(erdem) türü olacaktır. Diğer iki *arete* de, aynı biçimde, *logistikon* (hüküm verme, akletme) için *sophe* (hikmet) ve *thumos* (gazap) için *andreia*'dır. Demek ki bu durumda *psukhe*'de, üç *arkhai* (köken, ilke); *epithumai* (arzular), *logistikon* (akletme), *thumos* (öfke, gazap) ve bu üç kökene ait üç *pathos* (teessür); *epithumetikos* (arzulamak), *mathesis* (öğrenmek) ve *thumoumenoi* (hiddetlenmek) ve nihayet her bir *pathe* için de birer *arete* (erdem); *sophron* (saffet), *sophe* (hikmet), *andreia* (cesaret) olduğunu görüyoruz.³¹

İnsan davranışlarını biçimlendiren kökenlerin birer erdem çerçevesinde değerlendirilmesi, Platon'un ölçülebilir (*metron*) veya sayılabilir (*arithmos*) olanlar ile bağına kopartmadığını göstermektedir. Genellikle yakıştırıldığına tersine Platon, somut gerçeklikten tamamen kopuk ve *sui generis* niteliği haiz normatif bir tavra sivrilmemiştir.³² Öncelikle, her bir davranışın (arzulamak, öğrenmek ve hiddetlenmek) kendi bağlamında ele alındığı görülmektedir. Burada söz konusu davranışların azlığı ve/veya aşırılığı üzerinden bir *dianoia* faaliyeti yürütüldüğü görülmektedir:

“Bir atasözü “Hiçbir şeyde aşırıya kaçma” der. Bu söz güzel bir söz olarak kabul edilirdi, gerçekten de güzeldir. Kendisini mutluluğa götüren koşulları kendi içinde arayan, bunları başka insanların başarıya da başarısızlıklarına bağlamayan, açıkçası yaşamını tesadüflere ve şansa bağlamayan bir insan yaşamını iyi düzenlemiş demektir. Böyle bir insan bilge, cesur ve akıllıdır. Böyle bir insan ister zenginlik elde etsin, isterse çocuk yapsın, o bütün bunları kaybetse bile atasözüne bağlı kalacaktır. Hem sevincinde hem de üzüntüsünde aşırılıktan kaçınacaktır. Çünkü sadece kendisine güvenir.”³³

Ayrıca Platon *psukhe* ile *soma* arasında bir uyumdan ve ölçülülükten de bahsetmektedir:

“Bu bölümlerden biri yiyeceklerle ilgili olan beden, diğeri bilgilerle ilgili olan ruhtur ve bu kısım tanrısal olan kısımdır. Üstün gelen kısım kendi alanını genişletir, ruh bu noktada zayıf olduğu için, öğrenme zorluğu çekip öğrendiklerini kolayca unuttuğundan iyice zayıflar ve en kötü hastalık olan bilgisizliğe yakalanır. Bu hastalıkların sadece bir çaresi vardır, o da ruhu ve bedeni birbirinden bağımsız hareket ettirmemektir, ikisini birbirlerine karşı korursak ve dengelerini sağlarsak sağlıklı da oluruz. Bu durumda matematik ya da buna benzer işlerle ilgilenenler yani akıllarını kullanarak bir şeyler yapanlar bedenlerini de kullanmalıdırlar, müzik ve felsefeyle ilgilenerek ruhlarını da kullanmalılar. Ancak bu şekilde hareket ederek hem beden hem de ruh bakımından iyi ve güzel olmayı becerebilirler.”³⁴

Hatta Platon'a göre ruhun bizatihi kendisi de bir uyum içindedir:

“Bunu bilemiyorum ancak eğer ölçülülüğü aramamıza gerek kalmayacaksa sanki önce doğruluğu aramak uygun olmaz gibi görünüyor. Bence öncelikle ölçülülüğü bulmaya çalışalım. ...Ölçü sanki diğerlerinden daha farklı olarak bir düzen, bir uyum gibi görünüyor bana. ...İsteklerimizi ve heyecanlarımızı ölçü sayesinde engelleriz.”³⁵

Söz konusu uyumu sağlayan ilke olarak *dikaion* (doğruluk, adalet) ruhun güçlerine bir birlik vermektedir:

“Doğruluk var oluşumuzdaki ilkelere göre şekillenir. Doğru insanda her bir yan kendisine yönelik işleri yapar. İçerdeki üç ayrı ilke, asla birbirinin alanına girmez. Doğru insanın içinde bir düzen vardır ve o, kendi kendini yönetmektedir ve bu sayede kendisiyle dost da olur. Durum müzikte de düşük, orta ya da yüksek tonların birbirine bağlı olmaları ve bu bağın da tam bir ölçüye ve uyuma ulaşmasına benzer. Bu noktadan sonra ne yaparsa yapsın, yani ister zenginleşmek ister bedenini geliştirmek, ister devlet işlerini yönetmek, ister ticaret yapmak, kısacası

³¹ Oğuz Haşlakoğlu, *Platon Düşüncesinde Tekhne: Sanat ve Felsefenin Ortak Kökeni Üzerine Bir İnceleme* (İstanbul: Sentez Yayıncılık, 2016), 97-98.

³² Bu tarzda bir normatif kopuşa Michel Foucault işaret etmektedir: “İşte bence, antikçağdaki ahlaki deneyimin, ahlak isteminin temelinde, insanın, bazı toplu kurallara boyun eğmek durumunda kalsa da, kendi yaşamını kişisel bir sanat eseri gibi yoğurması yatıyordu. Oysa Hıristiyanlıkta, metne bağlı dinin ortaya çıkmasıyla birlikte, Tanrı istenci fikri, itaat ilkesi ve ahlak, giderek bir kurallar kodu biçimine bürünüyordu...” [Michel Foucault, “Bir Varoluş Estetiği”, *Özne ve İktidar* içinde, ed. Ferda Keskin (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2011), 264.]

³³ Platon, *Meneksenos* (İstanbul: Say Yayınları, 2011), §248a-b.

³⁴ Platon, *Timaios*, §88.

³⁵ Platon, *Devlet*, §430e.

yapmak istediği her şeyde doğruya ve güzele ulaşmak isteyecektir ve bu da kendi içinde gerçekleşecektir. Bu düzen bozulduğu zaman ortaya çıkan duruma ise yanlışlık adını verecektir.”³⁶

Bu kapsamda *dikaion*, *anthropos psukhe*'nin *eidos*'u olarak değerlendirilmelidir. *Psukhe*'nin üç yönünden her biri *arithmos* üzerinden ele alınabilir, başka deyişle bunlarda karşımıza çıkabilecek azlık ve çokluk olasılıkları ölçülebilir. Ancak, bu azlık veya çokluk üzerinden gerçekleştirilen sayma, ölçme ve hesaplama faaliyetleri *anthropos psukhe*'de aranan uyumu vermeyecek, sadece her bir yönün kendi içsel yapısındaki bir durumu tespit etmeye yarayacaktır. Diğer bir ifadeyle, *psukhe*'nin bir yetisinde karşımıza çıkan denge durumu veya azlık-çokluk biçiminde tezahür eden aşırılıklardan uzak kalınan erdem (*arete*) hali, tek başına *psukhe*'deki uyum (*harmonia*) anlamına gelmeyecektir. Örneğin, arzuları bağlamında saffet ve akıl bağlamında da hikmet sahibi olan bir insan, öfke gücü açısından bir tefrit durumunda olabilir, dolayısıyla cesaret sahibi olmaksızın bir korkaklık içerisinde olabilir. Bu perspektiften yaklaşıldığında, *dikaion* her bir *psukhe* yetisi itibariyle erdem sahibi olmak veya her birinde ifrat-tefrit açmazlarından (aşırılıklardan) sıyrılabilmiş olmaktır. O halde, *dikaion* sahibi *anthropos psukhe* hem saffet hem cesaret hem de hikmet sahibidir. Demek ki, *arithmos* her bir yetinin erdemine ulaşıp ulaşamadığını bilmeyi, *eidos* ise bunları bir araya getirmek suretiyle, *psukhe*'nin hakikat yolculuğuna hazır olup olmadığını görebilmeyi sağlayan unsurlardır.

Anthropos psukhe söz konusu yolculuğa bir bilgenin yön göstericiliğinde ve ancak bir *periakteon* (sahne değiştirme) *tekhne*'si aracılığıyla başlayabilir. Bu *tekhne*'nin dinamik kuvveti *Eros* iken, sürecin nihayetinde ortaya çıkan sonuç ise *psukhe*'nin özgürleşmesi olacaktır:

“İşte *pathos* olarak *philosophia*'nın esasında yer alan *eros* tam da bu sebeple Platon yorumlarında bir türlü anlaşılabilen çok özel bir anlam boyutuyla karşımıza çıkar. Bu boyut, Sokrates'in *Phaidros* diyalogunda, *eros*'un aslında 'aşık ve sevgilisi birbirlerine hayran olsunlar diye değil, kutsal bir bağış olarak -özel bir amaçla- gönderildiği şeklindeki sözleriyle daha da açıklık kazanır. *Eros*, *philosophos*'u *doksa* mahkumiyetinden kurtaracak bir hediyedir çünkü ancak *sophos*'un yüzünden açılan *kalos*'a (güzel) kapılarak 'kendini kaybetme' (*manike*) yoluyla *philosophos genesis*'e tabi şartları aşacak şekilde *sophos*'un *tekhne*'sinde 'sahne değiştirerek' (*periakteon*) *to on*'a (varlık) doğru cezbedilmek suretiyle yükseltilebilir. Dolayısıyla da *eros*, *doksa*'ya tabi muhakeme (*dianoia*) itibariyle imkânsız olan *genesis*'in aşılmasını mümkün kılan yegâne *pathos* olarak, *philosophia*'nın kültürel, romantik ya da edebi bir ilineği değil, tümüyle *dunamis*'e (kuvvet, güç) dayalı *sine qua non* hürleşme (*luesi*) özünü oluşturur.”³⁷

O halde Platon'a göre, insanın özgürleşmesi ancak hakikati temaşa etmek aracılığıyla mümkün olacaktır. Ve tekrar vurgulanmalıdır ki, hakikat (*aletheia*) veya varlık (*on*) hiçbir biçimde değişime tabi ol-

³⁶ Platon, *Devlet*, §443a-b. Söz konusu yanlışlık veya adaletsizlik Haşlakoğlu tarafından şu satırlarda yorumlanmıştır: “Bu paragraf, aynı zamanda *arete* olarak bildirilen *sophron* (saffet), *sophe* (hikmet) ve *andreia*'nın (cesaret) *pathe*'de birer erdem olarak mevcut bulunmadıkları takdirde, yerlerinin hangi tür *kakia* (çirkinlik, kötülük) ile dolacağını da gösteriyor. Buna göre *sophron* (saffet) olmadığında *akolasia* (sapkınlık ya da şehvete düşkünlük), *andreia* (cesaret) olmadığında *deilia* (korkaklık) ve *sophe* (hikmet) olmadığında ise *amathia* (gaflet), *arete*'nin yerine geçerek adaleti (*dikaion*) ortadan kaldıracaktır. İşte adaletsizlik (*adikaion*) Platon düşüncesinde tümüyle erdem bir diğer karşı değerle ters yüz edildiği duruma verilen bir isimdir. Bu nedenle, bu üç unsurun doğru bir biçimde biraraya gelmeleri ancak adaletin sağlanmasıyla mümkün olacağından, her bir bölmenin kendisine has *pathos*'u açısından adalet ancak ilgili *arete* ile mümkündür. Bu bakımdan *dikaion*, bu üç unsura eklenen bir dördüncü unsur değil, bu üç unsurun birliğini sağlayan ortak ilke olarak anlaşılmalıdır.” [Haşlakoğlu, *Platon Düşüncesinde Tekhne: Sanat ve Felsefenin Ortak Kökeni Üzerine Bir İnceleme*, 99.]

³⁷ Haşlakoğlu, *Platon Düşüncesinde Tekhne: Sanat ve Felsefenin Ortak Kökeni Üzerine Bir İnceleme*, 126-127. Bu kapsamda, şu satırlarda karşımıza çıkan yorum dikkat çekicidir: “Eros düşüncüyü ayak basılmamış bölgelere, atopik Başka'ya gitmeye ayartır ve oralarda ona kılavuzluk eder. Sokratesçi konuşmanın *daimon*'u atopinin negatifliğine dayanmaktadır. Ancak bu konuşma *apori*'de/çıkılmazda sonlanmaz. Platon, gelenekle ters düşerek Poros'un Eros'un babası olduğunu ilan etmiştir. Poros, yol anlamına gelir. Düşünce ayak basılmamış bölgelere girmeyi göze alır ama orada kaybolmaz. Eros, menşei sebebiyle, ona yol gösterir. Felsefe, Eros'un Logos'a tercüme edilmesidir. Heidegger, düşüncede önemli bir adım atarak daha önce ayak basılmamış bir yere gitmeyi göze aldığına, bu tanrının kanat çırpımlarının kendisini derinden etkilediğini söylerken Platon'un Eros teorisini takip etmektedir.” [Byung-Chul Han, *Eros'un İstirabı* (İstanbul: Metis Yayınları, 2020), 55-56.]

mayan, bozulmayan veya yok olmayandır. Bunun insanın aradığı huzur bağlamında veya nihayet her şeye anlam yükleyebilmemizi sağlamanın verdiği tatmin duygusu çerçevesinde anlaşılabilir olduğunu düşünmek yerinde olacaktır. Ancak bu düşünme tarzı bir diğer olasılığı daha akla getirmektedir. Tarih boyunca örnekleri görüldüğü üzere, hakikate vardığı inancına sahip olanlar bu kez de insan özgürlüğünü tanımlamaya ve tabii söz konusu özgürlüğü sınırlandırmaya yönelmişlerdir. Bu açıdan bakıldığında denilebilir ki hakikat temaşa edilmemiş olsa dahi, ona sahip olduğu iddiası ile ortaya çıkanlar, hakikati *doxa* düzlemindeki ihtirasları (güç, statü, iktidar, servet vb.) doğrultusunda kullanmak isteyebileceklerdir. İnsan'ın *eidōs*'u bağlamında da aynı şey iddia edilebilir. İnsana dair gizemi çözdüklerini düşünenler, hakikate dair dogmaları aracılığıyla insanı biçimlendirmeye (formatlamaya) yönelik bir hak sahibi olduklarını da düşünebilmektedirler. Oysa, *anthropos psukhe*'nin *eidōs*'unun zamana ve mekâna göre değişebilir olduğunun sorgulanması, onun tarafından yaratılan olumsuzlukların incelenmesi belki de bu sorunsalın aşılması doğrultusunda bir çıkış yolu sunabilecektir. Tabii ki bu satırlarda ifade edilenleri, Platon'a göre, *doxa* bataklığındaki nafil bir gayret olarak değerlendirmek de mümkündür.

Diğer taraftan, Platon'un düşüncesinin aksine *eidōs*'un değişebilir olduğunun düşünülmesi, hakikatin değişmesi olarak değil, kendisini farklı bir biçimde göstermesi olarak yorumlanmalıdır. Dolayısıyla, bu tarz bir ortaya çıkış Platon'un *tauton* ve *thateron* kavramları bağlamında sorunsallaştırılabilir. Ancak, burada ortaya konulmak istenilen perspektif Platon'un *aletheia*'sının nerede bulunuyorsa orada bırakılması ve yüzümüzün insanın içerisinde yaşadığı olumsuzluklara çevrilmesidir. Söz konusu *olumsallıklar* (gerçekleşmesi zorunluluk içermeyen ve zaman ile mekâna bağlı olarak ortaya çıkan şeyler, olgular, olaylar), insanın kendisi tarafından ve yine kendisi için gerçekleştirilen dinamik karakteri haiz meydana getirme etkinlikleridir. Platon, bu tarz bir etkinliği spesifik bir etkinlik olarak görmektedir:

“Bu durumda, kendini, (*auto*) ‘meydana getirme’ (*urgike*) olarak *autourgike*'yi nasıl anlamalıyız? Yanıt, *autourgike* sözcüğünde saklıdır: Kendini meydana getirmede meydana gelen, *ergon* (ürün, yapıt) itibarıyla yine failin (*auto*) kendisidir. Dolayısıyla bir ‘yaratma’ (*poiesis*) faaliyeti olarak *autourgike*, failin ‘kendini meydana getirmesidir’ (*auto-urgike*). Öyleyse *poiesis* asıl anlamını yapanın kendisini mimetik anlamda meydana getirmesinde bulur. Burada meydana gelen yapıt, ne kadar *urgos* (faaliyet) itibarıyla *auto* (zat, kendi) esasında içsel bir zorunluluk taşısa da *ergon* oluşunun dışsal koşullarına tabi olarak her türlü olumsuzluğa açıktır çünkü içinde kendilik (*auto*) barındıran bir başkalık içerir.”³⁸

Bu bağlamda, Platon düşüncesinden *radikal bir biçimde* ayrılmak suretiyle, insanın *eidōs*'unun değişebilir olduğunun iddia edilmesi, bizatihi insanın *autourgike* özelliğine sahip olduğunun iddia edilmesidir. İnsan, bakışını ayırt edici bir *dunamis* olarak kurucu aklına yönelterek, *doxa*'dan sıyrılarak, kendisi için özgürleşerek yeni yaşamlar yaratma (*poiesis*) yoluna koyulabilir. Tabii ki bu süreç yapıtın dışsal koşullarına da bağımlı olacak ve ancak bu çerçevede olumsuzluklar ortaya çıkacaktır.

Farklı söylemek gerekirse, insan *epistasthai poiein* (*poietik bilgi, yaratıcılık bilgisi*) edinmeye eğilimlidir (*anthropos zoon logon echon*), dolayısıyla bizatihi zorunluluklar dünyasına indirgenemez.³⁹ İnsan yaşamının

³⁸ Haşlakoğlu, *Platon Düşüncesinde Tekhne: Sanat ve Felsefenin Ortak Kökeni Üzerine Bir İnceleme*, 72-73. Dahası, Platon kozmogonik bağlamda Demiurgos'un *autourgike* özelliğine işaret eder: “*Autourgike* ise *Sofist* diyalogunda kullanıldığı bağlamında, ilahi *poiesis*'in, modelini kendi dışından alan beşeri olanın aksine, bizzat kendisinden alan bir meydana getirmedir. Beşeri *poiesis* olarak *eidolopoike* Platon düşüncesinde ontolojik açıdan *me on* (varlık olmayan) statüsünde olan *eidolon*'a dayanır.” [Oğuz Haşlakoğlu, “Araf'ta Barınan: “Özdeşlik” ve “Değil-Özdeşlik” Arasında Sanatçının *Hupokrites* Olarak Portresi”, *Dört Öge* 3, 6 (2014): 169.]

³⁹ Yaygın biçimde anlaşıldığı üzere insan konuşan akıllı canlıdır. İnsana dair söz konusu yaklaşım Parmenides tarafından *to gar afto noein estin te kai einai* (düşünmek ve varolmak aynı şeydir) biçiminde ifade edilmişti. Immanuel Kant da insanın zorunlu-

karmaşıklığının diyalektik temellerine burada rastlarız: hem insanın özgürlüğüne hem de dışsal koşullara bağlı olarak, süreklilik arz eden biçimde ve sınırsız sayıda olumsuzlukların ortaya çıkmakta oluşu. Olumsuzluklara odaklanmak yöntemi, varolanları kavramak doğrultusunda -metafizik bakış açısının yaptığı gibi aşkınlık üzerinden veya natüralizm, materyalizm, üniversalizm ve benzerlerinin (farklı türden pozitivizm veya determinizm eğilimleri) yaptıkları gibi içkinlik üzerinden temellendirmek yerine- insan ve çevresi ile kurulan ilişkiselikler üzerinden açıklama getirmeye yönelmek şeklinde değerlendirilebilir. O halde, insanın *eidos*'u varlık'ta değil, varoluşunda aranabilecektir.

3. Varoluş ve İnsanın *Eidos*'u Olarak Özgürlük

Platon düşüncesi tek başına *arithmos*'un insana dair nihai bilgi sağlayamayacağı konusunda bize yardımcı oldu. *Arithmos* ile ulaştığımız bilgileri bir araya getirmek istediğimizde bir *eidos* ihtiyacına dikkat çekti Platon. Ancak, Platon bir yandan *eidos* ile *arithmos* düalizmi aracılığıyla bizlere yol gösterirken, diğer yandan da insana dair nihai bir *eidos* anlayışı olduğuna işaret etmekteydi. *Philosophos*'un yolculuğu ve sonunda hakikati teması söz konusu *eidos*'a dair bir *theoria*'ya ulaşılmasını sağlayacaktı. Fakat yukarıdaki satırlarda vurgulandığı üzere bu düşünceden ayrılmak ve yeni bir *eidos* olasılığını sorgulamak gerekmektedir. Dolayısıyla artık bu sorunsallaştırmaya odaklanmak yerinde olacaktır.

Eğer insan *autourgike* özelliğine sahip ise, yani kendi kendisini meydana getirebiliyorsa, kendisi için birbirinden çok farklı yaşamlar inşa edebiliyorsa, bu yöndeki sorgulamalara ve özgün kavramlara ihtiyaç duyulmaktadır. Verili bir öze sahip değilse, önce var oluyor ve sonra kendi varlığının özünü inşa ediyorsa, insanı yaratıcı bir özgürlük anlayışı üzerinden ele almak yerinde olacaktır. Tahmin edileceği üzere burada Jean Paul Sartre'in *Varlık ve Hiçlik* başlıklı eserinde sergilediği yaklaşım bize yardımcı olabilecektir:

“İnsan özgürdür, çünkü kendi değildir ama kendine mevcudiyettir. Ne ise o olan varlık özgür olamaz. Özgürlük, tam da insanın yüreğinde *oldurulan* ve insan-gerçekliği olmak yerine *kendini yapmaya* zorlayan hiçliktir. Daha önce gördük, insan-gerçekliği için olmak *kendini seçmektir: alabileceği ya da kabul edebileceği* hiçbir şey ona dışarıdan da içeriden de gelmez. Hiçbir türden yardım olmadan, en küçük ayrıntıya varana kadar kendini varlık kılmanın dayanılmaz zorunluluğuna bütünüyle terk edilmiştir. Böylece özgürlük *bir* varlık değildir: insanın varlığıdır, yani insanın varlık hiçliğidir. Eğer insan önce bir doluluk gibi düşünülseydi, onda daha sonradan özgür olacağı birtakım anlar ya da psikik bölgeler aramak saçma olurdu: tıpkı önceden ağzına kadar doldurduğumuz bir kaptaki boşluk aramak gibi. İnsan kimi zaman özgür ve kimi zaman köle olamaz: tümüyle ve her zaman özgürdür, ya da yoktur.”⁴⁰

Sartre'in satırları insanı tümüyle özgürlük olarak tanımlamaktadır. *Eidos* kavramını kullanarak söylenecek olursa: insanın pay alacağı bir özgürlük *eidos*'u yoktur. Platon'un *dikaion*'u *anthropos psukhe*'nin bir niteliği olarak değil de onun *eidos*'u olarak tanımlamasına benzer biçimde, Sartre da özgürlüğü insanın niteliklerinden biri olarak değil, onun *eidos*'u olarak düşünmektedir. Bu öyle bir *eidos*'tur ki insanı kendini

luklar dünyasının ötesini aramaya eğilimi olduğuna işaret eder: “Son olarak da, deney ilkelerine göre düşünüp kabul edebileceği her şeyin baştan sona dek rastlantısallığında ve bağımlılığında durup kalmanın olanaksızlığını görmeyen; bütün yasakları bir yana iterek aşkın idelerde kendini yitirmek, deneyle haklı çıkarabileceği bütün kavramların ötesinde olan bir varlığın -idesinin kendisi, sırf bir anlam yetisi varlığıyla ilgili olduğundan olanağı görülemeyecek ama reddedilemeyecek de olan bu idesi olmaksızın aklın hiç doyum bulamayacağı bir varlığın- kavramında dinginlik ve doyum aramak zorunluluğunu duymayan kimse var mı?” [Immanuel Kant, *Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafizığe Prolegomena* (Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 2002), 106.] Alain Badiou bu arayışı başlatanın Platon olduğu görüşündedir: “Bu dünyadaki hayatımıza yön verebilmemiz için mutlak olana bir şekilde erişmemiz gerektiği inancına hayat veren Platon'dur.” [Alain Badiou, *Platon'un Devleti* (İstanbul: Metis Yayınları, 2015), 9.]

⁴⁰ Jean Paul Sartre, *Varlık ve Hiçlik: Fenomenolojik Ontoloji Denemesi* (İstanbul: İthaki Yayınları, 2014), 531.

yapmaya zorlamaktadır. Burada yine Platon'un kullandığı bir kavram ile ifade edilecek olursa, insanın kendini yapması onun *autourgique* özelliğidir. Ancak söz konusu *autourgique* önceden projelendirilmiş bir bütünsel süreç olarak düşünülmemelidir; yani bir başlangıcı, gelişim aşamaları ve varacağı nihai bir durağı yoktur. Tam tersine bu asla sona ermeyecek bir tür serüven olarak değerlendirilmelidir:

“Realizmin, natüralizmin ve materyalizmin anlamı geçmiştir: bu üç felsefe de, sanki şimdiki zamandaymışçasına geçmişin betimlemeleridir. Şu halde, kendi-için, dünyadan çift yönlü bir kaçıştır: kaçtığı bir dünyadaki mevcudiyet olarak kendi kendisinin dünyanın-ortasındaki-varlığından kurtulur. Mümkün olan, kaçışın özgür sonudur. Kendi-için, kendisi olmadığı bir aşkın olana doğru kaçamaz, yalnızca kendisi olduğu bir aşkın olana doğru kaçabilir. Bu sürekli kaçıştaki her türlü duraklama imkânını ortadan kaldıran şey de budur; eğer amiyane, ama düşüncemin daha iyi kavranmasına imkân verecek bir imgeye başvurmama izin verilirse, önu sıra sallanan havucun peşinden koşarak arabayı çeken eşeği hatırlayabiliriz. Eşeğin havucu yakalamak için harcadığı bütün gayretler, sonuçta arabanın ilerlemesine yol açar ve havuç da hep aynı mesafede kalmak üzere arabayla birlikte ilerler. Böylece, bizatihi koşuşturmamızla görünür kılınan, bizim koşuşturmamızdan başkaca bir şey olmayan ve sırf bu yüzden erimdiği olarak tanımlanan bir mümkün olanın peşinden koşarız. Kendi kendimize doğru koşarız ve biz bu olgudan ötürü kendi kendisiyle buluşamayan varlığız. Koşu, bir yönden anlamlılıktan yoksundur, çünkü sonu asla verili değildir, ona doğru koştuğumuz ölçüde icat edilmekte, projelendirilmektedir. Ve bir başka yönden, dışladığı bu anlamlılığı ona vermekten geri duramayız, çünkü mümkün, her şeye rağmen kendi-içinin anlamıdır: ama daha doğrusu, kaçışın anlamı hem vardır hem de yoktur.”⁴¹

O halde *autourgique* özelliği ile özgür olan insan kendisini yapmakta, başka bir ifadeyle kendi şimdinden kaçmaktadır. Ancak, bu kaçış Platon'da olduğu gibi bir aşkınlığa, *aletheia*'ya doğru değildir. Bundan farklı olarak insan kendi şimdiki varoluşunu aşmaktadır.⁴² Kendinden kaçan ve yine kendine doğru koşan bir canlıdır insan. Onun ayırt edici özelliği özgürlüğü ise, bu özgürlük şimdide belirlenmemiş bir geleceğe doğru cesaretle atılan adımlardır. Bu cesaret, insanın kendini (inşa ederken) yaparken aynı zamanda kendini icat etmesidir. Dolayısıyla, Sartre'a göre insan, geçmişte ne idiye ve şimdide ne ise o olmayarak ilerler veya ünlü ifadesiyle insanın varoluşu özünden önce gelir:

“Özgürlük aracılığıyla ki kendi-için, varlığından olduğu kadar özünden de kurtulur; özgürlük aracılığıyla ki kendi-için, kendisi hakkında *söylenmesi* mümkün olandan her zaman daha başka bir şeydir, çünkü en azından bizatihi bu adlandırmadan kurtulandır, kendisine verilen ismin, kendisine ait olduğu kabul edilen iyeliğin esasen ötesinde olandır. Kendi-içinin olduğu şeyi daha olacak olduğunu söylemek, ne ise o olmayarak ne değilse o olduğunu söylemek, kendi-içinde varoluşun özü öncelediğini ve koşullandırdığını söylemek ya da tersine, Hegel'in formülü uyarınca, onun için “Wesen ist was gewesen ist” demek, bir ve aynı şeyi söylemektir, yani insanın özgür olduğunu söylemektir.”⁴³

Sartre'ın da vurguladığı üzere, Hegel'e göre insanın özü olmuş olandır. Bu öz insanda bir *içkinlik* olarak var değildir ve *aşkınlık* tarafından verilmiş de değildir. Dolayısıyla insanın özü verili değildir, değişmez değildir ve bu nedenle çeşitli yöntemler aracılığıyla keşfedilecek bir bütünlüğü yoktur.⁴⁴ İnsanın özünün har-

⁴¹ Sartre, *Varlık ve Hiçlik: Fenomenolojik Ontoloji Denemesi*, 269.

⁴² Bu bağlamda *şimdi* terimi şimdiki zaman, gündelik hayat veya sıradan hergünlük anlamında kullanılmaktadır. Buradakin-den farklı bir kullanıma Arthur Schopenhauer'de rastlanılır: *nunc stans* (durağan şimdi). Burada Schopenhauer *teorik zamandan* veya *mantıksal zamandan* bahsetmektedir. Nitekim *nunc stans* kavramını ele aldığı satırlarda şu ifadelere yer verilmiştir: “Zaman, bireysel varlığın, zaman dışı olan, sonuçta bengi olan idealardan edindiği parça parça, bölüm bölüm bir görünümdür. Bu yüzden Platon, “Zaman sonsuzluğun devingen resmidir” (Timaeus 37 D) der.” [Arthur Schopenhauer, *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya* (Bursa: Biblos Kitabevi, 2009), 122.]

⁴³ Sartre, *Varlık ve Hiçlik: Fenomenolojik Ontoloji Denemesi*, 530.

⁴⁴ Bu noktada bir başka varoluşçu yaklaşıma dikkat çekmek yerinde olacaktır: “Dasein *kendi* olarak var olurken, kendini fırlatılmış varolan *olarak* var eder. Dasein kendisi *sayesinde değil* kendine *doğru serbest bırakılmıştır*, bu neden *olarak* var olabilmek için. Dasein kendi varlığının nedeni değildir, çünkü kendi tasarımıdan neşet etmez. Ama Dasein, kendi-olma olduğu için nedenin *varlığıdır*. ...Dasein var olmak suretiyle kendi kendinin nedeni olur, yani kendini kendi imkanlarından hareketle anlar ve bu sayede anlamsal olarak fırlatılmış bir varolan *olarak* var olur.” [Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman* (İstanbul: Agora Kitaplığı, 2011), 301.] Heidegger'e göre insan, bir hiçlikten gelen ve dünyaya fırlatılmış bir varolandır. Yönelimi de ölümdür, dolayısıyla hiçliktir; dolayısıyla insan sonlu bir varlıktır. İki hiçlik arasına bırakılmış olan insanın özü varoluşudur ve söz konusu öz hiç-

itası çıkarılamaz, çünkü henüz onun zaman ve mekân bağlamında ortaya çıkmış olduğu söylenemez. İnsan, fırlatılmış olduğu dünyada, dışsal koşulların da yarattığı etkileşimler kapsamında, kendinde olarak ve kendisi için yeni yaşamlar inşa etmektedir. Bizatihi kendisi bir özgürlüktür:

“Bu koşullarda, dünyanın her olayı bana ancak *fırsat* (yararlanılan, kaçırılan, boşverilen, vb. fırsat) olarak görünebiliyorsa, ya da, daha da iyisi, başımıza gelen her şey bir şans gibi düşünülebiliyorsa, yani her olay bize ancak varlığımızın içinde soru olan bu varlığı gerçekleştirme aracı olarak görünebiliyorsa ve başkaları da, aşımış aşkınlıklar olarak, *fırsatlardan* ve şanslardan başka bir şey değillerse, kendi-içinin sorumluluğu yaşanan-dünya olarak bütün dünyaya yayılacaktır. Kendi-için, içdaralmasıyla kendini tam da böyle kavrar, yani ne kendi varlığının, ne başkasının varlığının, ne de dünyayı oluşturan kendindelerin temeli olan, ama kendisinde ve kendisi dışındaki her yerde varlığın anlamına karar vermek zorunda olan bir varlık gibi. Sorumluluğu savsaklamaya kadar uzanan bir sorumluluk içine fırlatılmış *olmak* durumunu içi daralarak fark eden kişinin, artık ne vicdan azabı, ne pişmanlığı, ne de mazereti vardır; o artık, kendi kendisini bütünüyle keşfeden ve varlığı bizatihi bu keşifte yatan bir özgürlükten başka bir şey değildir.”⁴⁵

Sartre'dan yapılan bu uzun alıntılarda görüleceği üzere, insanın kendisini yapan, kurgulayan ve icat eden bir canlı olması yine insan düşüncesinin yönelmesi gereken esas sorunsallaştırma olmalıdır. *Doxa* düzleminde ortaya çıkan insan davranışlarını verilere dönüştürmek, onlar üzerinde *arithmos* boyutuyla yapılacak *dianoia* faaliyeti ile insana dair saklı olduğu varsayılan gizemi araştırma konusu yapmak, yanlış olmasa dahi, eksik kalan bir çabadır. Böylesi bir vizyonun insana sağlayacakları yine sınırlı kalacak, hatta şimdide sıkışıp kalan mücadelelere zemin yaratacaktır. Oysa, insanın önünde geçmişten yola çıkılarak tespit edilecek bir güzergâh ve şimdiden hareketle ele alınacak bir amaç yoktur. İnsan, tüm bunları ancak bugünden başlayarak ve fakat bundan sonra kuracaktır. Eğer bir rasyonalite aranacaksa insanda, şimdide sıkışıp kalan işlevsel akıl (veya araçsal akıl) üzerinden değil, geleceği cesaretle inşa eden kurucu akılda (nesnel akılda) bulabiliriz onu. Bu doğrultudaki sorgulamada yardımcı olabilecek kavramsallaştırmayı bir başka önemli düşünürde, Hegel'de aramak yerinde olacaktır.

4. Hegel ve Plastisite

Hegel, insanın doğanın zorunluluklarından kurtularak özgürleşmesini tarihsel bir süreç olarak ele almaktadır. Başka bir ifadeyle, doğanın insan aracılığıyla dönüştürülmesi ve insanın bu dönüşüm kapsamında özgürleşmesi, uyumlu bir toplumsallığı gerçekleştirmesi bir uygarlaşma süreci olarak değerlendirilmektedir. Bu kapsamlı sürece insan düşüncesinin yön vermesi, içerik kazandırması söz konusu olmuştur. Hegel, bu süreçlerden, değişim ve dönüşümlerden bahsederken *Tin* (Geist) kavramına sıklıkla başvurmuştur. Bu çerçevede denilebilir ki Hegel'e göre, insan tarihin hem öznesidir hem de nesnesidir. Daha farklı ifade etmek gerekirse, insan bir taraftan aktiftir, ama aynı zamanda da kendi aktivitesinin ürünüdür. Dolayısıyla, akla gelebilecek en önemli sorulardan biri insanın özüne dair kavramsallaştırmadır:

liktir. Bu öz belirlenmemiştir. O halde, Heidegger'e göre *Dasein*, sadece dünya üzerinde bulunan bir varolan (*in-der-Welt-Sein*) değil, müstakbel varlık-imbânına doğru kendini tasarlamak suretiyle varolandır. *Ek-sistenz* olarak adlandırılan bu var-oluş, *in-der-Welt-Sein*'den veya gündeliklikten Varlık'a doğru çıkıştır. Varlık'a yönelen *Dasein*, kendini gelecekteki varlık-imbânına fırlatmaktadır. Başka bir biçimde ifade etmek gerekirse, insan, gelecekteki imbânlar bağlamında, kendisini yeniden kurma özgürlüğüne sahiptir. *Dasein*, bir taraftan sonludur, diğer taraftan da bir imbân varlığı olarak aşkınsaldır ve bu açıdan özgürdür. Özgürdür, çünkü aşkınsallığını bir *aşkın*'dan almamaktadır, onun aşkınsallığı bizatihi kendisindedir. Heidegger'e göre, Varlık geleceğe açılmış varoluştur.

⁴⁵ Sartre, *Varlık ve Hiçlik: Fenomenolojik Ontoloji Denemesi*, 655-656.

“İnsan bilinç sayesinde, düşünmesi sayesinde ve ruh olması sayesinde insandır. Birçok imgenin ve teşekkülün, yani bilimlerin, sanatların, siyasi çıkarların, özgürlük ve iradeye dayalı ilişkilerin kaynağı budur. İnsana saygı, tatmin, onur ve mutluluk bahşeden her şey bu noktadan hareket eder.”⁴⁶

İnsanın özünün keşfedilmeye muhtaç olduğunu düşünenler ve sistem (Platoncu değil modern anlamda *theoria*) kurma arayışıyla soyutlamalar yapanlar tarihsellik ve toplumsallıkla bağlantılı unsurları dışarıda bırakmakta, insana ve onun davranışının özüne dair boşluğu kendi kalıpları ile ikame etmektedirler. Ancak bu özün nasıl belirleneceğine dair herhangi bir kesin kriter elde yoktur. Hegel ise, insanın kendi tarihi sürüklenişinde kendi kendini ürettiğini, kendini yarattığını ve kendi ürünü olan olumsuzluklar üzerinden kendini kendine temsil ettiğini düşünmektedir. Hegel’in *Tarihte Akıl* kitabındaki ifadeler bu durumu gözler önüne sermektedir:

“Doğanın yaratılmasından sonra insan ortaya çıkar ve doğal dünyaya karşıtlık oluşturur: varlığıyla ikinci dünyayı kurar. Genel bilincimize göre iki dünyalıyız: doğa dünyası ve tinsel dünya. Tin dünyası insanın meydana getirdiği dünyadır. İnsan istediği kadar tanrının dünyasını tasarlayıp dursun, daima tinsel bir dünyadır bu, insanda gerçekleşmesi, onun tarafından var kılınması gerekir.”⁴⁷

Bu dünyada kendi kendini üreten, başka bir ifadeyle bu sürecin hem öznesi hem de nesnesi olan *Tin* rasyonalist ve idealist düşüncenin *nev’i şahsına münhasır* zirvelerinden biridir:

“İnsan artık diğerleri gibi canlı bir varlık değildir; o, yaşamı üzerine düşünerek hemen bu yaşamın kıyısında bulur, onu bir tehlike olarak, ölümün zorunluluğu olarak kavrar. Kendisini, ondan doğduğu ama aynı zamanda da ondan ayrı olduğu doğa ile karıştırır; yaşam içgüdü ve ölüm içgüdü, deyim yerindeyse, çözülemez bir ikiliğin kutuplarıdır. Bu, yabancılaşmanın kaynağı ve insanın yazgısı probleminin kökenidir.”⁴⁸

O halde, dünya üzerindeki yazgısını kabullenen insan bizatihi yaşamını inşa etmeye yönelecek, bu doğrultuda kendisine bir misyon yükleyecektir. *L’Avenir de Hegel* eserinde Catherine Malabou, Hegel’in bu kavramsallaştırmasını onun *plastisite* kavramı üzerinden okuyabileceğimizi iddia etmektedir:

⁴⁶ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Din Felsefesi Dersleri* (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2016), 11. Hegel’in insana dair gerçekliği farklı açılardan ele aldığı da bilinmektedir: “Kariyerinin başlangıcında Hegel *Sturm und Drang* döneminin duygusal romantizmini paylaştı ve insan arzusunun ve insan eyleminin gerçekliğini aşkın mikrokozmosunda buldu. Daha sonra, *Faust* Bölüm I’e Faust Bölüm II’yi ekleyen Goethe ile aynı yönde evrim geçirerek, insan eyleminin gerçekliğini insan tarihinin makrokozmosunda buldu: İnsan bir tarihe sahip tek hayvan türüdür, yani, özü öteki hayvanlarda olduğu gibi varoluşuyla birleşmiş halde olmayıp tarihsel zamanın diyalektiğinde gelişmiş hayvandır.” [Norman O. Brown, *Ölüme Karşı Hayat: Tarihin Psikanalitik Anlamı* (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1996), 113.] İnsan, *rasyonel* mücadelesiyle doğanın mekanik düzeninden bağımsızlaşmış ve bir mücadele alanı olan dünyanın üzerinde kendi dünyasını inşa etmekle kendini görevlendirmiştir. [Türker Armaner, *Tarih ve Temsil* (Ankara: Dost Kitabevi, 2014), 42.] Bu görevin başarısızlıkla sonuçlanma olasılığına da işaret etmiştir Hegel: “Onda kendini dışlaştırma kuvveti, kendisini bir şey yapmak ve varlığa katlanmak için kuvvet yoktur. İç varlığının görkeminin eylem ve dışvarlık ile kirleneceği endişesi içinde yaşamaktadır; ve yüreğinin arılığını koruyabilmek için edimselliğin ona dokunmasından kaçmakta, dikbaşlı güçsüzlüğünde direterek enson soyutlamaya indirgenmiş olan ‘kendisi’ni yadsımaktan, ve kendisine tözsellik vermek ya da düşüncesini varlığa dönüştürmekten ve kendisini [varlık ve düşünce arasındaki] saltık ayrımı bırakmaktan kaçınmaktadır. Kendi için üretmiş olduğu kof nesneyi böylece şimdi boşluk bilinci ile doldurmaktadır; etkinliği bir özlemdir ki bilincin önden yoksun bir nesne olması sürecinde kendini yalnızca yitirmektedir, ve bu yitiş üzerine yükselip kendi üzerine düşerek kendini salt yitik bir ruh olarak bulmaktadır; —kıpılarının bu saydam arılığında mutsuz bir *güzel Ruh* ki, ışığını kendi içinde yavaşça söndürmekte ve göğe dağılan şekilsiz bir duman gibi yitmektedir. [Hegel, *Tinin Görüngübilimi*, 399-400.]

⁴⁷ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Tarihte Akıl* (İstanbul: Kabcacı Yayıncılık, 2014), 57.

⁴⁸ Jean Hyppolite, *Marx ve Hegel Üzerine Çalışmalar* (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2010), 130. Bu noktada, Heidegger’den hareketle, insanı yaratıcılığa sevk eden motifin ölüm karşısında duyulan kaygı (*angst*) olduğu düşüncesi sorunsallaştırılabilir. Bu ve benzeri motiflerin insanı *autourgique* bağlamına taşıyamaması veya insanın *insan yaşamını* inşa etme yeteneğinden uzaklaşması bağlamı, Heidegger’de *Das Man*’ın (sıradan insanın) *hergünlüğü* olarak ifade edilmiş iken, Hegel’de *ein sich in sich bewegendes Leben des Toten* (kendi kendine hareket eden ölümlerin yaşamı) ifadesi ile karşılanmaktadır. Bu bağlamda denilebilir ki, *autourgique* özelliğini (yetisini ve/veya imkânını) kaybeden insan *automaton* (kendiliğinden olan) düzeyine iner. *Güzel Ruh*’unu yitirir, yitip gider. Bu düzlem, Platon’un *doxa*’sıdır. Kant’a göre buradaki insan özgür değildir, kendi verili doğasına bağımlıdır. Sıradanlaşır, kaygı duyar, bulantı yaşar ve kendisine katlanmakta zorlanır.

“Diyalektik süreç, tam hareketsizlik (sabitlik), boşluk (çözünme) ve bu iki uçun bir mutabakatı, direnç (*Widerstand*) ve akışkanlık (*Fließigkeit*) birleşimi olarak bütünü canlılığını ifade ettiği sürece plastiktir. Plastisite süreci diyalektiktir, çünkü onu oluşturan operasyonların -her formun, ortaya çıkışın ve patlamanın şekillenmesi ve imha edilmesi- çelişkilidir. Üç kavramı -“plastisite”, “zamansallık” ve “diyalektik”- birleştiren bağlantı şimdi kendi açıklığında ortaya çıkar: geleceğin kendisinin oluşumundan başka bir şey değildir.”⁴⁹

Bugünden bakıldığında gelecekteki insan yaşamı yine insanın sahip olduğu yetiler bağlamında meydana gelecek bir yeniden yapılanmadır. Malabou bu süreci tartışmak için *voir venir* (gelişini görmek) kavram-sallaştırmasını kullanmaktadır:

“Gelişini görmek” Fransızca hem olayların evrimini gözlemlerken dikkatlice beklemek, hem de bir kişinin niyetini tahmin etmek ve tasarımlarına nüfuz etmek anlamına gelir. Dolayısıyla bu ifade hem “ne olduğundan emin olmak” hem de “ne olacağını bilmemek” anlamına gelir. “Gelişini görmek”, Hegelci felsefede, teleolojik *gereklik* ve *sürpriz*in birleşik oyununu belirleyecektir.”⁵⁰

O halde Hegel düşüncesinde insanın inşa ettiği yaşam hem bugünden yarına uzanmakta hem diyalektik bir ilişkide somutlaşmakta hem de plastik özellik taşımaktadır. Bu geleceğin nasıl olacağını şimdiden bilmemizi sağlayacak teleolojiye sahip olmamız ise mümkün değildir. Diğer taraftan, aynı geleceğin nasıl biçimleneceğini hiçbir biçimde bilemeyeceğimizi iddia etmek de yanıltıcı olacaktır. Varolanların diyalektik süreci içerisinde, ama şimdiden bilinmeyen bir momente doğru süreklilik arz eden bir değişim söz konusudur. Bu noktayı Malabou'nun sözleriyle açıklamak gerekirse: “Böylece kendi kendini belirleme, özün gerçekleşen ile ilişkisidir.”⁵¹

Hegel'in bu yaklaşımının, Sartre'ın insanın varoluşunun özünden önce geldiğine yönelik iddiası ile uyum içinde olduğu vurgulanabilir. Öncelikle var olan insan, sonrasında kendi özünü inşa edecektir. Bu özün dışsal koşullarla etkileşimi bağlamında ise, insanın içine doğduğu *yaşam* (*politeia* veya toplumsal yaşam da denilebilir) meydana getirilecektir. İşte Hegel'de bulunan *plastisite* kavramı da insanın aynı anda birden fazla yetisine işaret etmektedir. Buna göre, bilinç sahibi insan hem şekil verebilmektedir hem de şekil alabilmektedir. Başka bir açıdan yaklaşırsa insan, bazı dönemlerde kendi ürünü olan yaşamı içinde kendini tekrar ederken, bazı dönemlerde de değişebilmekte, gelişebilmekte ve ilerleyebilmektedir.

Bu noktada vurgulanmalıdır ki, kimi zamanlarda insanın plastisitesi, onun beklenmeyen aşırılıklarına da neden olabilmektedir. *Doxa*'nın yanılmasıyla çıkamasa dahi, ani ve beklenmedik bir olay yaratabilmektedir. Ancak, spontane olarak gerçekleşen bu olay ve diğer anlam yüklenebilecek olaylar mutlaka bir amaç doğrultusunda gerçekleşiyor denemez. Dolayısıyla, odaklanılması gereken nokta, insanın en baştan belirlenmiş bir hedefe doğru yol aldığına vurgulanması değil, söz konusu sürecin hangi dinamikler içerisinde diyalektik bir biçimde gerçekleşmekte olduğudur. O halde, insanın kurduğu ve geleceğe yönelik olarak kurmakta olduğu yaşamlar için aşkın veya içkin bir *arkhe* aramak yerine söz konusu karşılıklı ilişkiyi gün ışığına çıkarmak yerinde olacaktır. Aşkınlıktan gelen bir amaç veya içkin bir doğanın açılımı üzerine düşünülme

⁴⁹ Catherine Malabou, *L'Avenir de Hegel: Plasticité, Temporalité, Dialectique* (Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1996), 26-27; Catherine Malabou, *The Future of Hegel: Plasticity, Temporality and Dialectic* (London: Routledge, 2005), 12. Bu bağlamda: “Plastisite kavramı ile Malabou, Hegel felsefesinin en zorlu sorusu olan ezeli ebedi İdea'nın sistematik, özdeş yapısı ile başkalığı, yeniliği ve dönüşümü beraberinde getiren zamansallığın nasıl sentezlenebileceği sorusuna cevap vermektedir. Zira plastisite tam da form verme ve form almanın birlikteliğidir. Yani plastik bir ilerleme, bir yanda tüm ötekiliğe benliğin formunu verirken öte yanda her karşılaşmadan yeni bir form alan metamorfoz düzenidir. Değişimin ve dönüşümün diyalektik mantığı ile zamanın mantığı (kronoloji) birbiriyle uyumlu hale getirilir.” [Vehbi Metin Demir, “Kültürlenmiş Beynin Metafizigi: Çağdaş Beyin Araştırmalarının Kıta Avrupası Felsefesi Açısından Yeniden Ele Alınması” (Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Anabilim Dalı, 2020), 558.]

⁵⁰ Malabou, *L'Avenir de Hegel: Plasticité, Temporalité, Dialectique*, 28.

⁵¹ Malabou, *The Future of Hegel: Plasticity, Temporality and Dialectic*, 12.

devam edilebilir. Ancak, bunların yanına, insanın *autourgique* yeteneği ve karşı karşıya kaldığı dışsal koşullar arasındaki karşılıklı, sürekli, dinamik ve döngüsel ilişkilere yönelme perspektifini eklemekte fayda vardır.⁵² Gelecek yaşamımız hakkında tam bilgiye sahip olmadığımız gibi, o yaşamın nasıl olacağına dair tam bir gaflet içerisinde de değiliz. İnsan müstakbel geleceğine doğru kendisini ve çevresini taşımaktadır. Onun yaratıcılığı ve yıkıcılığının mahiyeti, gizemi henüz çözülmemiş bu etkileşimde yer almaktadır. Bu durum Oruç Aruoba'nın satırlarında yetkin bir biçimde ifade edilmektedir:

“Kişi, kendi varlık biçimi içinde sarsılabilen varlıktır.

Öteki varlıkların yaşam ve çevre koşulları

belli, belirlidir -hangi durumlarda ne yapacakları da...

Oysa, kişinin, kendisinden dolayı hangi durumda

ne yapacağı belli olmamakla kalmaz – aynı zamanda,

içinde bulunduğu koşullar da öyle ‘belli’-‘belirli’,

düzgün bir varlık tarzı tutturmasına engeldir.

Kişi, kendi içinden de, kendi dışından da,

belirsizlikle çevrilidir

(“umgeben” nicht vom “Tod” oder vom “Wahnsinn”,

sondern von der ungewissheit)...

Kişi, içinde de, dışında da, hep, belirsizdir.

Kişi, işte, belirsizdir hep, ve işte –

sarsılır hep; hep, her yol-ağzında, sarsılır kişi...

Kişi sarsılabilen varlıktır.

Kişi sarsılır.”⁵³

Sonuç

Eidos Platon düşüncesinin en önemli kavramlarından biridir. İnsanın içinde bulunduğu yanılsama dünyasından hakikat düzlemine çıkarak tüm ontolojik ve/veya epistemolojik sorularına cevap bulabilmesi süreci kapsamında kritik rol üstlenmektedir. Ancak *eidos*, söz konusu süreçte *arithmos* ile birlikte işlev ka-

⁵² Bu noktada Saul A. Kripke tarafından ortaya konulan *anti-materyalist metafizik argüman* kavramı üzerinden bir tartışma geliştirilebilir. Kripke'ye göre *katı belirticiler* mümkün olan tüm dünyalarda gönderimde buldukları şeyi tam olarak kavrarlar. [Saul A. Kripke, *Adlandırma ve Zorunluluk* (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005), 33-90.] Bu tez çerçevesinde denilebilir ki, insan mümkün olan tüm dünyalarda aynı fiziksel özelliklerle bulunur veya insan adı aynı canlı için *katı belirticidir*. Ancak, *homo economicus* olarak adlandırılan canlı, başka deyişle insanın madde ile kurduğu bağı rasyonalite postülası aracılığıyla kavramak ve kişisel çıkar peşinde koşan bir optimizasyon birimi olarak tanımlamak, içinde bulunduğumuz dünya çerçevesinde tarihseldir. Farklı bir biçimde ifade etmek gerekirse, mümkün olan tüm dünyalarda bu tarihsel tanımın geçerli olması zorunlu değildir. O halde *homo economicus* adı *katı belirtici* değildir, belki de tarihsel-toplumsal-kurumsal belirticidir. İnsan, kendi olumsal dünyasını inşa ederken, söz konusu değişikliği oluşturacak biçimde, fiziksel/biyolojik yaşamına fiziksel olmayan (toplumsal, kurumsal, tarihsel) bir şey katmıştır. Bu fazladan katılan şey, Kripke'nin *anti-materyalist metafizik argümanı* bağlamında, *kurucu akıl* veya özgürlük veya *plastisite* olarak kavramsallaştırılabilir.

⁵³ Oruç Aruoba, *Yürüme* (İstanbul: Metis Yayınları, 1994), 212-213.

zanabilmektedir. Başka bir biçimde ifade edilirse, her şeyin ölçülmesi, düzen ve uyumunun tespit edilmesi çabasıyla, *arithmos* birlikte ele alınmalıdır *eidos*. Dolayısıyla, Platon açısından temel sorunsal, değişen ile değişmeyen arasında sıkışıp kalan kavrayışımıza bir vizyon kazandırabilmektir. İnsan, *arithmos* ile elde ettiklerine *eidos* ile bir kavrayış getirmeyi deneyebilecek veya her şeyi anlam taşıyan bir vizyonun içerisinde konumlandırabilecektir. Platon'u felsefe tarihinin en önemli figürlerinden biri yapan işte insan düşüncesinin bu tarz bir adım aracılığıyla farklı bir düzleme taşınması olmuştur: imgelem ile inanç aşamalarında sıkışan düşünce, *logos* aracılığıyla *theoria*'ya doğru yükselme imkânına yönelmektedir.

Platon, insanın neliğine dair soru kapsamında da bir *eidos* ortaya koymuştur. *Epithumios*, *thumos* ve *logistikon* yetilerine sahip olan *anthropos psukhe*'nin anlaşılması doğrultusunda bir *eidos* olarak *dikaion* öne çıkmaktadır. Her bir yetimizin davranışlarımız üzerindeki etkilerini, onların az veya çok oluşunu ölçebiliriz. Fakat, insan yaşamı açısından daha önemli olan, Platon'a göre, hepsinin birlikte nasıl bir araya geldiklerini tespit edebilmektir. Dolayısıyla, insanın *eidos*'u olarak *dikaion*, hakikatin insan davranışlarına yansıyan boyutudur. Ancak, burada karşımıza çıkan sorun Platon'un söz konusu özün değişmez olduğunu kabul etmesidir. Bu yaklaşımı kapsayarak aşmak ve insanın *eidos*'unun değişebilir olduğunu kabul etmek yeni bir sorgulamayı beraberinde getirecektir.

Varoluşçu düşüncenin farklı yorumlarının ortak bir noktası, bu bağlamda, insanın bizatihi kendisini kurgulayabilmesi, inşa edebilmesi ve/veya dönüştürebilmesidir. Bu perspektiften yaklaşıldığında insan, verili bir *eidos* üzerinden *performatif* bir biçimde açıklanamaz. Söz konusu *eidos*'a yönelik araştırmalar aracılığıyla, insana dair nihai bir şema veya harita çıkarılamayacağı söylenebilir. Başka bir biçimde ifade edilirse, insanın özü verili bir ilke değil daha ziyade ucu açık bir yetenek olarak görülmelidir. Sartre bu olguyu insanın kendisinden kendisine doğru bir koşusu olarak ifade etmiştir. Heidegger'in yaklaşımı biraz daha farklıdır: ona göre insan kendini gelecekteki imkânlarla doğru açarak var olmaktadır. Hegel ise, insanın hem biçimlendiğini hem de biçimlendirdiğini ortaya koyar. Bu çerçevede Malabou, Hegel'in insanın *plastisitesine* işaret ettiğini vurgulamaktadır. Belirli bir zamansallık bağlamında insan hem içerisinde çelişkileri barındıran yaşamını hem de dışsal koşullarını *kapsayarak aşma* aracılığıyla dönüştürür, özgürleşir ve ilerlemeyi gerçekleştirir.

O halde, insan yaşamının dışsal koşulları ile insanın *autourgike* yeteneği arasında kurulan karşılıklı, sürekli, dinamik, diyalektik ve döngüsel ilişkilere yönelme perspektifini dikkate almak gerekmektedir. Değişmez nitelikte bir insan özünden hareketle olgulara odaklanmak yerine, insanın özgürlüğüne, yaratıcılığına ve bu süreçte ortaya çıkan olumsuzlukları keşfe çıkmak yerinde olacaktır. İktisat bağlamında ise, *homo economicus* tipolojisinde olduğu gibi *eksik kalan* gibi sınırlı bir kavramsallaştırmanın ve yoğun bir matematiksel formalizmin hakimiyet kurduğu alanda, insan bilimlerinin diğer disiplinleriyle kavram ve düşünce ortaklıklarına yer açmak üzerinde düşünülmelidir.

Kaynakça

- Agamben, Giorgio. *Açıklık: İnsan ve Hayvan*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2009.
Anders, Günther. *İnsanın Eskimişliği: İkinci Endüstri Devrimi Çağında İnsan Ruhu Üzerine*. İstanbul: İthaki Yayınları, 2017.
Armaner, Türker. *Tarih ve Temsil*. Ankara: Dost Kitabevi, 2014.
Arslan, Ahmet. *İlkçağ Felsefe Tarihi 2: Sofistler'den Platon'a*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları,

2016.

Aruoba, Oruç. *Yürüme*. İstanbul: Metis Yayınları, 1994.Badiou, Alain. *Platon'un Devleti*. İstanbul: Metis Yayınları, 2015.Bataille, Georges. *Din Kuramı: İnsanlaşma Sürecinde Din'in Oluşumu*. İstanbul: Göçebe Yayınları, 1997.Berger, Peter L. *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*. New York: Anchor Books, 1990.Berger, Peter L.; Luckmann, Thomas. *Gerçekliğin Sosyal İnşası: Bir Bilgi Sosyolojisi İncelemesi*. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2008.Blaug, Mark. *İktisatta Yöntem veya İktisatçılar Nasıl Açıklıyor*. Ankara: Eflatun Yayınevi, 2009.Brown, James Robert. *Philosophy of Mathematics: A Contemporary Introduction to the World of Proofs and Pictures*. New York: Routledge, 2008.Brown, Norman O. *Ölüme Karşı Hayat: Tarihin Psikanalitik Anlamı*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1996.Buğra, Ayşe. *İktisatçılar ve İnsanlar: Bir Yöntem Çalışması*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1989.Deleuze, Gilles. *Fark ve Tekrar*. İstanbul: Norgunk Yayıncılık, 2017.

Demir, Vehbi Metin. "Kültürleşmiş Beynin Metafizigi: Çağdaş Beyin Araştırmalarının Kıta Avrupası Felsefesi Açısından Yeniden Ele Alınması". Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Anabilim Dalı, 2020.

Ersel, Hasan. "Belitsel Yaklaşım, İktisat ve Von Neumann'ın Kaygıları". *Ekonomi-Tek* 5, 1 (2016): 1-24.Foucault, Michel. "Bir Varoluş Estetiği". *Özne ve İktidar içinde*, ed. Ferda Keskin, 262-268. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2011.Fromm, Erich. *Sahip Olmak ya da Olmak*. İstanbul: Arıtan Yayınevi, 2003.German, Andy. "Mathematical Self-Ignorance and Sophistry: Theodorus and Protagoras". in *Knowledge and Ignorance of Self in Platonic Philosophy*, eds. James M. Ambury, Andy R. German, chapter 9, 151-168. Cambridge: Cambridge University Press, 2019.Guthrie, William Keith Chambers. *A History of Greek Philosophy, Volume IV: Plato, The Man and His Dialogues: Earlier Period*. Cambridge: Cambridge University Press, 1975.Han, Byung-Chul. *Eros'un İstirabı*. İstanbul: Metis Yayınları, 2020.Haşlakoğlu, Oğuz. "Heidegger'in "Platon'un Hakikat Doktrini" Makalesi Üzerine Bir Eleştiri". *Felsefe Tartışmaları* 32 (2004): 1-17.Haşlakoğlu, Oğuz. "Araf'ta Barınan: "Özdeşlik" ve "Değil-Özdeşlik" Arasında Sanatçının *Hupokrites* Olarak Portresi". *Dört Öge* 3, 6 (2014): 165-178.Haşlakoğlu, Oğuz. *Platon Düşüncesinde Tekhne: Sanat ve Felsefenin Ortak Kökeni Üzerine Bir İnceleme*. İstanbul: Sentez Yayıncılık, 2016.Haşlakoğlu, Oğuz. "Derrida'nın Eczanesi: Reçeteyi Okuyamamak". *Kaygı* 18, 1 (2019): 114-133.Heath, Thomas. *A History of Greek Mathematics, Volume I: From Thales to Euclid*. Oxford: Oxford University Press, 1921.Heidegger, Martin. *Varlık ve Zaman*. İstanbul: Agora Kitaplığı, 2011.Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Din Felsefesi Dersleri*. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2016.Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Tarihte Akıl*. İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2014.Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Tinin Görüngübilimi*. İstanbul: İdea Yayınevi, 2015.Horkheimer, Max. *Akıl Tutulması*. İstanbul: Metis Yayınları, 1998.Horkheimer, Max; Adorno, Theodor W. *Aydınlanmanın Diyalektiği: Felsefi Fragmanlar*. İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2014.Hutton, Patrick H. "Foucault, Freud ve Kendini Biçimlendirme Teknikleri". *Kendini Bilmek: Bir Michel Foucault Semineri içinde*, ed. Luther H. Martin vd., 158-188. İstanbul: Profil Kitap, 2019.Hyppolite, Jean. *Marx ve Hegel Üzerine Çalışmalar*. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2010.Kahn, Charles H. *Plato and The Post-Socratic Dialogue: The Return to the Philosophy of Nature*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.Kant, Immanuel. *Arı Usun Eleştirisi*. İstanbul: İdea Yayınevi, 2008.Kant, Immanuel. *Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafizığe Prolegomena*. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 2002.Kırmızıaltın, Eren. *İktisat ve Rasyonalite: K. Marx, W. S. Jevons ve T. B. Veblen'de Rasyonalite, İnsan, Teori*.

- Ankara: Heretik Yayınları, 2017.
- Klein, Jacob. *Greek Mathematical Thought and the Origin of Algebra*. New York: Dover Publications, 1968.
- Kouremenos, Theokritos. *Plato's Forms, Mathematics and Astronomy*. Berlin: De Gruyter, 2018.
- Kripke, Saul A. *Adlandırma ve Zorunluluk*. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005.
- Malabou, Catherine. *L'Avenir de Hegel: Plasticité, Temporalité, Dialectique*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1996.
- Malabou, Catherine. *The Future of Hegel: Plasticity, Temporality and Dialectic*. London: Routledge, 2005.
- Özkan, Cengiz İskender. "Timaios'ta Oluş ve Devinimin Nedenselliği ve 'Neden' Kavramının Dört Anlamı". *Felsefi Düşün* 5 (2015): 165-192.
- Özlem, Doğan. "Ahlakta, Hukukta ve Siyasette Özgürlük Kavramı". *Temaşa Erciyes Üniversitesi Felsefe Bölümü Dergisi* 4 (2016): 135-139.
- Platon. *Devlet*. İstanbul: Say Yayınları, 2016.
- Platon. *Devlet Adamı*. İstanbul: Say Yayınları, 2014.
- Platon. *Kratylos*. İstanbul: Say Yayınları, 2015.
- Platon. *Meneksenos*. İstanbul: Say Yayınları, 2011.
- Platon. *Parmenides*. İstanbul: Say Yayınları, 2016.
- Platon. *Phaidros*. İstanbul: Say Yayınları, 2017.
- Platon. *Philebos*. İstanbul: Say Yayınları, 2013.
- Platon. *Sofist*. İstanbul: Say Yayınları, 2019.
- Platon. *Şölen*. İstanbul: Say Yayınları, 2015.
- Platon. *Timaios*. İstanbul: Say Yayınları, 2015.
- Pritchard, Paul. *Plato's Philosophy of Mathematics*. Sankt Augustin: Academia Verlag, 1995.
- Roochnik, David. "Counting on Number: Plato on the Goodness of *Arithmos*". *American Journal of Philology* 115 (1994): 543-563.
- Sartre, Jean Paul. *Varlık ve Hiçlik: Fenomenolojik Ontoloji Denemesi*. İstanbul: İthaki Yayınları, 2014.
- Schopenhauer, Arthur. *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya*. Bursa: Biblos Kitabevi, 2009.
- Sen, Amartya. *Özgürlükle Kalkınma*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2004.
- Soysal, Ahmet. *Üç Temellendirme: Aristoteles, Descartes, Kant*. İstanbul: Monokl Yayınları, 2017.
- Ülken, Hilmi Ziya. *Varlık ve Oluş*. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2014.
- Wedberg, Anders. *Plato's Philosophy of Mathematics*. Stockholm: Almqvist Wiksell, 1955.
- Yılmaz, Feridun. *Rasyonalite: İktisat Özelinde Bir Tartışma*. İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2009.
- Zerzan, John. *Gelecekteki İlkel*. İstanbul: Kaos Yayınları, 2013.

Başvuru: 05. 05. 2020

Kabul: 25.05.2020

Atıf: Şeker, Mehmet Emin ve Çilingir, Lokman. "Gerard't Hooft'da Determinizm ve Özgür İrade". *Temaşa Felsefe Dergisi* 13 (2020): 112-130

Gerard't Hooft'da Determinizm ve Özgür İrade

Mehmet Emin Şeker¹

ORCID: 0000-0003-4463-6898

Lokman Çilingir²

ORCID: 0000-0003-0121-9744

Öz

Özgür irade ve nedensellik tartışmaları düşünce tarihinin ilk dönemlerine kadar götürülebilir. Bu tartışmalar modern bilimin doğuşuna kadar devam etmekle birlikte her iki görüş için de ikna edici bir kanıt bulunamamıştır. Newton fiziği ile kendisine sağlam bir dayanak bulan nedensellik düşüncesi, kuantum fiziğinin geliştirilmesiyle ilk defa bu kadar ciddi biçimde sorgulanır hale gelmiştir. Bu bağlamda kuantum fiziğinin standart yorumu nedenselliğe karşı en büyük meydan okuma olarak algılanmıştır. Nedenselliğin olmaması demek, sebep-sonuç ilişkisinin ortadan kalkması ve evrende açıklanabilir bir düzenin olmadığı anlamına gelmektedir. Albert Einstein ve birkaç arkadaşının bu meydan okumaya karşı çıkışları da bilim insanlarının çoğunluğu tarafından dikkate alınmamış ve standart yorum genel bir kabul görmüştür. Günümüze kadar sadece birkaç fizikçi bu yolda ısrar etmeyi sürdürmüştür. Bunlardan birisi de Gerard't Hooft'tur. Biz bu çalışmada, Hooft'un kuantum teorisine bakış açısını, deterministik modelini dizayn eden felsefi görüşleriyle birlikte değerlendirmeyi amaçlıyoruz. Bu anlamda özellikle "Free Will in the Theory of Everything" adlı makalesinde ortaya koyduğu rasyonalist kurguyu göstermeye çalışacağız.

Anahtar Kelimeler: Gerard't Hooft, Determinizm, Indeterminizm, Özgür İrade, Kuantum Felsefesi

Determinism and Free Will in Gerard't Hooft

Abstract

Free will and causality debates can be taken until the early stages of the history of philosophy. Although these debates continued until the birth of modern science, there was no convincing evidence for either view. The idea of causality, which finds itself a solid foundation with Newtonian physics, has been so seriously questioned for the first time with the development of quantum physics. In this context, the standard interpretation of quantum physics is the biggest challenge to causality. Lack of causality means that the cause-effect relationship has disappeared and there is no explainable order in the universe. The opposition of Albert Einstein and several of his friends to this challenge was not taken into account by the majority of scientists, and the standard interpretation was generally accepted. To date, only a few physicists have continued to insist on this path. One of them is Gerard's Hooft. In this study, we aim to evaluate Hooft's point of view to quantum theory together with its philosophical views that design the deterministic model. In this sense, we will try to show the rationalist fiction he put forward especially in his article "Free Will in the Theory of Everything".

Key Words: Gerard't Hooft, Determinism, Indeterminism, Free Will, Quantum Philosophy

¹ Dr. Öğretim Üyesi, Giresun Üniversitesi, Giresun. mehmet.emin.seker@giresun.edu.tr

² Prof. Dr., Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Samsun. lokman.cilingir@omu.edu.tr

Giriş

18. yüzyıldan itibaren, bilimler hızlı bir şekilde felsefeden ayrılıp bağımsız bir disiplin haline gelmiş olsa da, günümüzde yeniden ortak temellere dönüş eğilimi göze çarpmaktadır. Üstelik varlığın ve hayatın bütünlüğünden kopup gelen bazı temel sorunlar vardır ki, bunlar bilim, felsefe, din ve sanat gibi üst bilgi şubelerinin kesişme noktasında bulunurlar. Ahlak felsefesinin merkezinde bulunan “özgür irade”, “nedensellik”, “belirlenimcilik” gibi sorunlar böylesi bir niteliğe sahiptirler. Bu sorunlar modern bilimlerin ortaya çıkışıyla birlikte farklı bir niteliğe bürünmüştür. Newton ile birlikte gelişen mekanistik fizik, bilime ve felsefeye deterministik bir anlayışı dayatmıştır. Newton'un evreni sürekli ve öngörülebilir bir yapıdadır. Dolayısı ile nedensellik ve öngörülebilirlik ilk defa felsefi argümanların dışında bilim ile desteklenir bir hal almıştır. Böylece nedenselliğin yol açtığı belirlenimci bir evrende, özgür irade daha ciddi biçimde sorgulanır hale gelmiştir.

Immanuel Kant gibi filozoflar, özgür iradeye yer açabilmek için insan iradesini fiziksel nedenselliğin dışında bırakmak zorunda kalmışlardır. Modern fiziğin öngörebilme gücü anlaşıldıktan sonra, sadece din ve felsefenin alanına giren bu gibi konular artık biyolojiden, psikolojiye, sosyolojiden fiziğe kadar birçok bilimin araştırma konusu olmuştur. Bununla birlikte, iki yüzyıl kadar sarsılmaz gücünü koruyan mekanistik anlayış, 20. yüzyılın başlarında fizikte ortaya çıkan bazı problemler nedeniyle sorgulanmaya başlamış ve bu süreç Thomas Kuhn'un tabiriyle yeni bir “bilimsel devrim” ile sonuçlanmıştır. Bu devrim yepyeni kuramların geliştirilmesine yol açmış ve bu sayede problemlerin çözümüne dair yeni bakış açıları geliştirebilmek imkânı doğmuştur. Bu kuramlar; *özel ve genel izafiyet kuramları ile kauntum kuramıdır*. Bilindiği gibi kuantum fiziğinde belirsizlik merkeze oturmuş ve deterministik (belirlenimci) evren anlayışı yerini indeterministik (belirlenemezci) anlayışa bırakmıştır. Bu şekilde doğanın süreksizliği ve belirsizliği, yani atom altı parçacıkların hareketlerinin öngörülememesi bunun sonucunda nedenselliğin askıya alınması (ya da olmadığının düşünülmesi), söz konusu olmuştur. Bu sorun bazı fizikçiler için öyle büyük bir sorundur ki Stephen Hawking, eğer varsa Tanrı'nın bile belirsizlik ilkesi ile sınırlandırıldığını ve geleceği bilemeyeceğini öne sürmüştür.³

Konunun fizikteki boyutu geleceğin bilinip bilinmemesiyle ilgiliyken ahlaki boyutu, evrenin geleceğinin belirlenebilir olup olmamasından özgür iradenin imkânı sorununa evrilmiştir. Ancak kuantum fiziğindeki belirsizliklerin ve süreksizliklerin kabulü ile birlikte özgür iradeye de yer açılabilmiştir. Görülebileceği gibi özgür irade sorununun birçok disiplinin kesişim noktasında yer alması konuya bütüncül bir bakış açısını zorunlu kılmaktadır. Einstein gibi birçok ünlü fizikçi, kuantum teorisinin kabullerine karşı çıkmasına rağmen teoriyi yanlışılayamamışlardır. “Tanrı zar atmaz” sözü ile evrende bir düzenin ve nedenselliğin olduğunu savunan Einstein ile “Ama Tanrı'nın dünyayı nasıl idare edeceğini göstermek bizim gücümüz değildir” diyen Niels Bohr'un taraftarları arasındaki tartışmalar bizlere kadar sürmüştür. Günümüzde ağırlık kazanan görüş, Bohr'un öncülüğünü yaptığı ve fizikçilerin çoğunluğunu oluşturan grubun savunduğu indeterminist görüştür.⁴ Bununla beraber hala kuantum fiziğinin hatalı veya eksik olduğunu düşünen, evrendeki temel fizik yasalarının nedenselliği ihmal etmediğini savunan fizikçiler de yok değildir. Onlar, Einstein'in yolundan giderek kuantum fiziğinin eksik yanları olduğunu ve bu durumun teorinin yorumlanmasında hatalara yol açtığını ileri sürerler.

³ Stephen Hawking, *Ceviz Kabuğundaki Evren*, çev. Kemal Çömlekçi (İstanbul: Alfa Yayınları, 2002), 107.

⁴ Werner Heisenberg, *Parça ve Bütün*, çev. Ayşe Atalay (İstanbul: Düzlem Yayınları, 1990), 97.

Kuantum teorisi bağlamında ele alındığında özgür irade tartışmasının iki boyutu vardır; ilkinde göre, eğer evreni yaratan bir Tanrı yoksa; doğa kendiliğinden nedenselliğe bağlı olabilir ya da olmayabilir. Eğer kuantum fiziği doğru ve eksik değilse evren indeterministiktir. Yani atom altı düzeydeki parçacıkların hareketlerini öngörebileceğimiz herhangi bir yasa yoktur, evren nedenselliğe bağlı olmadığından belirlenimci de değildir. Bu durumda insanın özgür olması mümkündür⁵. Ancak eğer kuantum fiziği tamamlanmamış veya yanlış ise bu durumda, evrenin nedensellik yasalarına bağlı olarak varlığını sürdürebilme ihtimali doğmaktadır. Böylece, insan da maddeden oluştuğu için, maddenin bağlı olduğu yasalara tabi olacak, nedensellik yasalarına uyacak, bir önceki zamanda gerçekleştirdiği eylemleri, sonra gelen eylemlerin nedeni olacaktır. Sonuç olarak, özgür iradede bahsedilmesi oldukça zorlaşacaktır.

Tartışmanın ikinci boyutuysa daha da karmaşıktır çünkü işin içine bir de Tanrı kavramı girmektedir. Bu Tanrı, semavi dinlerin Tanrısı ya da Spinoza'nın Tanrısı olabilir. Eğer evreni yaratan bir Tanrı varsa ve evreni yasalarla kuşattıysa, nedensellik her kademedede olmalıdır ama bu durumda özgür iradeye yer kalmayacaktır. Eğer insan özgür iradeye sahip olacaksa, Tanrı evrensel kuralları insana hareket serbestliği tanıyabileceği şekilde düzenlemiş olmalıdır, fakat bu durumda Tanrı'nın geleceği öngörebilme kabiliyeti tehlikeye girecektir. Şu hâlde O, ne teizmin ne de deizmin Tanrısı olacaktır. Felsefedeki Tanrı tanımlamaları bile bilgi eksikliği olan sınırlı güce sahip bir Tanrı tasavvuruna sahip değildir.

Nedenselliğin ihlal edilmesinin birçok kişiye cazip gelmesinin sebeplerden birisi, önceden belirlenmemiş bir evren versiyonu sunmasından dolayıdır. Böyle bir evrende özgürlüğe yer açılacaktır.⁶ Max Planck gibi hem doğa yasalarının nedenselliğine hem de insanın özgür olduğuna⁷ inanan bilim insanları da vardır.⁸ Doğa bizim için belirsizdir ama özünde nedensel olmalıdır. Özgür irade problemini teoloji ve felsefi problemlere uygulayan bilişsel bilimci Donald Mackay, nedenselliğin meydana getireceği gerekirciliğin ve üstün bir varlığın geleceği bilmesinin, özgür iradeyi engellemeyeceğini öne sürmektedir.⁹ Çünkü üstün varlığın bizim geleceğimizi bilmesi, bizim kendi geleceğimizi bilmemizden farklı olacaktır. Özellikle insanın kendi geleceğini bilebileceği bir senaryoda, bunun paradoksa yol açacağı ve olacakları bilmesinin, geleceği değiştireceği ve bu yüzden geleceğin bildiği gibi gerçekleşmeyeceği vurgulanır.

Mackay'ın görüşüne katılan astronom John Barrow'a göre de insanın geleceği nedensellik kurallarıyla belirli olsa ve Tanrı bunu bilse bile, insan geleceği bilmediği sürece özgür iradeye sahip olabilecektir.¹⁰ Konuyu derinlemesine inceleyen bir başka bilim insanı da ünlü psikiyatrist Rollo May'dir. May, Yunan uygarlığında kaderle özgürlüğün ayrılmaz bir bütünlük içinde olduğunu ifade eder. Antik Yunan öykülerinde, kişinin hem kaderine bağlı olduğu hem de kaderinden sorumlu olduğu vurgulanır. May de bu görüşü benimsemektedir. Ona göre, kader¹¹ ve özgürlük bir paradoks ve diyalektik ilişki oluştururlar. Birbirlerine zıttırlar ama yine

⁵ Rastgeleliğin hüküm sürdüğü, kuantum boşluklarıyla dolu bir evrende, aldığımız kararların bu rastgeleliklerden bağımsız olduğunu iddia edebilirsek, insanın da özgür iradeye sahip olduğunu savunabiliriz.

⁶ Caner Taslaman, "Tanrı-Evren İlişkisi ve Mucize Sorunu Açısından Determinizm, İndeterminizm ve Kuantum Teorisi", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 31 (2006/2): 163-186.

⁷ Max Planck, *Modern Doğa Anlayışı ve Kuantum Teorisine Giriş*, çev. Yılmaz Öner (İstanbul: Belge Yayınları, 2007), 47-48-74.

⁸ Planck'da nedensellik transandantaldır. Planck, *Modern Doğa Anlayışı ve Kuantum Teorisine Giriş*, 47.

⁹ Donald Mackay, *The Clockwork Image* (Londra: Inter -Varsity Yayınları, 1974), 82-110.

¹⁰ John D. Barrow, *Olanaksızlık-Bilimin Sınırları ve Sınırların Bilimi*, çev. Nermin Arık (İstanbul: Sabancı Üniversitesi Yayınları, 2009), 322-327.

¹¹ May, doğa için nedensellik kavramını kullanırken, söz konusu insan olunca "Kader" kavramını kullanmayı uygun görür.

de birbirlerine bağılıdır. May, kader ve özgürlüğü Hegel diyalektiğinin tez-antitez ve sentez ifadeleriyle ilişkilendirir. “Kader tezdir, bu onun anti-tezi olan özgürlüğe yol açar ve bu da senteze götürür”¹² Bu ikisi birbirini olanaklı kılar ve birbirlerinden doğarlar. Bununla beraber genel kanı; determinizm varsa, evrenin önceden belirlenebilir olduğu ve böylece özgür iradenin mümkün olamayacağı, indeterminizm varsa, evrenin önceden belirlenemeyeceği ve özgür iradenin mümkün olduğu şeklindedir. Determinizm (determinism-belirlenimcilik) kavramı ile nedensellik (causality) kavramları bu bakımdan aynı yönde kullanılmaktadır. Çünkü nedenselliğin olmadığı bir evrende belirlenimcilikten bahsetmek mümkün görünmemektedir. Böyle bir evrende, Tanrı'nın insan veya evrenin geleceğini bilebilmesi, belirlenimcilik anlamında nedenselliğe bağlı sayıldığından mümkün görünmemektedir. Modern bilimin doğuşuyla genel anlamda nedensellik üzerine kurulu olan Newton fiziği, belirlenimci kabul edilmiştir. Kuantum fiziğinin ise, elde edilen deneysel sonuçların da yorumlanmasıyla, belirlenimsiz olduğu kabul edildiğinden nedenselliğe yer vermediği ileri sürülmüştür.

Kuantum fiziğinin eksik veya hatalı olduğunu, teorinin daha farklı yorumlanabileceğini düşünen fizikçilerden birisi de 1946 Hollanda doğumlu ve hala hayatta olan, nobel ödüllü Gerard't Hooft'dur.¹³ Hooft'un çalışmaları ve yaklaşımı ilerisi için yeni çalışmalara da kılavuzluk edecek gibi görünmektedir. Hooft, Kopenhag yorumunu (kuantum fiziğinin standart yorumu) kabul etmeyerek, belirsizlik ilkesinin alt edilebileceğini, yani atomların (ya da atom altı parçacıkların) hareketlerinin önceden, en azından teorik olarak, hesaplanabileceğini öne sürdüğü için, onun bu konudaki çalışmaları dikkate değerdir.

1. Hooft'da Kuantum Fiziği

Hooft, Kuantum determinizmiyle ilgili birçok çalışma yapmıştır. Bu çalışmalarında o, kuantum fiziğinin deterministik bir yorumunu oluşturmaya çalışmıştır.¹⁴ Ona göre, doğanın yapısı belirsizliklerle dolu olamaz. Tartışmanın kapanmış gibi gösterilmesi doğru değildir, çoğunluğun kuantum indeterminizmini kabul etmesi onun doğru olduğunun kanıtı olarak sunulamaz. İçinde bulunduğumuz dönemde fizik bir çıkmazdadır, elde olan teorileri birleştirebilecek temel bir teoriye ihtiyaç vardır, kısacası yeni bir fizik kaçınılmazdır.¹⁵

Her şeyin Teorisi için ilk birleştirici formülleri Einstein ve Schrödinger oluşturmaya çalışmış ancak başarısız olmuşlardır. Hooft, ortadaki problemlerin, yerellik, özel ve genel relativite ile birlikte sadece kuvvetler ve salınımlarıyla ilgili değil, aynı zamanda doğanın dinamik değişkenlerini de içeren temel uyumsuzluklarla bağlantılı olduğunu söyler. Ona göre, bugün elimizde olan kuantum alan teorisi ve genel görelilik teorisi'nin

¹² Rollo May, *Özgürlük ve Kader*, çev. Ali Babaoğlu (İstanbul: Okuyan Us Yayınları 4. Baskı, 2018),130-131.

¹³ Gerard't Hooft Hollanda'lı teorik fizikçidir. Utrecht Üniversitesine bağlı Spinoza Enstitüsü ve Teorik Fizik Enstitüsünde profesörlük görevine devam etmektedir. 1999 yılında, elektrozaıf etkileşimlerin kuantum yapısına dair keşiflerinden dolayı tez danışmanı Martinus J.G. Veltman ile Nobel Fizik Ödülünü paylaşmışlardır. Hooft'un bu problemi, 1971 yılında doktora tezi olan çalışmasında orjinal matematiksel yöntemler geliştirerek çözdüğü belirtilmektedir.

¹⁴ Gerard't Hooft, “Quantum gravity as a dissipative deterministic system”, *Classical Quantum Gravity* 16, 10 (1999): 3263-3679; Gerard't Hooft, “How Does God Play Dice? (Pre-)Determinism At The Planck Scale”, *In Quantum [Un]speakables*, ed. Reinhold A. Bertlmann and Arton Zeilinger (Berlin: Springer 2002), 307-316; Gerard't Hooft, “Quantum Mechanics and Determinism”, (*Eighth International Symposium on Particles, Strings and Cosmology*, University of North Carolina at Chapel Hill, 2001), 1-13; Gerard't Hooft, “Determinism in Free Bosons”, *International Journal of Theoretical Physics* 42 (2003): 355-361; Gerard't Hooft, “Free Will in the Theory of Everything”, *Determinism and Free Will- New Insights from Physics* içinde, ed. F. Scardigli (Switzerland: Milano, 2019), 21-47; Hooft Kuantum determinizmiyle ilgili matematiksel ifadelerinin çoğunu 1999-2003 yılları arasında yayımlamıştır. “Free Will in the Theory of Everything” isimli makalesini 2017 yılında kitap bölümü olarak tamamlamış, aynı yıl makale şeklinde yayımlamıştır. Bu makale “Determinizm and Free Will” isimli dört yazarlı kitapta 2019 yılında bölüm olarak yayımlanmıştır. Hooft felsefi düşüncelerini bu makalesinde ayrıntılı olarak sunmuştur.

¹⁵ Hooft, *Free Will in the Theory of Everything*, 21.

uzun süredir gereksinimleri karşılayan temel iki içeriktir. Hooft, (aşağıda ayrıntılı bir şekilde üzerinde durduğumuz) “Free Will in the Theory of Everything” isimli makalesinde, farklı açılardan konuya yaklaşılarak kuantum mekaniğinin altında yatan daha derin mantığı anlaşılır kılmaya çalışır.

1.1. Her Şeyin Teorisini Oluşturmak

Hooft öncelikle her şeyin teorisini tanımlamaya çalışmakla işe başlar ve fizikçilerin bu ifadeyi literal olarak kullanmadıklarını vurgular. Ona göre, herhangi bir bilim alanının, “her şeyi” açıklayan biçimsel bir yol olduğunu iddia etmesi oldukça mantıksızdır. Bu ifadeyi kullandığımızda aklımızda tündengelimli bir açıklama zincirine sahibiz demek isteriz. O, akla gelebilecek en ufak mesafe ölçeğinde, mekân, zaman, madde, kuvvet ve dinamikleri tanımlayan “temel” yasaların olduğunu ima ederiz demektedir. Böylece gelişmiş matematik kullanarak; bu yasaların, temel parçacıkların nasıl davrandığı, nasıl enerji, momentum ve yük değişimi yaptıkları ve atomlar, moleküller, katılar, sıvılar ve gazlar gibi daha büyük yapılar oluşturmak için nasıl birbirlerine bağlandıklarını öngörebildiğini söyler. Bu yasaların nükleer fiziğin, astrofiziğin, kozmolojinin ve malzeme biliminin temel özelliklerini açıklama potansiyeline sahip olduklarını ekleyerek devam eder. Termodinamiğin ilkelerinin ve daha fazlasının istatistiksel yöntemlerle açıklandığını ve bunların, daha fazla mantıksal akıl yürütme zinciri ile kimyaya, yaşamsal bilimlere vb. bağlandığını anlatır. Ancak ona göre, uygulamada “Her Şeyin Teorisi”, geri kalan bilimlerin çoğunu hiç de etkilemeyecektir çünkü basitçe tündengelimli zincirlerin her biri çok karmaşık olacağından pratik değeri çok az anlaşılacaktır. Yani teorinin “her şey”e uygulanması sadece formal (kâğıt üzerinde) anlamda geçerlidir. Pratikte her detayı hesaplamak mümkün olmayacak ama teoride her şey onun içinde olacaktır.

Ona göre, eğer fizikçiler “Her Şeyin Teorisi”ni tüm parçacıkların ve kuvvetlerin “Birleşik Büyük Teorisi” olarak hayal ediyorlarsa, mevcut teorik görüşümüzdeki temel değişikliklerden ve deneysel olarak direk laboratuvarlarda çalışabildiğimiz herhangi bir şeyden, milyar kere milyar kez daha küçük olan ve ulaşmayı istediğimiz Planck uzunluğu olarak adlandırılan (10^{-33} cm) ölçekten oldukça uzaktayız demektedir. Eğer “Her Şeyin Teorisi”, kuantlaşmış kütle çekimi olarak düşünüyorlarsa, o zaman da kuantum mekaniğinin ilkelerini kütle çekim kuvvetine uygulamaya kalktığımızda, derin ve temel problemlerle karşılaşmaktayız diye devam ekler. Kuvvetlerin ve kuantum mekaniksel genliklerin sonsuzluk eğiliminde olduklarını ve çözüm için bugüne kadar önerilen çarelerin oldukça ilkel kaldığını bildirir. Bu durumda, büyük birleşik bir teorinin hala çok uzağında olduğumuzu anlamamızı ister. Ona göre daha alacak çok yolumuz vardır.

Fizikçiler eğer böyle bir teori ile “Süper Sicim Teorisi”ni kastediliyorsa, teorinin büyük oranda varsayımlara dayanmasının buradaki asıl problem olduğunu bildirir. Çünkü ona göre, bu varsayımların nasıl kanıtlanabileceği anlaşılabilir değildir ve birçok araştırmacı önceki varsayımları kanıtlamaya çalışacağına yenilerini üretmekle ilgilenmektedir. Sicimler çok küçük boyutlara sahip olduklarından, bunların deneye konu olması da oldukça zor görünmektedir. Bu konuda her kafadan ayrı bir ses çıktığını ima ederek ortada henüz ciddiye alınacak bir model olmadığını belirtir.¹⁶

Sonuç olarak, birçok araştırmacının “tamamen yeni ve farklı” başlangıç noktaları denemek için belirlenen yollardan ayrılmaya çalıştığını belirten Hooft, genellikle bunların sağlam mantık yürütmeye ve sağlıklı

¹⁶ Hooft, *Free Will in the Theory of Everything*, 23.

felsefi temellere dayanmadığını ve başarı şanslarının düşük olduğunu ifade eder. Kendisinin de başlangıçta bu şekilde eleştirilebileceğini, ancak çalışmasının özenli bir akıl yürütmeyi ve doğrulanmış bilimsel sonuçları akılda tutmayı içerdiğini belirtmektedir.

İnsanlığın doğa yasalarının karmaşıklığını anlayacak kadar akıllı olup olmadığını soran Hooff, tarihe bakarak bu soruyu “evet” diye cevaplayabiliriz demektir. Ancak ona göre bugünün “her şeyin teorilerini” formüle etme girişimleri, beyni birkaç milyon yıl daha da gelişmiş olan varlıkların gözünde oldukça kullanışsız ve hantal görünecektir. Hooff'a göre, beynimiz milyonlarca yıl içinde evrilmiştir ama evrilmesinde etkili olan asıl nedenler, yaşamımızı sürdürürebilmek için temel ihtiyaçlara sahip olmaktır. Bizlerin hala bilim sahnesine ancak zar zor gelebilen babunlar olduğumuzu söyler. Yani beynimiz bilimi anlamakla birlikte, bilim için evrilmemiştir aslında ve bu nedenle, evrenin rasyonel biçimde tasarlandığını kabul eden bir başlangıç noktası önerir.

Doğa yasaları üzerine alışık olmadığımız bir şekilde düşünmenin yeni bir bakış açısı sağlayabileceğine inanmaktadır. Doğanın temel yasalarının son derece verimli bir şekilde seçilmiş olarak belirdiğini, felsefemizle uyumlu görünmeyen tek şeyin, kuantum mekaniği olduğunu ifade eder. Ancak, kuantum mekaniğinin de son derece verimli bir teori olduğunu kabul ederek, kuantum mekaniği olmasaydı, atomlar ve atom altı parçacıkları için anlamlı olabilecek teoriler inşa edemeyeceğimizi de itiraf eder.

Hooff'a göre, kuantum mekaniğinin doğasında olan belirli fiziksel değişkenler, çok özel bir mantıksal yapı atfedilerek tanımlanabilir, bu özel mantık formu da bizi gözlemlenebilir kesinlik kavramını bırakmaya zorluyor gibi görünmektedir. Böylece, kuantum sisteminde hiçbir şey kesin olamayacak gibi bir durum ortaya çıkmaktadır, fakat Hooff teorinin matematiksel yapısına derinlemesine baktığımızda bu sonuçların da kesin olmadığını ve sorgulanabilir olduğunu iddia eder.

2. Tanrı Gibi Düşünmek

Daha önce belirtildiği gibi, Hooff, çalışmasını alışılmışın çok dışında bir akıl yürütmeye kurgulamaktadır. Başlangıçta yadırganacağına farkındadır ama bunu bir yöntem olarak önerir. Bizden Tanrı'nın yerinde olduğumuzu hayal etmemizi ister. Bir görevimiz vardır, bu da bir evreni kurallarıyla beraber yaratarak işler hale getirmektir. Hooff en başta işe, “Eğer siz Tanrı olsaydınız, içinde atomaltı parçacıklardan insanlara, yıldızlardan gezegenlere kadar birçok şeyi barındıran, akvaryum gibi bir evreni yaratıp çalışır hale getirebilmek ve dilediğiniz şekilde yönlendirebilmek için ne yapardınız?” sorusunu sorarak başlar.¹⁷ Aslında bu yaklaşım şekli Einstein'inkiyle aynıdır. Einstein kuantum fiziğinin tamamlanmamış olduğunu ispatlamaya çalışırken, öğrencilerinden kendilerini Tanrı'nın yerine koymalarını ve onun evrendeki yasaları tasarlarken, nasıl düşünmüş olabileceği hakkında fikir yürütmelerini istemiştir.¹⁸

Hooff daha ilk başta, evrenimizdeki her nesnenin nasıl davranacağını belirleyecek kurallar olmazsa bir çok problemle karşılaşacağımızı kabul eder. Çünkü kuralsız bir evreni yönetmek büyük miktarda uygulama gerektirecektir, bu da hiç verimli olmayacaktır. Hooff'a göre, bu durumun üstesinden gelmek için nesnelere

¹⁷ Hooff, *Free Will in the Theory of Everything*, 26.

¹⁸ Nathen Rosen, *Reminiscences, Albert Einstein: Historical and Cultural Perspectives*, ed. G. Holton ve Y. Elkana (Princeton: Princeton Üniversitesi Yayınları, 1982), 406.

nasıl davranacağını sınırlayabileceğimiz kurallara ihtiyacımız olacaktır. Yani bir satranç oyununda taşlar istedikleri her hareketi yapamayacaklardır, kurallar onları sınırlayacaktır. Evrenimizde de her nesne bu nesnenin yapıldığı her parçacık, kurallara göre yani Hooft'un deyişiyle "doğa yasalarının yönlendirdiği şekilde" hareket edecektir. Bundan sonra, yapılması gereken sadece iki şey vardır der Hooft; doğanın yasalarını tasarlamak ve doğa yasalarını uygulamanıza yardımcı olacak güçlü bir bilgisayara sahip olmak. Böyle güçlü bir bilgisayara sahip olduğumuzu düşünelim. Öyleyse yeni sorusu şudur: Doğa yasalarını nasıl seçersiniz? Ortaya çıkmasını beklediği yapı "Her Şeyin Teorisi" olacaktır ve bu evrende olan her şeyi açıklayacaktır. Öne süreceği birinci talep, ilk bakışta hiç de gerçek evren tarafından kabul edilir görünmese de, bunun sadece görünüş olduğunu belirtir ve beynimizin bunun için tasarlanmadığını vurgular.¹⁹

Hooft ortaya üç sonuç çıkacağını iddia etmektedir.

1. Formüle edeceğimiz belirlenmiş taleplerin, neredeyse kaçınılmaz ve tartışılmaz olduğu,
2. Taleplerin, basit olmasına rağmen kuralların matematiksel yapısı veya fizik yasaları, basit insanlar için önemli biçimde kompleks olduğu,
3. Sonuçta farkedeceğimiz, ortaya çıkan kuralların, gerçek evreni yöneten doğa yasaları olduğudur.

2.1. Taleplerin ve Kuralların Rasyonalize Edilmesi

Hooft daha sonra, Tanrı'nın böyle bir evreni kurabilmesi ve işletebilmesi için ne gibi taleplere ve kurallara ihtiyacı olduğunu anlatmaya başlar. Aslında yaptığı felsefi anlamda tümdengelimsel bir çıkarımdır. Bu da bilimsel olarak her şeyin teorisini gerektirmektedir. Felsefi bir düşünceyi matematiksel ve fiziksel olarak bilimselleştirme çabasıdır. Çünkü her şeyin teorisi fikri de düzenli ve hesap edilebilir bir evren fikrine dayanmaktadır. Bu açıdan bakıldığında Hooft'un aynen Einstein gibi rasyonalist bir çizgide olduğu anlaşılabilir. Einstein'de tek bir formülle ifade edilebilecek birleşik formülü ararken "Atalarımızın hayal ettiği gibi saf düşüncenin gerçekliği yakalayabileceğine inanıyorum."²⁰ demiştir. Artık Hooft evrenin belirlenebilir olmasını gerektirecek talepler ile kuralları sıralar ve gerekçelerini anlatır. Yaratılacak düzenli bir evren için belirli talepler ve onlara bağlı bazı kurallar olmak zorundadır. Bu amaçla yedi talep ve bu taleplere bağlı bazı kurallar belirler ve hepsinin gerekliliğini rasyonalize etmeye çalışır. Bu talepler sırasıyla, *belirlilik*, *nedensellik*, *verimlilik*, *kuvvetlerin gerekliliği*, *başlangıç durumunun bilinmesi* ve *tüm bunların tek bir formüle bağlı olması* olarak verilebilir.

Öncelikle, Tanrı'nın evreninde *kurallar açık ve belirli olmalıdır*. Bu ilk ve en önemli taleptir. Bundan sonrakiler bu taleple çelişmeyecek şekilde oluşturulmalıdır. Ancak bu durum kuantum mekaniğiyle örtüşmediğinden, Hooft birçok fizikçinin bu noktada itiraz edeceğini tahmin eder. Buna şu anda bilimsel bir cevap verilemeyeceğinden dolayı, belirlenimci bir evren tasavvurunu kabul ederek tümdengelimsel yöntemini bozmadan devam eder. Ne de olsa belirlenimci olmayan evren modeli de kabule dayalıdır. Başlangıçta bir Tanrı varsayıldığı için, onun kaotik bir evren istemeyeceği fikrinden yola çıkarak belirlenimciliği seçmiştir. Belirsizliklere izin verildiği takdirde Tanrı için işin içinden çıkılmaz bir durum ortaya çıkacaktır ve bu da evrenin

¹⁹ Hooft, *Free Will in the Theory of Everything*, 27.

²⁰ Paul Halpern, *Einstein'in Zarı ve Schrödingerin Kedisi*, çev. Serhat Atay (İstanbul: Kırmızı Kedi Yayınevi, 2015), 99.

yönetilmesini imkânsız kılacaktır. Eğer evren süperpozisyonlara (üst üste binme) ve bunların sonuçlarına izin verilecek şekilde kurgulanırsa, parçacıklar çarpıştığında “gerçek” olaylar hakkında Tanrı'nın seçim şansı olmayacaktır. Ya da alternatif olarak, hem sonsuz sayıda evrenin varlığı kabul edilecek hem de determinizmin varlığı kabul edilecekse, her bir evren için bu seçimleri Tanrı yapmak zorunda kalacaktır. Hoof't, düşünüldüğünde bunun son derece verimsiz ve oldukça gereksiz olduğunu belirtir. Ona göre, Tanrı büyük ihtimalle hesaplamalarından herhangi biri için tek bir sonuç tercih ederdi. Bu arada, onun bilgisayarının da kesinlikle klasik bir bilgisayar olması gerekirdi, kuantum bilgisayar değil diye eklemektedir.²¹

İçinde yaşadığımız evrende, parçacıkların çarpışması sırasında teorik öngörülerimizde belirsizlikler bulunmaktadır. Parçacıklar çarpıştığında, Tanrı'nın yönetici olarak ne olacağı hakkında fikir sahibi olamaması Hoof'ta mantıklı görünmemektedir çünkü ortada Tanrı için aşırı belirsizlik olacaktır. Bu yüzden parçacık hareketleri bir kurala sahip olmalıdır. Hoof't bu sorunun üstesinden gelmenin yolları olduğunu, matematiksel olarak kuantum mekaniğinin altında oldukça akla yatkın bir teori yattığını ifade eder. Bu teori sadece tek ve net sonuçlara izin vermelidir. Ona göre kuantum mekaniği deterministiktir, şu andaki tek sorun bu sonuçların nasıl hesaplanacağını bilmiyor olmamızdır. Bununla birlikte Hoof't, kuantum fiziğinin deterministik modeliyle ilgili birçok formülasyon çalışmasında bulunmuştur.²²

Hoof'ta göre talep edilmesi gereken ikinci madde *nedensellik* olmalıdır. Çünkü belirlenebilir bir evren bunu gerektirir. Her olayın bir nedeni olmalı ve bu nedenlerin hepsi gelecekte değil, geçmişte yatmalıdır, bu tür bir talep zorunludur. Yani Tanrı zar atmamalıdır. Zar atıyorsa da sonuçlarını bileceği şekilde atmalıdır.²³ Hoof'ta göre bunun asıl anlamı, Tanrı'nın kurallara başvurduğunda bir sonraki aşamada ne olacağını tahmin edebilmesidir. Ayrıca bu şekilde, nedensellik ile öncelik-sonralık ilişkisi içerisinde zamanı da tanımlayabilecektir. Böylece geçmiş sadece geleceği etkileyebilecektir.²⁴

Hoof't'un akıl yürütmesinde Tanrı için üçüncü talep *verimlilik* olmalıdır. Böylece şu andaki bir olayı geçmişteki tüm etkinlikler değil, yalnızca birkaçı zorunlu kılmalıdır. Geçmişteki parçacığın, gelecekteki her parçacığın davranışını anında belirlediği bir duruma sahip olmak, (ki Kopenhag yorumu böyle yorumlara imkân verir) hem verimli olmayacaktır hem de rasyonel olarak düzenli sonuçlar doğurmayacaktır. Böyle bir durum olağan üstü bir karmaşıklık ortaya çıkartacağından, Hoof'ta göre, bir parçacığın davranışını hesaplamak istediğimizde, sadece parçacığın yakın çevresinde bulunan birkaç partikülün bilgisine ihtiyaç duyacak olursak hesaplama çok daha hızlı olacaktır. Önemli olan en sade ve en verimli kuralları bulmaktır. Bu son talepten aynı zamanda ilk kurallar ya da fizik yasaları çıkacaktır

İlk fizik yasası, nedensellik ile direkt bağlantılı olduğundan *yerellik* olmalıdır: Bir nesnenin belirli bir noktadaki davranışını belirlemek için bilmesi gereken tüm yapılandırmalar-konfigürasyonlar, yakın çevresinden kaynaklanmalıdır.²⁵ Böylece uzaktan ve anında etki yasaklanmış olmaktadır. Buna göre, sadece belirli bir noktadan çok küçük mesafelerdeki noktalar, orada olanlarla ilgilidir. Bu birçok karışıklığı önlemek adına önemli bir yasadır.

²¹ Hoof't, *Free Will in the Theory of Everything*, 28.

²² Hoof't, “Quantum gravity as a dissipative deterministic system”, ?; Hoof't, “Quantum Mechanics and Determinism”, ?; Hoof't, “How Does God Play Dice? (Pre-)Determinism At The Planck Scale”, ?; Hoof't, “Determinism in Free Bosons”?.

²³ Hoof't, “Quantum Mechanics And Determinism”, 265-278.

²⁴ Hoof't, *Free Will in the Theory of Everything*, 29.

²⁵ Hoof't, *Free Will in the Theory of Everything*, 30.

Şeyler birbirleriyle etkileşeceklerdir, fakat bu etkileşimlerin nasıl ve hangi hızda olacağı son derece önemlidir. Evrendeki olayların istenen taleplere uyabilmesi için, hızla birlikte hareket de kurallara bağlanmalıdır. Buna göre doğanın bir başka yasası *hız* ile ilgili olmak zorundadır. Bir cismin hareketsizkenki davranışı sabit hızdaki davranışına benzer sonuçlar vermelidir.²⁶ Burada hız sınırı problemiyle karşılaşmaktadır. Eğer hızın bir sınırı olmazsa, bu önceki taleplerden nedensellik ve yerellik ile çelişecek, bunların ihlal edilmesine yol açacaktır. Öyleyse bir *hız sınırı* vardır. Bu ışık hızıdır. Görülebileceği gibi, Hooft evrendeki yasaları yukarıdan aşağıya rasyonalleştirmektedir. Her bir yasa, bir öncekine tümdengelimsel olarak bağlıdır.

Hız ile ilgili kuralları eklentiler yaparak tamamlar ki evrende mantık dışı şeyler olmasın. Buna göre; ışık hızına yakın hızla giden şeyler, zamanın daha yavaş akmasına neden olmalı ve ileri yönde kısalmalıdır. Bir hız sınırı var ise, zaman hızla göre tanımlanabilir demektir; bu da hızın durumuna bağlı olarak zamanın akışının değişeceği anlamına gelmektedir. Böylece Einstein'ın özel göreliliği tanımlanmış olmaktadır. Aslında Hooft, bilinen yasaların, başlangıçtaki kabuller ile uyumsuz olması halinde evrende paradoksların oluşacağını ya da ortaya çıkacak durumların bilinen evrenden çok daha farklı sonuçlara neden olacağını varsaymaktadır.

Hooft rasyonalist çizgisini bir kez daha vurgulayarak “*Einstein'ın görelilik teorisi, eğer beynimiz yüzlerce kez daha akıllı olsaydı yalnızca mantıksal argümanlardan türetilbilirdi*”²⁷ demektedir. Buna örnek olarak Hendrik Antoon Lorentz'in elektromanyetizma yasalarını inceleyerek sonuca varmasını gösterir.

Daha sonra maddenin boyutlarıyla ilgili Tanrı'nın bir karar vermesi gerektiğini ileri sürer. Madde sonsuza kadar bölünecek midir yoksa bir sınırdan duracak mıdır? Ona göre bu sorunu zaten Yunan filozofları M.Ö. 400 civarında gündeme getirmiş ve maddeyi yalnızca beyinlerini kullanarak ölçmüşlerdir.²⁸ Yunan filozofların sadece düşünerek doğruya ulaşmış olmaları, Hooft'a aklın gücünü ispat etmede bir örnek daha sunmuş olur. Tanrı'nın da böyle bir şeyi öngörmek durumunda kalacağını, çünkü şeylerin sonsuza kadar parçalara ayrılmasının kaçınılması gereken sonsuz karmaşıklık anlamına geleceğini bildirir. Buna göre, maddenin bölünmesinin bir sınırı olmalıdır. Bölünebilir en küçük limit birim olmalıdır, bunlara “temel parçacıklar” dendiğini belirtir. Bunların hareketini ifade eden matematiğe de “kuantum mekaniği” denmektedir.

Büyük çabalar sonucunda kuantum kuramına özel göreliliğin eklemesiyle, “kuantum alan teorisi” oluşturulmuştur. Kuantum alan teorisinde güçlerin nereden geldiği bilinemediğinden, Hooft'a göre bu bizi çok fazla özgürlükle baş başa bırakır ve Tanrı'nın burada kararlarını nasıl verdiği bilinmemektedir. Bu yüzden evrenimizde, nesnelerin hızlarını değiştirmek ve bunun için bir kural hakkında karar vermek mümkün olmalıdır. Bu da *kuvvet* kavramını gerektirir. Beşinci kurala göre, bir nesnenin sabit hızda düz bir çizgide hareket ederken nasıl davrandığı biliniyorsa, kavisli bir çizgide değişen hızlarda nasıl hareket ettiğini anlamak, kuvvetlerle mümkün olmalıdır. Bu şekilde çıkarılabilen birincil kuvvet *yerçekimidir*.

Uzayın, yerçekiminin de etkisiyle eğimli olduğunu kabul ederek, kavisli evrenlerin genişleyebileceğini ve evrenimizin çok küçük ve çok basit olmasıyla başlayıp, sadece kurallarımızın eylemleriyle kendi kendine büyüyebileceğini çıkarır. Bu yanıyla tanımlanan teori, Einstein'ın *genel görelilik* teorisidir. Herşey yerli yerine oturmuş gibi görünmektedir ancak Tanrı, bilgisayarına *ilk durumun da ne olduğunu* söylemelidir. Bu da al-

²⁶ Hooft, *Free Will in the Theory of Everything*, 31.

²⁷ Hooft, *Free Will in the Theory of Everything*, 32.

²⁸ Hooft, *Free Will in the Theory of Everything*, 33.

tıncı kuraldır. Hoff'ta göre, yine burada verimlilik ve sadelik mümkün olan en basit seçimin yapılmasını talep edecektir. Bu, Occam'ın²⁹ kuralının bir örneğidir. Belki de mümkün olan en basit başlangıç durumu, sonsuz küçük bir evren içinde bir tek parçacıktır. Son kural olarak bu evrenin nasıl gelişeceğini hesaplamak için, tüm bu kuralları bir bilgisayar programında birleştirmek kalır.

Tanrı'nın işi bitmiştir. Hooff'a göre, bizim için basit olmasa da, Tanrı için basit bir akıl yürütmeye evrenimizdeki yasaların oluşturulması ve gerekliliği bu kadar basittir. Detaylar için daha fazla kural icat edilebilir ancak yukarıda bahsedilen gereksinimlerin hepsinin evrenimizin fizik yasalarında yerine getirildiği gösterilmektedir. Bu nedenle, Hooff, verilen kuralların çok anlamlı olduğundan şüphelendiğini ifade eder. Yani evrendeki yasalar o kadar rasyoneldir ki bu tesadüf olamaz. Evrenimizi idare ettiği bilinen fizik yasalarının, tamamen zihinsel düşünceler tarafından inşa ettiklerimize oldukça yakın olduğunu bildiren Hooff, elbette bunun bir geri bakış olduğunu itiraf etmektedir ama süper zeki bir varlığın belki de doğanın fizik yasalarını bu ilk ilkelere "tahmin edebileceğini" iddia etmektedir. Ona göre, bunu bilmek bugün henüz bilinmeyen fiziksel yasaların geri kalanlarının da benzer yoldan nasıl tahmin edilebileceğini teşvik edeceği için önemli olacaktır.³⁰

3. Özgür İrade ve İlahi Müdahalenin Durumu

Hooff'un formüle edilen bazı talepler için gerekli gördüğü motivasyonlar: Belirlilik, sadelik, verimlilik ve sınırlılıktır. Sonsuzluk, evrenin kontrolü için en büyük zordur. Hooff'a göre, bizim için, bütünü oluşturan parçalarımız birleştiği sürece sorun yaratmıyor gibi görünebilir, fakat her şeyi kontrolünde tutmak isteyen bir "Tanrı" için bu bir seçenek değildir: Toplam bağımsız değişkenlerin sayısı sonlu olmalıdır. Onun dizüstü bilgisayarını sonlu bir zaman diliminde tam olarak ne olduğunu hesaplayabiliyor olmalıdır. Bu bakımdan Hooff'un kurguladığı evren sınırlı bir evreni desteklemektedir.

Hooff, okuyucunun burada kendisini dini bakış açılı bir motivasyonla suçlayabileceğini, ancak bu bakış açısını kullanarak ulaştığı kuralların, gayet iyi çalıştığı bilinen doğa yasalarını üretmede oldukça etkili olduğunu farketmemizi istemektedir. Ona göre tüm fenomenlerin, şansa bırakılmaksızın tamamen hesaplanabilir olması gerekir. Bu doğruysa, demektedir Hooff, bizi buraya kadar getiren doğa yasaları iki şeye yer bırakmaz:

-İlahi müdahale

-Özgür İrade

Hooff, ikisinin de varlığı için çok az gerekçe olacağını iddia etmektedir. Örneğin *ilahi müdahaleye* izin verirsek, tüm kuantum mekanik olaylarında, teorilerimiz devasa bir keyfilik izlenimi verecek ve tüm fizik yasaları boşuna orada görünüyor olacaktır. *Özgür iradeye* gelince, argüman yine çok benzerdir. Kuantum mekaniği özgür irade için bir boşluk bırakıyorsa, bunun için çok fazla alan olurdu. Hooff, bugünün kuantum mekaniği teorisindeki boşlukların, ek yasalarla doldurulacağı hususunda şüphelenmek için her zaman bir neden vardır diye düşünmektedir. Hooff'a göre en önemlisi, kuantum mekaniğinin kendisi, bize boşlukların nasıl doldurulabilir olduğunu göstermek için kullanılabilir. Ona göre, günümüzde kuantum mekaniğine benzeyen

²⁹ Occam'ın Ustrasi olarak bilinen ilke.

³⁰ Hooff, *Free Will in the Theory of Everything*, 36.

şeyin, klasik terminolojide uygun bir şekilde tanımlanabildiği dinamik teorilerimizin versiyonlarını hayal etmek zor değildir,³¹ ama bu eksik yasalara ihtiyacımız vardır. Hooft (2019) güncel yorumun yeterli olduğunu düşünenlerin gizli değişkenleri reddettiklerini ancak evrende Tanrı'nın hüküm sürdüğüne inanan insanların, yerelliği içerecek şekilde, teorilerine gizli değişkenleri katarak modellerini tamamlamaları gerektiğini vurgular.

Hooft, aynen Max Planck gibi düşünerek, eylemlerimizin “özgür irade” ile kontrol edilip edilmediğine pratikte asla karar verilemez demektir. Ancak doğanın birçok yasasının nedenlerini tahmin etmeyi başardığımızda, olumlu bir beklentiyle yakın veya uzak gelecekte keşfedilecek geri kalan yasaların da benzer temel taleplere uyacağını düşünmektedir. Böylece, özgür iradenin olmadığına dair şüphe bilimimizdeki bir sonraki basamağı nasıl yapacağımızı tahmin etmek için kullanılabilir.

Hooft'a göre, bir parçacığın davranışı tamamen sanki hiç “belirsizlik” yokmuş gibi tanımlanabilir. Kuantum mekaniğinin çalıştığını iddia eden Kopenhagcılara³² göre ise formüle edilen kurallar tamdır. Hooft, Kopenhag yorumunda gerçekliğin çok daha soyut olan dalga fonksiyonu kavramıyla yer değiştirttiğini ifade eder. Ancak onun belirttiğine göre burada önemli olan şey, bu kavramın yalnızca bir soru sorulduğunda soyut görünmesidir. Bu soru “burada neler oluyor?” sorusudur, ama pratikte sadece “bu deneyin sonucu ne olacak?” sorusu sorulduğunda bize mükemmel şekilde hizmet eder.³³

Kopenhag yorumuna göre “burada neler oluyor?” şeklindeki soru hatalıdır, çünkü deney yaparak cevaplanamazlar. Orada olan bir şey yoktur, herhangi bir olgu veya vuku bulan olay yoktur, bu soru bizim alışkanlıklarımızdan doğan bir sorudur. Fakat Hooft, “burada neler oluyor?” sorusunun aslında hatalı olmadığını savunur. Çünkü ona göre, ilkeler doğrultusunda bu sorunun cevaplarını bulmaya çalışabiliriz: Hooft “burada neler olduğunu bilmiyoruz ama yüksek bir doğrulukla ne olabileceğini tahmin edebiliriz” demektir. Zaten aslında kuantum kuramındaki bütün ayrışmanın bu noktada olduğunu söyleyebiliriz. Kopenhagcılar “burada ne oluyor?” sorusunun cevaplanamayacağını, deney yapılırken orada olan şeyin ölçülemeyeceğini, ölçüm ile birlikte ancak çöken durumun yani sonraki durumun ölçülebileceğini iddia ederler, ki bu ölçüm bile belirsizlik ilkesinden dolayı parçacık boyutunda eksik kalacaktır. Olan sadece olasılıkların gerçekleşebilme potansiyelidir, ölçümden önceki anın ontolojik bir gerçekliğinden de bahsedilemez. Bu yüzden bu soru anlamsızdır. O anda olan, süperpozisyon denen tüm olasılıkların üst üste binme halidir, ki aslında bu halin ontolojik olup olmadığı da tartışma konusudur.³⁴ Hooft ise tersini savunur, eğer belirsizlik ilkesi nedeniyle şu an için ölçüm yapamıyorsak bile, ilkece oradaki durumun ontolojik bir gerçekliği vardır. O bir süperpozisyon (üst üste binme durumu) olamaz, tek bir ontolojik durumdur. Hooft için önemli olan da budur, orada bir şeyler olmaktadır ve orada bir şeyler olduğu varsayımı, ne olduğundan emin olamasak bile bundan sonra olanları açıklayabilir, teorileri inşa etmede önemli bir koşul olarak kullanılabilir.

Atom altı parçacıkların standart modelini tipik bir örnek olarak veren Hooft, bu modelin kısmen temel parçacıklarla deneyler yaparak, ancak aynı zamanda “Bu parçacıklar nasıl davranmalı?” diye hayal ederek

³¹ Hooft, “How Does God Play Dice ? (Pre-)Determinism At The Planck Scale”, 307-316.

³² Niels Bohr, Max Born ve Werner Heisenberg'in başını çektiği, Kuantum Kuramının olasılıkçı yorumunu savunan grubun düşüncesi, Kopenhag Yorumu olarak bilinir.

³³ Hooft, *Free Will in the Theory of Everything*, 40.

³⁴ Bazı kuramlar süperpozisyonu (üst üste binme) ontolojik bir gerçekliğe sahip sayarken, bazıları sadece farklı olasılıkların gerçekleşme potansiyellerini belirten soyut bir ifade olarak kabul etmektedir.

oluşturulduğunu vurgular. Burada her parçacık tamamen deterministik şekilde davranmasına rağmen bilinen herhangi bir gözlem tekniği ile kesinlikle belirlenememektedir. Bu örnekten yola çıkarak Hooft, kuantum fiziğinde de parçacıkların hareketlerinin, kesin olarak belirlenememesine rağmen deterministik bir modelinin oluşturulmasının mümkün olabileceğini öne sürer.

Hooft, deterministik modelin mantıklı görünmekle birlikte, fizikçiler tarafından neredeyse evrensel olarak reddedildiğinden şikayet etmektedir. Standart kuantum teorisinde,³⁵ deneylerle onaylanan tahminler, hiçbir “ontolojik” tanımlamaya izin vermezler. “Burada neler oluyor?” sorusu, çelişkilere yol açtığından Kopenhagcılar bu soruya cevap aramakla uğraşmazlar, onlar pozitivist ve yarırcı bir anlayıştadır.³⁶ Önemli olan sonuç ile öngörünün uyumlu olmasıdır ve teori bunu sağlamaktadır. Onlar için “Burada neler oluyor” sorusunun ontolojik bir değeri yoktur. Hooft, bu bakış açısını eleştirir, ona göre, gizli değişkenlerin olmadığını ispatladıklarını sananlar ispatta kullanılan teoremlerin bazı izler içerdiğini görmezden gelirler, burada evrendeki partiküllerin ve diğer tüm nesnelere kuvvetle bağıntılı bir ilişki-eğilim içinde olacağı dikkate alınmamıştır. Hooft’un bu itirazı süper-determinizm olarak eleştirilmektedir fakat ona göre bunu yanlışlayacak bir kanıtı da henüz ortaya atan çıkmamıştır.³⁷

Fizikçilerin çoğu, Kopenhag yorumuna alternatif olarak ortaya atılan ve en az bu yorum kadar tutarlılığı gösterilmiş bulunan yorumlardan habersizdir. Stenger’in bildirdiğine (2019) göre, ders kitaplarında okutulan, fizikçilerin çoğu tarafından kabul gören ve standart kuantum teorisi olarak da bilinen Kopenhag yorumu, kendisi dahil birçok fizikçi tarafından tartışılmaz sanılmıştır. Daha sonraki detaylı araştırmaları sayesinde, eşit derecede geçerli başka modellerin olduğunu öğrenebilmiş ve bunların asla öğretilmediğini, Kopenhag’ın tek yorum sanıldığını vurgulamıştır.³⁸ Oysa matematiksel olarak bu yorumla aynı sonuçları veren kuantum fiziğinin deterministik bir yorumu da mevcuttur. Bu yorumun kuantum fiziğiyle uyumlu olduğu David Bohm tarafından gösterilmiştir. Konunun geçmişine bakarsak benzer tartışmaların teorisinin ilk ortaya çıktığı dönemlerde de yaşandığını ancak üstünün bir şekilde örtüldüğünü görebiliriz. Louis de Broglie, Solvay konferansında (1927) ortaya attığı pilot dalgalar³⁹ fikri ile kuantum teorisinin gizli değişkenler içerebileceğini ve kuantum fiziğinin deterministik yorumunun mümkün olduğu ileri sürmüştür.⁴⁰ Ünlü matematikçi Von Neumann, 1932’de yaptığı çalışmalarla bu değişkenlerin olmadığını ispatladığını öne sürmüştü ve böylelikle Broglie’nin zaten ciddiye alınmayan teorisi hepten gözden düşmüştür. Ancak yıllar sonra Von Neumann’ın hata yaptığı ve hesaba katmadığı şeyler olduğu için kanıtlamasının eksik olduğu ortaya çıkmıştır.⁴¹ David Bohm, Louis de Broglie’nin pilot dalgalarından ve Schrödinger denklemlerinden yola çıkarak 1952 yılında yayımladığı önemli makalelerinde⁴² Kopenhagen formalizmiyle aynı formalizmi kullanarak kuantum fiziğinin deterministik bir yorumunun mümkün olduğunu göstermiştir.

³⁵ Kopenhag yorumu standart kuantum teorisi olarak kabul edilir.

³⁶ J. Victor Stenger, *Bilinçsiz Kuantum*, çev. Murat Havzalı (İstanbul: Ginko Bilim, 2019), 230.

³⁷ Hooft, *Free Will in the Theory of Everything*, 42.

³⁸ Stenger, *Bilinçsiz Kuantum*, 230.

³⁹ John S. Bell, “On the impossible Piloy Wave”, *Foundations of Physics* 12 (1982): 989-999.

⁴⁰ Stenger, *Bilinçsiz Kuantum*, 78.

⁴¹ Max Jammer, *The Philosophy of Quantum Mechanics: The Interpretations of Quantum Mechanics in Historical Perspective* (New York, John Wiley, 1974), 265-278.

⁴² David Bohm, “A Suggested Interpretation of the Quantum Theory in Terms of “Hidden” Variables. I”, *Physics Reviews* 85 (1952): 166-179; David Bohm, “A Suggested Interpretation of the Quantum Theory in Terms of “Hidden” Variables. II” *Physics. Reviews* 85 (1952): 180-193.

Gizli değişkenleri içeren iki tip teori vardır. Bunlardan birisi yerel gizli değişkenlerin kabul edildiği diğeri ise yerel olmayan gizli değişkenlerin kabul edildiği teoridir. Kuantum fiziğinin doğru olduğu kabul edilirse, yerel gizli değişkenler belirlenimsiz, yerel olmayan gizli değişkenler ise belirlenimci bir kuantum teorisini gerektirmektedir. Bu yüzden Bohm, yerel gizli değişkenleri terk etmiş, kuantum fiziğiyle uyumlu olarak belirlenimci ve yerel olmayan gizli değişkenler üzerine çalışmalarını yoğunlaştırmıştır. Hooft'un olmadığını ispatladılar⁴³ diye bahsettiği yerel gizli değişkenlerdir ki eğer kuantum fiziği tam değilse, bu gizli değişkenlerin olmadığını ileri süren ispat da doğru sayılmayacaktır. Bu bakımdan yerel gizli değişkenlerin olmadığını savunanlar, kuantum fiziğinin tam olduğunu baştan kabul etmektedirler. Kopenhag yorumu kuantum fiziğini tam ve eksiksiz kabul ederken, Hooft bu kabulü (ki sadece bir kabuldür) hatalı saymış, kuantum fiziğinin henüz tamamlanmadığını iddia ederek (bu da bir kabuldür) hala yerel gizli değişkenlerin olduğu bir yorum üzerinden gitmiştir. Bu bakış açısına göre eksik kuantum fiziğine yeni eklemeler yapılmalıdır. Bu yol Einstein'in yoludur.

Böylece, aslında Kopenhag yorumunun tamamen bir seçim olduğu, hatta bu fizikçilerin standart yoruma dogmatik bir inançla bağlı kaldıkları, bir dini mezhebin taraftarları gibi davrandıkları,⁴⁴ aynı sonuçları vermesine rağmen ısrarla görmezden gelerek deterministik yorumu engelledikleri, yok saydıkları birçok fizikçi tarafından ifade edilmiştir.⁴⁵ Bohm'un çalışmalarının bir nebze de olsa Kopenhag'ın tutuculuğunu kırdığı iddia edilmektedir.⁴⁶

3.1. EPR Makalesi ve Bell Teoremi

Hooft, üzerinde ısrar edilen yorumu eleştirmek için Bell teoremi ve onunla ilgili olan Alain Aspect deneylerini⁴⁷ örnek vererek bu yoruma neden karşı çıktığını açıklamaya çalışır. Bell teoreminden önce, onun ortaya atılmasına sebep olan EPR deneylerinden bahsetmek gereklidir. Kopenhag yorumunun karşısında ünlü fizikçiler de Broglie, Einstein ve Schrödinger vardır. Bunların düşüncesi ontolojik bir gerçekliğin varlığına dayanmaktadır. Kimse gözlemlemese de oradaki elektronun ontolojik bir gerçekliği ve yörüngesi vardır. Bu üç fizikçiden de Broglie, nedenselliği varsayarak pilot dalgalar fikrini ortaya atmış (1927), Schrödinger ise kuantum teorisinin deterministik modellemesi üzerine çalışmış ve Kopenhag yorumun saçmalığını vurgulamak için ünlü varsayımsal kedi deneyini tasarlamıştır. Einstein'in de hayatının sonuna kadar kuantum teorisinin yanlış ya da eksik (tamamlanmamış) olduğunu göstermeye çalıştığı bilinmektedir. Bu amaçla Einstein, 1935 yılında iki öğrencisiyle birlikte yazdığı makalesinde, EPR⁴⁸ paradoksu olarak bilinen düşünce deneyi ile kuantum teorisinin çelişkili sonuçlara yol açabileceğine dikkat çekmek istemiştir.

⁴³ Hooft, yukarıda da belirttiğimiz gibi, olmadığını ispatladılar ama bazı unsurları hesaba katmadıklarından ispatları geçerli değildir demektir.

⁴⁴ Halpern, *Einstein'in Zarı ve Schrödingerin Kedisi*, 144.

⁴⁵ James T. Cushing, *Fizikte Felsefi Kavramlar 2*. çev. B. Özgür Sarıoğlu (İstanbul: Sabancı Üniversitesi Yayınları, 2006), 159-221-229-231-248-256; Halpern, *Einstein'in Zarı ve Schrödingerin Kedisi*, 151.

⁴⁶ Stenger, *Bilinçsiz Kuantum*, 147.

⁴⁷ Alain Aspect, Jean Dalibard, and Gérard Roger, "Experimental Test of Bell's Inequalities Using Time-Varying Analyzers", *Physical Review* 49, 25 (1982a): 1804-1807; Alain Aspect, Jean Dalibard, and Gérard Roger, "Experimental Realization of Einstein-Podolsky-Rosen-Bohm Gedankenexperiment: A New Violation of Bell's Inequalities", *Physical Review* 49, 2 (1982b): 91-94.

⁴⁸ Albert Einstein, Boris Podolsky, Nathan Rosen, "Can Quantum-Mechanical Description of Physical Reality Be Considered Complete?", *Physical Review* 4 (1935): 777-780.

Bu teorik deneye göre; fotonlar doğrusal polarize veya dairesel polarize olabilir, ancak polarizasyon için her zaman tam olarak iki olasılık vardır: Dikey veya yatay olarak, veya alternatif olarak, sola veya sağa dairesel polarizasyon. Bir deneysel düzenekle, bir atom, yalnızca bir olası kuantum durumu oluşturan iki foton yayınlayacak şekilde uyarılmış bir duruma getirilebilir. Böyle bir durumda, eğer bir fotonun dikey olarak polarize olduğu tespit edilirse, diğeri de mutlaka dikey olarak polarize olur ve bir fotonun sola dairesel bir şekilde polarize olması durumunda, diğeri de sola doğru polarize olur. Bu durumda, bu iki foton dolaşmış bir hal oluşturur. Bununla birlikte, bu, foton çiftinin içinde olabileceği/bulunabileceği izin verilen tek bir kuantum durumdur.⁴⁹

Standart yorum olarak kabul edilen Kopenhag yorumuna göre, ölçüm yapılmadan önce polarizasyon durumu belirsizdir, bilinmemesinin sebebi bizim bilgi eksikliğimizden değil, onların gerçekten bir polarizasyona sahip olmamalarından dolayıdır. Onlar alabilecekleri tüm polarizasyon durumlarını içeren bir olasılık dalgası şeklinde yayılmaktadırlar. Asla klasik fizikteki gibi ontolojik bir gerçekliğe sahip değildirler. Ancak ölçüldükleri anda ontolojik gerçekliğe sahip olurlar. Aradaki uzaklık ne olursa olsun bu durum değişmez. Birisi galaksinin bir ucunda, diğeri galaksinin öbür ucunda olan fotonlardan birinin polarizasyon yönü belirlenirse, diğer dolanık fotonun da polarizasyon yönü anında ilk fotonla eş yönlü olarak bilinebilecektir. Bu da iki fotonun eş anlı olarak ontolojik şekilde var olması anlamına gelecektir. Einstein'e göre bu durum yerellik ilkesini ihlal edecek ve bu aynı zamanda nedensellikte birlikte kendi özel relativite teorisinin de sorgulanması anlamına gelecektir. O bakımdan Einstein'e göre kuantum teorisinin eksik yanları olmalıdır ve bu yanlar tamamlandığında teori deterministik olacaktır.

EPR'nin tezinde ima ettiğine göre, (1) ya kuantum mekaniğinde dalga fonksiyonunun ortaya koyduğu gerçeklik tanımlaması tam değildir veya (2) atomdan yayımlanan fotonların niceliksel özellikleri (dolayısı ile kendileri) eş zamanlı gerçekliğe sahip olamazlar.⁵⁰ Bu, Einstein tarafından bir tuzak olarak ileri sürülmüştür çünkü hangi madde kabul edilmeyecek olsa kuantum teorisinin eksik olduğu kabul edilmiş olacaktır. Einstein kendi özel relativite teorisinden emin olduğu için, öne sürdüğü bu düşünce deneyinde uzaktan etkinin olmayacağı varsayılmıştır. Einstein öğrenemese de, Alain Aspect deneylerinden çıkan sonuçlar (2)'yi doğrular nitelikte görünmektedir. Yani uzaktan etki mümkün görünmektedir.⁵¹

Hooft bir örnek vererek, deney sonuçlarının böyle yorumlanmasının ne gibi sorunlara yol açacağını göstermeye çalışır; bozulan atomdan uzak olan Bell, ile şimdi her biri fotonlardan birini izleyen Alice ve Bob adlı iki dedektör hayal etmemizi ister. Her ikisi de buldukları fotonun polarizasyonunu kontrol etmek için doğrusal polarizasyon filtreleriyle çalışır. Bir dizi deney yaparlar ve sonrasında sonuçlarını karşılaştırırlar. Polarizasyon filtrelerini nasıl döndüreceklerini önceden açıklamazlar. Şimdi, ne zaman iki polarizasyon filtresi hizalansa, her ikisinin de fotonlarının aynı polarizasyonu ölçtüğü ortaya çıkar. İki polarizasyon filtresi 45°'lik bir açı oluşturduğunda, iki fotonun birbiriyle tamamen ilişkisiz olduğu görülür. Ancak göreceli açı 22,5° veya 67,5° olduğunda, iki polarizasyonun korelasyonu nispeten yüksek bulunur. Hooft'un belirttiğine göre klasik fizikte hiçbir model ile bu tür bir korelasyon örüntüsü üretilemez.⁵²

⁴⁹ Hooft, *Free Will in the Theory of Everything*, 42.

⁵⁰ Cushing, *Fizikte Felsefi Kavramlar 2*, 204.

⁵¹ Aspect, "Experimental Test of Bell's Inequalities Using Time-Varying Analyzers", 1804-1807; Aspect, "Experimental Realization of Einstein-Podolsky-Rosen-Bohm *Gedankenexperiment*: A New Violation of Bell's Inequalities" 91-94.

⁵² Hooft, *Free Will in the Theory of Everything*, 43.

Ona göre “gerçekte ne olduğunu” tanımlamanın akla gelebilecek tek yolu, bu atom tarafından yayılan iki fotonun Bob ve Alice’in nasıl bir deneysel düzenek kurduğunu önceden bildiklerini itiraf etmektir. Daha kesin olarak ifade edilen model, fotonun polarizasyonunun daha sonra Alice ve Bob tarafından seçilecek olan filtre ayarlarıyla ilişkili olduğunun iddia edilmesidir. Fotonlar, Bob ve Alice’nin önceden ne yapacaklarını biliyor ve ona göre hareket ediyor gibi görünmektedir. Ancak Kopenhagcıların kabulüne göre, fotonlar yayınlandıktan sonra hem Alice hem de Bob, istedikleri ortamı seçme özgürlüğüne sahiptirler. Acaba sahipler mi? sorusuna, Hooft, sahip olmadıklarını söyleyerek yanıt verir. Burada iki tuhaflık söz konusudur; (1) Fotonlar gözlemcilerin ne yapacağını biliyorlarsa yani fotonların hareketi ile kişilerin seçimleri arasında bir bağlantı varsa özgürlükten nasıl bahsedilecek? (2) Gözlemciler sahip oldukları iddia edilen özgür irade ile seçim yaparak, evrenin milyarlarca yıl önceki durumunu, yani geçmişini değiştirirler.

Durumun garipliğini anlatabilmek için Hooft daha net bir örnek vererek bir tane polarize foton ile deneyi kurgular. Bu foton milyarlarca yıl önce, bir kuasrlar tarafından yayılmış olsun. Bir gözlemci, polarizasyon filtresinden geçtikten sonra onu algılar. Foton geçer veya geçmez. Her iki durumda da fotonun “gerçek kutuplaşma durumu” ya gözlemcinin filtresine paralel ya da ona dikeydir, ancak başka bir yönde değildir. Milyarlarca yıl önceki kuasar, sanki fotonun seçim yapması gereken iki kutuplanma yönü olduğunu biliyormuş gibi görünüyor. Hooft’a göre bu, uygulamak isteyebileceğimiz herhangi bir modelin garip bir yönü olacaktır. Bu, geçmişin ölçüm yapıldıktan sonra şekillenmesi anlamına gelmektedir. Yani geri-nedensellik denilen durumdur.⁵³

Hooft’a göre, deterministik bir modele bağlı kalınırsa, fotonun kutuplanmasının yanı sıra Alice ve Bob tarafından seçilen ayarların, deterministik hareket denklemleriyle birlikte evrenin ilk haliyle belirlendiği açıktır. Hooft’un teorisi, tüm atomların ve tüm fotonların içinde bulunduğu gerçek, ontolojik bir durumun var olduğu üzerinedir. Ona göre bütün ontolojik durumlar bir ortonormal⁵⁴ küme biçimindedir, ontolojik bir temelin unsurlarıdır. Evren böyle bir durumda olmak niyetiyle başlamıştır ve onun evrilme yasası onu gelecek de dahil tüm zamanlarda böyle yapacaktır, evren her zaman gerçek bir ontolojik hal içinde olacaktır. Hangi ontolojik ilk durumundan başladığımızı bakılmaksızın, gelecekteki durumu da farklı ontolojik hallerin kuantum süperpozisyonu değil, tek bir ontolojik durum olacaktır. Hooft burada, sahip olduğumuzu ileri sürdüğü bir korunum yasasından, “ontolojinin korunumu” yasasından bahseder. Hooft’un modelinde evrim yasası ontolojiktir, hangi ontolojik duruma izin verileceğini ve hangilerine izin verilmeyeceğini seçer. Yani sistemin kendisi yasalar vasıtasıyla, her zaman izin verilen tek bir ontolojik durumu seçer ve bu seçim de rastgele değil nedenselliğe bağlı olarak gerçekleşir.

Hooft’a göre filtreleri özgür iradeyle değil ancak evrenin başlangıç durumunda bazı değişiklikler yaparak değiştirebiliriz. Bu başlangıçtaki değişiklik, ontolojik koruma yasasına uymak için mutlaka atom tarafından yayılan fotonları da etkileyecektir. Burada herşey belli olduğu için belki buna “komplo” diyebilirsiniz demektedir Hooft, fakat ona göre bu yasa, açısal momentumun korunumu yasasından daha fazla komplosal değildir. Ulaştığı sonuçlar, dünyamızın süper-deterministik olabileceği ve böylece resmi anlamda, özgür irade

⁵³ Hooft, *Free Will in the Theory of Everything*, 45.

⁵⁴ Ortonormal vektörleri içeren küme; birimlik küme yani birimsel ve dik vektörleri içeren küme. Ortonormal vektör: İç çarpımı sıfır olan vektör. Düzlemde veya üç boyutlu uzayda yönlü doğru parçalarıyla gösterilen ve birbirlerine dik olan vektörler gibi.

Kaynak: Abdurrahman Demirtaş, *Ansiklopedik Matematik Sözlüğü* (Ankara: Bilim Teknik Kültür Yayınları, 1986), 216.

ve ilahi müdahalenin kanun dışı olduğudur. Ancak günlük hayatta hiç kimsenin böyle bir gözlemin sonucundan muzdarip olmayacağını vurgular; çünkü o fiziksel yasaların daha derindeki temel doğası ile ilgilidir.

Bell teoremi bazı fizikçiler tarafından “bilimin bu yüzyıldaki en derin keşiflerinden biri”⁵⁵ olarak nitelenmektedir. Alain Aspect (1982) deneylerinin sonuçlara göre yerellik ihlal ediliyor gibi görünmektedir.⁵⁶ Bu fizikçilere göre yanlış olan kuantum fiziği değildir. Onun yerine önerilen klasik kuramın gerektirdiği tüm şartlar kuantum fiziğinde mevcuttur, o halde yeni bir modele ihtiyaç yoktur. Sorgulanması gereken ve eksik olduğu düşünülen özel göreliliktir ve yerellik ihlal edilmektedir.⁵⁷ Ancak, Bell Eşitsizlikleri'nin ihlaliyle ilgili sonuçlara bakarak, hangi ontolojik ilkenin ihlal edildiği konusunda henüz bir anlaşmaya varılamamıştır, bu tartışmalar felsefe dergilerinde devam etmektedir.⁵⁸ Bell'in (1964) gösterdiğine göre, kuantum fiziğinde belirlenimcilik ve yerel gizli değişkenler aynı anda mümkün değildir. Kauntum teorisinde deterministik bir model oluşturulacaksa burada yerel olmayan gizli değişkenler olmalıdır. Strenger'e göre ise yerelliğin olmaması ancak ışıkötesi bir etkileşimin olduğu ispatlanabilirse kullanılmalıdır, bunun yerine ışık ötesi etkileşimin bulunmadığı yerel versiyonlar üzerinde durulmalıdır.⁵⁹ Hooft'un yapmaya çalıştığı da budur, yani, yerelliği ihmal etmeyen, yerel gizli değişkenlere yer veren belirlenimci bir kuram inşaa etmektir. Bu kuram standart kuantum teorisini eksik sayar.

Hooft, Bell'in eşitsizliklerini kabul etmekle birlikte kuantum mekaniğini yeterli gören varsayımlara katılmamaktadır. Ona göre kuantum mekaniğinden daha derinde yatan, yerelliğin ve belirlenimciliğin olduğu bir model mevcut olmalıdır. Kopenhagcılara göre ana varsayım, Alice ve Bob'un özgür oldukları ve neyin ölçüleceğini seçebilecekleri yönündedir, buna göre iradeleri geçmişten bağımsızdır. Ancak Hooft'a göre, Alice ya da Bob ayarlarını seçerken fikirlerini çok az değiştirerek, farklı ontolojik durumlardaki fotonları aramaya karar verdiklerinde, sahip olacakları özgür iradeleri, sadece ölçmek istedikleri ontolojik durumu ifade eder; ontolojik olmayan bir fotonun ölçülmesine karar verme seçeneği gibi bir özgür iradeleri yoktur. Yani her hâlükârda seçecekleri ontolojik durum bellidir. Bunun yerine olabilecek şey, düşüncelerini birkaç dakika içinde değiştirmeleri halinde, evren, öncekinden farklı bir ontolojik duruma gidecektir, ki bu milyarlarca yıl önce olduğu durumun bir modifikasyonunu içerir.⁶⁰

Sonuç

Hooft çalışmalarında, kendi düşüncelerini rasyonel bir biçimde ortaya koymuş, belirlenimci bir kuantum fiziğinin mümkün olduğunu savunmuş ve formüle etmeye çalışmıştır. Hooft ayrıca, kabul edilen standart yorumun yetersizliğini göstermeye çalışmış ve bunların alternatifsiz olmadığını ileri sürmüştür. Bell teoreminin ve Aspect deneylerinin klasik yorumunun ne kadar saçma sonuçları olacağını gösteren Hooft, daha somut bir olasılıkla, Alice'in ve Bob'un ayarlarının, geriye dönük nedensellik ya da bir komplo ile değil de bu üç değişkenin geçmiş ışık konileri değişkenleri ortak olduğu için, kaynaktan salınan parçacıkların durumu ile

⁵⁵ Şevki Işıklı, *Kuantum Felsefesi* (Ankara: Birleşik Yayınevi, 2012), 63.

⁵⁶ Görünmektedir diyoruz çünkü fizikçilere göre Alain Aspect deneylerinin dışında, doğada özel göreliliği ihlal edecek şekilde, ışık ötesi bir hareket veya etkileşimin olduğuna dair en ufak bir kanıt bulunamamıştır. Uzaktan etkinin, ışık hızından hızlı bir sinyali gerektirmeyen modellerinin de olması, özel göreliliğin lehinedir.

⁵⁷ Işıklı, *Kuantum Felsefesi*, 110-115

⁵⁸ Stenger, *Bilinçsiz Kuantum*, 144.

⁵⁹ Stenger, *Bilinçsiz Kuantum*, 144-145.

⁶⁰ Yeni ontolojik durum, eski ontolojik durumla üst üste gelemez, çünkü Alice'in ve Bob'un ayarları a ve b klasiktir.

ilişkilendirilebilir olduğunu ifade etmiştir. Ona göre, evren her zaman ontojojiktir. Yani gelecekte gözlemle geçmişini değiştirmek diye bir şey olamaz. Tam tersine geçmişteki nedenselliğe bağlı olarak evren şekillenir ve bu durum Bob ve Alice'nin iradelerini de etkiler. Onlar, olası bir durumu değil gerçek bir durumu ölçerler. İradeleri de tüm geçmişe bağlı olduğundan özgür olamaz. Çoğu fizikçi, EPR paradoksunun olası bir çözümü olarak yerelliği ve önceden belirleyiciliği reddetmiştir. Burada deneycinin neyin ölçüleceğine karar vermesi için "özgür iradesi" olacağı varsayımı yapılmıştır ancak Hoof't'a göre, kuantum fiziğinin belirlenimci modeline uygun olarak gözlemci aslında nedensellik yasalarına bağlıdır, dolayısıyla hiç de özgür değildir. Hoof't'un evreninde boşluk yoktur, herşey Tanrı'nın önceden belirlediği kurallar çerçevesinde ve onun bilgisi dahilinde olacaktır. Bu durum özgür iradeye de ilahi müdahaleye de yer bırakmamaktadır. Hoof't, bu makalesinde mucizelerden bahsetmemiştir ancak rahatlıkla anlaşılacağı gibi böyle bir evrende sonradan müdahale ile gerçekleşecek mucizelere de yer yoktur. Mucize olacaksa bu da baştaki şartlara bağlı olarak gerçekleşecektir.

Hoof't'un çıkarımları bir geri-bakış olduğu için eleştirilebilir. Çünkü o, var olan yasalardan yola çıkarak bir tündengelim mantığı izlemiş ve olan yasaları tekrar çıkarsamıştır. Ancak sonucun daha belli olmadığını bildiğimizden, bu çıkarsamanın tam anlamıyla bir geri-bakış olmadığını da kabul edebiliriz. Onun ön kabulü Tanrı'nın varlığı ve Tanrı için kabul ettiği ilk talep de evrendeki herşeyin O'nun tarafından bilinmesi gerektiğidir. Bu ilk talepten yola çıkarak oluşturulacak tündengelim basamakları, deterministik olmak zorunda olduğundan mecburen nedenselliği içermek durumundadır. Nedenselliğin kabulü, Hoof't'da mecburen yerelliği gerektirmektedir. Yerellik ise hız sınırı gerektirdiğinden özel ve genel göreliliği mantıksal olarak içermelidir. Yani aslında sadece tek bir kabulle, Tanrı'nın yarattığı evrende her şeyi bilmesi gerektiği ilkesinden yola çıkıldığında, varılan sonuçların tepeden aşağıya rasyonalize edilebileceği gösterilmeye çalışılır. Ortaya çıkan sonuçlar tam da evrenimizdeki yasaların olması gerektiği gibidir.

Buıradaki kısıtlama, Tanrı'nın nedensellik olmadan geleceği bilememesinin iddia edilmesidir. Ancak Tanrı hakkında pek bir şey bilmediğimiz için, aslında hem kuantum fiziğinin standart yorumuna uygun olarak bizler için belirlenimsiz hem de Tanrı'nın geleceği bilebileceği bir kurgu inşa edilebilir ve edenler de vardır. Örneğin Planck'a göre, doğa bizim için belirsiz olsa bile Tanrı için belirli olmak zorundadır. Planck, özgür iradeye de yer açtığından Hoof't'dan bu konuda ayrılır. Mackay ve Barrow'a göre ise hem özgür irade hem nedensellik aynı anda mümkündür hem de Tanrı her şeyi bilebilir. Hoof't'un determinizmine ek olarak Planck, Mackay ve Barrow'un belirlenimci bir evrende bile özgür iradenin mantıken mümkün olduğunu belirtmeleri önemli bir husustur. Nedensellik bizim için kaotik olabilir ama Tanrı için olmayacaktır. Ancak ontolojik belirsizliğin olduğu bir modeli bilimsel teorilerle uyuşturmak oldukça güçtür çünkü burada Tanrı bizim bildiğimiz anlamda bilimin dışında tutulmak zorundadır. Fakat Hoof't, rasyonalizmi izlediği için, Tanrı herşeyi bilecekse evrenin temellerinde ontolojik bir belirsizlik olamaz, O herşeyi evrensel bir akla uygun olarak oluşturduğu yasalar sayesinde bilebilir ve insan da bu akıldan pay aldığı ölçüde aynı öngörülerde bulunabilir.

Açıkça görülebileceği gibi kuantum fiziği ile ilgili tartışmalarda bilim insanlarının düşüncelerini inançları yönlendirmiş, bunun bir sonucu olarak da iki taraf birbirini dogmatizmle suçlamıştır. Teoriler baştan kabul edilen inançlara göre kurgulanmıştır. Burada alışageldiğimiz Tanrı'nın olup olmaması da çok önemli değildir. Zira zaman zaman bazı fizikçiler için Tanrı'nın yerini doğrudan doğruya nedensellik düşüncesi almıştır. İşin ilginç yanı, aslında her teorinin her inanca uydurulabileceğidir. Örneğin; kuantum belirsizliğini

kabul eden dindar bir kişi, bu sayede Tanrı'nın mucizelere ve özgürlüklere yer açtığını iddia edebilirken, dindar olmayan bir kişi ise belirsizliklerden dolayı evrende Tanrısal bir düzen olamayacağını, Tanrı'nın varlığı kabul edilse bile, bu Tanrı'nın geleceği bilemeyeceği ve evrene müdahale edemeyeceğini öne sürebilmektedir. Bu şekilde Tanrı fikri anlamını yitirmektedir. Diğer yandan; determinizmi kabul eden inançlı biriye, bunun Tanrısal düzenin ve kaderin ispatı olduğunu ileri sürebilecekken, determinizmi kabul eden inançsız birisi de herşeyin maddeden oluştuğunu ve evrensel yasaların katı bir materyalizme bağlı olduğunu savunabilecektir. Ancak indeterminist fizikçilerin çoğu, belirsizlik ilkesinin eğer varsa Tanrı'yı bile sınırladığını ileri sürerler. Buna karşın deterministler (Einstein gibi) evrendeki nedenselliği ve düzeni Tanrı'ya bağlama niyetindedirler.

Sağduyu bize nedenselliğin olduğunu söylemektedir. Ancak aynı sağduyu bize, dünyanın dönmediğini, düz olduğunu ve ay ile birlikte güneşin de dünyanın etrafında döndüğünü söylemiştir. İşte bu yüzden fizikçilerin çoğu bu anlamda sağduyuyu yanılısama sayarlar ve doğanın da sağduyuya uymak gibi zorunluluğu olmadığını kabul ederler. Bununla birlikte, nedenselliğin olmadığı süresiz bir evrende de bilimin-bilginin, hatta ontolojinin temelleri bile tartışmalı hale gelmektedir. Ayrıca Newton fiziğinde kesin gibi görünen nedenselliğin, kuantum fiziğinde tamamen ortadan kalktığını söylemek de bilimin doğasına aykırıdır. Çünkü hem yapılan çalışmalar kuantum fiziğinin deterministik modellerinin de işlediğini göstermektedir hem de bilimin zamanla değişen doğasına gönderme yapmaktadır Yani, Newton fiziğinin başına gelenler ileride kuantum fiziğinin başına da gelebilir. Tanrı işin içinde olsun ya da olmasın, nedenselliğin var olup olmadığı tartışması her zaman ilgi odağı olacak gibi görünmektedir. Çünkü sonuçları çok farklı yorumlara gebe dir. İlk defa kuantum fiziği ile bu soruya nedenselliğin olmadığı yönünde büyük kanıtlar sağlanmış gibi görünse de aslında durum hiç de öyle değildir. Kuantum teorisinin nedensel yorumu da formülize edilmiş ve en az diğer yorum kadar geçerli olduğu gösterilmiştir. Bu bakımdan Hooft gibi önemli bir fizikçinin bu konuyu ciddi şekilde ele alması ve savunması, birçok kişiye işin henüz bitmediğini göstermek ve genç fizikçileri yeni çalışmalara teşvik etmek açısından önemlidir. Pozitivizm ve yararcılık (indeterministler) ile rasyonalizm ve gerçekçiliğin (deterministler) mücadelesi devam etmektedir. Gerçekten de Hooft'un çalışmalarından sonra birçok fizikçi deterministik kuantum modelleriyle ilgili çalışmalar yapmış ve onu destekleyen sonuçlara ulaşmıştır. Yeni ve alternatif modeller geliştirmeye çalışanlar içerisinde, J. J. Halliwell (2001), M. Blasone; P. Jizba; H. Kleinert (2005), (2006), Michael J. W. Hall (2010) gibi bazı fizikçiler örnek verilebilir. Geliştirilen modeller içerisinde yerel ve yerel olmayan gizli değişkenleri içeren deterministik modeller vardır. Çalışmalar devam ettikçe farklı sonuçlar da elde edilebilecektir. Fizikte bir devrim ne zaman gerçekleşir bunu öngörmek zordur ancak yeni teorilerin ve buluşların yapılacağına ve günümüzdeki fiziğin yeniden yazılacağına, kesin gözüyle bakılmaktadır.

Kaynakça

- Aspect, Alain; Dalibard, Jean; Roger, Gérard. "Experimental Realization of Einstein- Podolsky-Rosen-Bohm *Gedankenexperiment*: A New Violation of Bell's Inequalities". *Physical Review Letter* 49, 2 (1982b): 91-94.
- Aspect, Alain; Dalibard, Jean; Roger, Gérard. "Experimental Test of Bell's Inequalities Using Time-Varying Analyzers". *Physical Review Letters* 49, 25 (1982a): 1804-1807.
- Barrow, John D. *Olanaksızlık-Bilimin Sınırları ve Sınırların Bilimi*, çev. Nermin Arık. İstanbul: Sabancı Üniversitesi Yayınları, 2009.
- Bell, John. S. "On the imposible Piloy Wave". *Foundations of Physiscs* 12 (1982): 989-999.
- Bell, John.S. "On the Einstein Podolsky Rosen paradox". *Physics Physique Fizika* 1,3 (1964): 195-200.
- Blasone M.; Jizba P.; Kleinert, H." 't Hooft's quantum determinism - path integral viewpoint". *Brazil Journal of Physics* 35, 2b (2005): 497-502.

- Bohm, David. "A Suggested Interpretation of the Quantum Theory in Terms of "Hidden" Variables. I". *Physical Review* 85 (1952): 166-179.
- Bohm, David. "[A Suggested Interpretation of the Quantum Theory in Terms of "Hidden" Variables. II](#)". *Physical Review* 85 (1952): 180-193.
- Cushing, James T. *Fizikte Felsefi Kavramlar 2*. çev. B. Özgür Sarioğlu. İstanbul: Sabancı Üniversitesi Yayınları, 2006.
- Demirtaş, Abdurrahman. *Ansiklopedik Matematik Sözlüğü*. Ankara: Bilim Teknik Kültür Yayınları, 1986.
- Donald Mackay. *The Clockwork Image*. Londra: Inter -Varsity Yayınları, 1974.
- Einstein, Albert; Podolsky, Boris; Rosen, Nathan. "Can Quantum-Mechanical Description of Physical Reality Be Considered Complete?". *Physical Review* 4 (1935): 777-780.
- Hall, Michael J.W. "Local Deterministic Model of Singlet State Correlations Based on Relaxing Measurement Independence". *Physical Review Letters* 105, 250404 (2010): 21-25.
- Halliwell, J.J. "Approximate decoherence of histories and 't Hooft's deterministic quantum theory", *Physical Review D* 63, 8 (2001): 1-41.
- Halpern, Paul. *Einstein'in Zarı ve Schrödingerin Kedisi*, çev. Serhat Atay. İstanbul: Kırmızı Kedi Yayınevi, 2015.
- Hawking, Stephan. *Ceviz Kabuğundaki Evren*, çev. Kemal Çömlekçi. İstanbul: Alfa Yayınları, 2002.
- Heisenberg, Werner. *Parça ve Bütün*, çev. Ayşe Atalay. İstanbul: Düzlem Yayınları, 1990.
- Hooft, Gerard't. "Determinism in Free Bosons". *International Journal of Theoretical Physics* 42 (2003): 355-361.
- Hooft, Gerard't. "Free Will in the Theory of Everything". *Determinism and Free Will- New In Insights from Physics*, ed. F. Scardigli, 21-47. Switzerland: Springer Nature, 2019.
- Hooft, Gerard't. "How Does God Play Dice ? (Pre-)Determinism At The Planck Scale". In *Quantum [Un]speakeables*, ed. Reinhold A. Bertlmann and Arton Zeilinger, 307-316. Berlin: Springer, 2002.
- Hooft, Gerard't. "Quantum gravity as a dissipative deterministic system". *Classical Quantum Gravity*, 16,10,3263 (1999): 3263-3679.
- Hooft, Gerard't. "Quantum Mechanics And Determinism". *Eighth International Symposium on Particles, Strings and Cosmology*, University of North Carolina at Chapel Hill, 2001.
- Işıkli, Şevki. *Kuantum Felsefesi*. Ankara: Birleşik Yayınevi, 2012.
- Jammer, Max. "The Philosophy of Quantum Mechanics: The Interpretations of Quantum Mechanics in Historical Perspective" 7, 5. New York: John Wiley, (1974): 265-278.
- May, Rollo. *Özgürlük ve Kader*, çev. Ali Babaoğlu. İstanbul: Okuyan Us Yayınları 4. Baskı, 2018.
- Planck, Max. *Modern Doğa Anlayışı ve Kuantum Teorisine Giriş*, çev. Yılmaz Öner. İstanbul: Belge Yayınları, 2007.
- Rosen, Nathan. Reminiscences, Albert Einstein: Historical and Cultural Perspectives, ed. G. Holton ve Y. Elkana, (Princeton: Princeton Üniversitesi Yayınları, 1982).
- Stenger J. Victor. *Bilinçsiz Kuantum*, çev. Murat Havzalı. İstanbul: Ginko Bilim, 2019.
- Taslaman, Caner. "Tanrı-Evren İlişkisi ve Mûcize Sorunu Açısından Determinizm, İndeterminizm ve Kuantum Teorisi". *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 31 (2006/2), 163-186.
- [Torrome](#), A. Ricardo Gallego. "Finslerian version of 't Hooft deterministic quantum models". *Journal of Mathematical Physics* 47, 7, 072101 (2006): 1-25.

Başvuru: 25.05.2020

Kabul: 03.07.2020

Atıf: Karakaş, Sevim Erşahin. "Heidegger Düşüncesinde Teknikleşmiş Hayvan Olarak Modern İnsan". *Temaşa Felsefe Dergisi* 13 (2020): 131-142

Heidegger Düşüncesinde Teknikleşmiş Hayvan Olarak Modern İnsan

Sevim Erşahin Karakaş¹

ORCID 0000-0001-9430-1805

Öz

Günümüz dünyasının tanımlayıcı dinamiklerinden biri olan teknik, felsefi bir anlamda değerlendirildiğinde oldukça zengin bir düşünüş sahası sunar. Batı felsefesi tarihinde teknik fenomeni üzerine sistematik ve kapsamlı bir düşünce geliştiren ilk filozof olan Martin Heidegger'in çalışmaları bu alandaki en temel felsefi referanslardan biri olma niteliğindedir. Dünyamızın içinde olduğu ve etkilerini gün geçtikçe daha yoğun bir biçimde hissettiği ekolojik kriz çağında Heidegger'in tekniğin doğası üzerine olan düşüncesini incelemek vaatkâr bir girişim olarak görünmektedir. Geliştirmiş olduğu Batı metafiziği ve modernite eleştirisiyle Heidegger düşüncesinin, hararetle yürütülmekte olan ekolojizm ve ekoloji politik tartışmaları için vazgeçilmez ve istisnai zenginlikte bir kaynak niteliğinde olduğunu söylemek mümkündür. Batı felsefesinin bütün olasılıklarını tükettiği ve felsefenin nihayetine erdiği tespitinde bulunan Heidegger, düşüncenin yeni bir başlangıç yapması gerektiğinin altını çizer. Hesaplayan teknik akıl içinde büyük bir hammadde stokuna dönüştürülmüş olan doğanın suskunluğuna kulak verecek olan asıl düşüncenin dili poetik olmalıdır. Heidegger'e göre burada söz konusu olan şey, doğanın ve düşüncenin, tekniğin yok edici mantığından kurtarılmasıdır.

Anahtar Kelimeler: Teknik, Ekolojik Kriz, Metafizik, Modernite Eleştirisi, Varlık, Var Olanlar, Şiir, Düşünce

Modern Man as Technicalized Animal in Heidegger's Thought

Abstract

As one of the defining features of the contemporary world, technics offers a very rich field of reflection in a philosophical sense. The works of Martin Heidegger, the first philosopher who developed a systematic and comprehensive thought on technics as a phenomenon in the history of Western philosophy, is an indispensable philosophical reference in this field. It is a promising attempt to examine Heidegger's thinking on the nature of technics in the age of our ecological crisis whose effects are increasingly felt more and more. With his critique of Western metaphysics and modernity, it is possible to say that Heidegger's thought is an exceptionally rich and inspiring resource for the current ecological debates. Noting that Western philosophy has already exhausted all its possibilities and that philosophy has come to an end, Heidegger demands that thinking needs a new beginning. Having become a stock of raw material in technical thought, the language of true thinking which will be able to listen to the silence of nature must be poetic. Thus the event of Being could be expressed and thinking would regain its essential element, that is to say, *Phusis*. For Heidegger, what is at stake here, is to save nature and thinking from the destructive logic of technique.

Keywords: Technics, Ecological Crisis, Metaphysics, Critique of Modernity, Being, Beings, Poetry, Thinking

¹ Dr. Öğretim Üyesi, Munzur Üniversitesi Felsefe Bölümü, ersahin_sevim@hotmail.com

Giriş

Heidegger felsefesinin Batı düşünce tarihinin son dönemi üzerinde bu kadar büyük bir etki bırakmasının en belirgin nedenlerinden biri, Alman filozofun gerçekleştirdiği Batı felsefesi tarihinin sistematik dekonstrüksiyonu, diğeri de bizzat içinde yaşadığımız dönemin temel problemlerinin doğasını ve kökenlerini anlamamıza hizmet edecek ufuk açıcı analizler barındıran kapsamlı modernite eleştirisi. Modernite eleştirisi söz konusu olduğunda akla gelen iki vazgeçilmez kaynağın Nietzsche ve Heidegger düşünceleri olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Batı dünyasının üzerine kurulu olduğu değerlere yönelik yıkıcı eleştirisiyle Nietzsche, yaklaşan bir tehlike olarak tekniği sezmiş, fakat “kapının önünde duran misafirlerin en tekinsizi”² diye nitelediği nihilizmin kaynağını daha çok Batı değer sisteminin Platoncu kökenlerinde aramıştır. Her ne kadar Nietzsche tekniği, yakın gelecekte insanlığı bekleyen ürkütücü bir fenomen³ olarak teşhis etse de, Heidegger’de göreceğimiz türden, Batıyı nihilist döneme başından beri hazırlayanın tekniğin kendisi olduğu tespitinde bulunamamıştır. Bundan ötürü Heidegger, Nietzsche’yi Batı metafiziğinin son temsilcisi ya da *Platon’un Hakikat Öğretisi* adlı eserinde kullandığı ifadeyle, “metafiziğin tamamen sonuna gelişinin başladığı” düşünür olarak tanımlar.⁴ Yine *Metafiziğin Aşılması Başlıklı* metinde Heidegger, Nietzsche’nin metafiziğiyle felsefenin bittiğini, başka bir deyişle metafiziğe atfedilmiş olan bütün mümkünatları gerçekleştirmesi anlamında sonuna geldiğini dile getirir.⁵ Heidegger, Batı rasyonalitesinin varmış olduğu nihai nokta olarak tekniğin insan için barındırdığı “tehlikeyi” külliyatındaki modernite eleştirisi bünyesinde dile getirir. Heidegger’in modernite analizinin temel ayağını oluşturan “öznel metafiziği” eleştirisi dahilinde, “modern akıl”, “teknik”⁶, “hümanizm”, “hesap” (*das Kalkül*) ve “devasalık” (*das Riesenhafte*) gibi günümüzün ekolojik krizinin temelinde yatan Batı felsefesinin temel dayanakları incelenir.

1. Modern Zamanlar Metafiziğinin Eleştirisi

Batının Descartes’in *cogito ergo sum*’undan beri içinde olduğu dönemi ve günümüzü betimlemek için Heidegger spesifik bir ifadeye başvurur: “modern zamanlar”. Peki “modern zamanlar” ifadesinden ne anlaşılmalıdır? Eserinin tümünde görebileceğimiz gibi, Heidegger’in felsefi projesi varlık sorusunu (*Seinsfrage*) yinelemektir. Kendisinin tespit ettiği ve sıklıkla dile getirdiği gibi “varlık sorusu bugün unutulmuşluk (*die Seinsvergessenheit*) içine düşmüştür”.⁷ Varlık sorusunun yinelenmesi (*die Wiederholung*) Heidegger’e, Batı felsefesinin varlıkla kurmuş olduğu metafiziksel ilişkiyi anlama, daha önce hiçbir filozofun tam anlamıyla yapamadığı varlığın çobanlığını (*der Hirt*) yapma, dolayısıyla bütünüyle varlığın hakikatiyle meşgul olma imkânını verecektir. O halde, “modern zamanlar”, yalnızca filozofların ve şairlerin peşinden gittiği varlığın gerçek tarihinin bir dönemi olarak anlaşılmalıdır. Böylece, felsefi projesi gereği Heidegger, “modern zaman-

² Friedrich Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes XII, Fragments posthumes Automne 1885-automne 1887*, çev. Julien Hervier (Paris : Gallimard, 1978), 2(127).

³ Friedrich Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes III, Humain, trop humain, voyageur et son ombre*, çev. Robert Rovini (Paris : Gallimard, 1988), §278.

⁴ Martin Heidegger, “La doctrine de Platon sur la vérité”, in *Questions I et II*, ed. André Préau (Paris: Gallimard, 1968), 467.

⁵ Martin Heidegger, “Le dépassement de la métaphysique”, in *Essais et conférences*, ed. André Préau (Paris : Gallimard, 1958), 95.

⁶ Y.n. Heidegger, metinlerinde Almancasıyla *die Technologie* kavramından ziyade *der Technik* kavramını kullanır. Fakat, Heidegger felsefesi üzerine yazılmış Türkçe metinlerde kimi zaman bu ayrımın dikkatten kaçtığı ve teknik kavramının yerine teknoloji kavramının kullanıldığını görmekteyiz. Bu çalışmada, anlamsal karşılıkları birbirinden net bir şekilde ayrılan bu iki kavramdan, Heidegger’in kavram dağarcığına daha uygun olduğu için Grekçedeki *poesis* kavramı ile ilintisi içinde “teknik” kavramını kullanmayı tercih ediyoruz.

⁷ Martin Heidegger, *Etre et temps*, , çev. François Vezin (Paris: Gallimard, 1986), 25.

lar” ifadesini varlık tarihinin epoklarından birini tanımlamak için kullanır. Varlığın tarihi, tarih bilimine ait ekonomik, siyasi ve sosyolojik kategorilerle anlaşılabilir. Oldukça sık dile getirdiği gibi, her tezahürü bir döneme tekabül eden varlığın kendisini çeşitli biçimlerde ifşa edişini, yani varlığın gerçek tarihini araştırmak filozofun asıl meşguliyetidir. Bu noktada, Heidegger’in tarihsel olayları münhasıran ontolojik bir bakış açısından ele aldığını unutmamak gerekir. Bu nedenle, modern zamanların özünü, bireycilik, sekülerleşme ya da bilimsel akılcılıkta aramamak gerekir. Tarihin bütün büyük olayları sadece ve sadece ontolojik bir bakış açısından, yani yegâne tarihsel hadise olan varlığın hakikati tarihi penceresinden anlaşılabilir. Ontolojik araştırma, varlığın kendisini farklı biçimlerde açığa vurduğunu, her dönemin kendine has olan bir varlık ifşasının söz konusu olduğunu gösterir. Bu suretle, Antik Yunan ve Orta Çağdakinden farklı olan ve dolayısıyla yalnızca modern zamanlara ait olan bir varlık ifşası söz konusudur. Diyebiliriz ki, modernitenin metafizik temellerini ve modern döneme ait varlık tezahürünü, varlık sorusunun sürekliliği dahilinde ortaya koymak Heidegger’in en önemli felsefi amaçları arasındadır.

O halde, her dönemin özgün bir karakteri vardır. Her seferinde, varlığın farklı bir biçimde meydana gelişi söz konusudur. Fakat bu noktada, varlığın hakikatinin her meydana gelişinin her seferinde en özgün haliyle olmadığını hatırlatmak gerekir. Bizler, varlığın hakikatini daha çok onun metafizik formu olan kendini geriye çekme (*der Entzung*) ya da kendini karanlıkta bırakma haliyle biliyoruz. Dolayısıyla metafizik dediğimizde, Batı tarihinin varlık (*Phusis*) sorusuyla olan meşguliyetinin sadece spesifik bir bakış açısıyla ele alınışına, daha açık bir ifadeyle dile getirirsek, metafiziğin var olanı var olan olarak ele almasını kastediyoruz. Burada var olanın kendisi düşüncenin temel unsuru olduğundan, metafizik yüzünü hiçbir zaman için varlığa dönmez. Dolayısıyla, var olanı aydınlatan onu gün ışığına çıkartan varlığı varlık olarak asla ele almaz, devamlı bir biçimde ona yüzünü çevirir.⁸ Heidegger, *phainemenon*’ları gün ışığına çıkartan, onları aydınlatan, sürekli bir şekilde onlara mevcudiyet veren, fakat hiçbir durumda kendi gizemini bize açmayan, kendini geri çekilmek suretiyle daima gizleyen *Phusis*’in varlığının, düşüncenin temel konusu olduğunu ısrarlı bir şekilde dile getirir. Asıl düşünce, Heidegger’deki spesifik anlamıyla, burada yer alır. İnsan, dünya dediğimiz *phainemenon*’u zuhur ettiren ve daimi bir biçimde bize “şimdiyi” verirken karanlığa düşen varlık hadisesini (*das Ereignis*) dil ile konuk eden varlığın sadece çobanıdır. Fakat unutulmamalıdır ki, varlığın hakikati (*Aletheia*) kökensel olarak tam bir açıklık ya da ortaya konulmuşluk değildir, o aynı zamanda kapalılık ve gizli olandır. Heidegger’in dile getirdiği gibi, “varlık kendi geri çekilmesini sever”.⁹ Bu manada ele alındığında dil, varlığın evi olarak varlığın gizini açmaya çalışan ama bunu yaparken bizi hiçbir yere vardırmayan patikalar olarak karşımıza çıkar. Düşünce deneyimleri olarak nitelendirebileceğimiz bu patikalar arasında varlığa en sadık kalan şairinkidir. Dolayısıyla, Batı tarihinin bize göstermiş olduğu üzere, filozofların yüzünü çevirmiş olduğu varlık hadisesini sadece büyük şairler temaşa edebilir. Dünyanın varlığa gelişinde, artık görünmeyen, kendini gizleyen varlığı (*Seyn*), Batı düşüncesinin sadece var olana yani görünen bakan filozoflarının oluşturmuş olduğu teknikleşmiş düşüncede dile getirilemeyeceği tespitinde bulunan Heidegger, Batının son büyük şairi dediği Hölderlin’in düşüncesiyle tanışması sayesinde metafiziğin dışında geriye dönük bir adım atma (*Schritt zurück*)¹⁰ imkânına kavuşacaktır. Hölderlin üzerine 1934-36 yılları arasında vermiş olduğu dersler, onunla kurmuş olduğu uzun erimli diyalogun ilk evresini teşkil etmenin yanı sıra, Heidegger’in dü-

⁸ Bkz. Martin Heidegger, “Qu’est ce-que la metaphysique”, in *Questions I et II*, ed. Henry Corbin (Paris: Gallimard, 1968).

⁹ Martin Heidegger, “Comment se détermine la φωνή”, in *Questions I et II*, ed. François Fédie (Paris: Gallimard, 1968), 581.

¹⁰ Bkz. Martin Heidegger, “Souvenir (Andenken)”, in *Approche de Hölderlin* (Paris: Gallimard, 1973), 101-194.

şüncesindeki meşhur “dönemecin” de (*Die Kehre*)¹¹ başlangıcı niteliğindedir. Hölderlin’in şiirlerinin yoğun etkisi altında şekillenmiş olan ve ikinci Heidegger diye adlandırılan bu dönemde eskisine göre daha poetik bir dillin filozofun felsefi diline hâkim olduğunu gözlemleriz. Poetik olduğu kadar mistik özellikler de taşıyan bu dille birlikte Heidegger, düşüncenin metafizik dışı tarihiyle bir diyaloga girme olanağına kavuşmuş olur.

İşte bu metafizik dışı okumalar sayesinde Heidegger, Batı düşüncesinde, varlığın kendisini daha çok metafizik bir düzlemde ortaya koyduğu tespitinde bulunur. Felsefe tarihini varlık sorusunun unutulmuşluğu perspektifinden okuyan Heidegger varlığın hakikatının, kendisini metafizik anlamda üç farklı dönem üzerinden gösterdiğini tespit eder: antik felsefede *Aletheia*, Orta Çağ düşüncesinde Hristiyan Tanrısı ve nihayetinde modern düşüncede öznellik. *Dünya Anlayışları* başlıklı metinde, metafizik dönemde, var olanın özü üzerine bir tefekkürün icra edildiğini ve aynı zamanda hakikatin meydana gelişinin de kararlaştırıldığını belirtir. Böylece metafizik, var olanın belirlenmiş bir yorumu ve hakikatin belirlenmiş bir kabulüyle bir devir inşa eder.¹²

Modern dönemle birlikte bilim bir araştırma alanına dönüşür. Buradaki radikal mantık değişimi şöyle gerçekleşir. Eğer bilim araştırmayrsa, o halde bilgi de onun temsil imkânı ölçüsünde var olandan bir şekilde hesap sorar. Bu nedenle modern bilim için temel gaye var olanı her açıdan, geçmişte, şimdide ve gelecekte, öngörülen hesaplamalar içerisinde bir objeye dönüştürmek, başka bir deyişle, bir var olan olarak onu tanı-maktır.¹³ Metafizik tarihindeki bu temel değişim, modern zamanların felsefi düşüncesinin yazgısını belirleyen hadisedir. Bu dönemde, dünya tasarlanmış bir imge, temsil edilebilir ve nesnelleştirilebilir olan şey olarak ortaya konulur. Hatta öyle ki, bütün var olanlar insan öznesinin önünde durur ve bir sistem oluşturur. Burada, Heidegger’in bahsetmiş olduğu içinde yaşadığımız dönemi de kapsayan, aynı zamanda dünya görüşleri (*Weltanschauungen*) dönemi olarak adlandırdığı varlık tarihinin bir evresini oluşturan öznellik metafiziğinin nasıl ortaya çıktığını görmekteyiz. Bu dönemin en önemli ayırt edici özelliği, dünyanın tasarlanmış bir resme (*das Bild*) dönüşmesi ve bütün var olanların insanın yöneleceği şey olarak anlaşılması ve tayin edilmesidir. Böylelikle dünya insanın önünde hazır bulunması gereken “şey” olarak sunulur ve katı bir biçimde temsili bir şey olarak durağan kılınır. O halde, dünya resmi (*das Weltbild*) demek, bir “anlayışa” göre dünya, bir dünya fikri değil de; dünyanın kendisi, “fikrine sahip” olabileceğimiz şey biçiminde kavranmış olan demektir.¹⁴ Bu haliyle, insan tarafından temsil ve üretim içinde bir bütün olarak sabitlenmiş kadarıyla var olan, gerçekten ve sadece var olandır. Dünya resmi hadisesiyle birlikte belli bir istikamet tayin edilmiş olur. Bundan böyle, var olanın varlığı var olanın varlığının temsilinde aranır ve bulunur.¹⁵ Böylece, gerçeklik temsili keskinliğine dönüşür. Diğer bir ifadeyle, felsefe tarihinde Descartes’ın metafiziğiyle birlikte, var olanın temsili nesnellik olarak, gerçeklik ise temsili keskinliği olarak belirlenir. İşte bu haliyle insan, ilk ve tek gerçek *subjectum* olur. Burada hatırlamamız gereken şey, *subjectum* kelimesinin, her şeyi kendi üzerinde toplayan olarak önde duran (*das Vor-Liegende*) zemin (*der Grund*) anlamına gelen Grekçedeki *hypokeimenon* kavramının Latinceye

¹¹ Bkz. Martin Heidegger, “La Lettre à Richardson”, in *Questions III et VI* (Paris: Gallimard, 1976), 340-352, “Lettre sur l’Humanisme”, in *Questions III et VI*, ed. Roger Munier (Paris: Gallimard, 1976), 67-127, *Approche de Hölderlin*, çev. Henry Corbin, Michel Decuy, François Fédiér (Paris: Gallimard, 1973) ve “Pourquoi des poètes”, in *Chemins qui ne mènent nulle part*, ed. Wolfgang Brokmeier (Paris: Gallimard, 1962), 323-387.

¹² Martin Heidegger, “L’époque des “conceptions du monde””, in *Chemin qui ne mènent nul part*, ed. Wolfgang Brokmeier (Paris: Gallimard, 1962), 99.

¹³ Heidegger, “L’époque des “conceptions du monde””, 114.

¹⁴ Heidegger, “L’époque des “conceptions du monde””, 117.

¹⁵ Heidegger, “L’époque des “conceptions du monde””, 117.

tercüme edilmesi ile elde edildiğidir. Fakat, Heidegger, Antik Yunanda *subjectum* veya Grekçesiyle *hypokeimenon*'un genel anlamda varlıkların bir tür temeli olarak ele alındığını ve bu anlamda insanla özel bir ilişkisi olmayan bir şey olarak algılandığını ifade eder. Descartes metafiziği insanı yegâne gerçek *subjectum* olarak tanımlar. Heidegger'e göre, böylelikle felsefe tarihindeki en büyük dönüşümlerden biri gerçekleşmiş olur. *Hypokeimenon* kavramındaki bu radikal anlamsal kayma ile birlikte, Descartes felsefesinde insanın özü de değişmiş olur. İnsan artık özne olarak tanımlanır ve buna uygun olarak modern insan var olanın tek referansına dönüşür.¹⁶ Bu dönüşümün bir uzantısı olarak düşünülebilecek bir diğer önemli husus ise, evrenin merkezi, en yüce ve en anlamlı varlığına dönüşen özne ile birlikte, insan merkezci (*anthropozentrisch*) felsefi düşüncenin ortaya çıkmasıdır.

Heidegger modern zamanları resmeden beş olguya işaret eder: bilim, teknik, sanatın estetize edilmesi (yaşanmış deneyimin bir objesi haline dönüşen sanat eseriyle birlikte sanatın insan yaşamının bir ifadesine dönüşmesi), insanlık tarihinin bütün yaratımlarının kültürel bir bakış açısıyla yorumlanması (kültürün insanın dünyadaki yerini sağlamlaştırmak ve onun refahı için yüksek değerlerin yaratılmasının aracı olarak değerlendirilmesi) ve son olarak tanrıların kaçışı (*die Entgötterung*).¹⁷Unutmamak gerekir ki, bu fenomenlerin hepsi modern zamanlar metafiziğinin özünü oluşturan öznelliğe dayanır. Böylece, modern zamanlar ancak ve ancak öznelik metafiziğinden itibaren ele alınıp anlaşılabilir.

Descartes'ın başlatmış olduğu, ileriki dönemde üretimci-tüketimci bir biçim alacak olan Batı metafiziğinin, bu metafiziğin üzerine inşa edilen insanmerkezci etiğin ve yine aynı zamanda şeylerin kendisini ortaya koyuşlarındaki teknik zorbalığın yok edilmesi bundan böyle yeni düşüncenin temel misyonu olacaktır. Heidegger, bu hedefe varabilmek için, yukarıda sözünü ettiğimiz beş fenomenin her birini ayrı ayrı ince bir felsefi eleştiriye tabii tutar. Çağdaş ekoloji tartışmalarının ve çalışmamızın temel sorunsalını oluşturan metafiziğin son eylemi olarak karşımıza çıkan teknik konusuna daha yakından bakmak bu noktada önem arz etmektedir.

2. Metafiziğin Son Eylemi Olarak Teknik

Teknik Sorusu başlığını taşıyan metinde, Heidegger şu açıklamayı yapar : “Teknik genel anlamıyla insanın bir faaliyeti ve bir aracı olarak tanımlanır, bu tanım tekniğin antropolojik ve araçsal olarak kavrandığını bize gösterir”.¹⁸ Fakat Alman filozof tekniğin kullanımda olan bu araçsal antropolojik tanımını reddeder. Heideggerci analize göre, teknik her şeyden önce varlığın kendisini ifşa biçimlerinden biridir. Bu ifşa ediş biçimini *Gestell*¹⁹ olarak tanımlar. Bir çerçeve (*das Gestell*) olarak modern teknik, sadece insanî bir eylem değildir, o varlığın diğer bir dilidir. Burada Heidegger felsefesiyle birlikte ilk kez teknik sorunsalının ontolojik olarak

¹⁶ Heidegger, “L'époque des “conceptions du monde” ”, 114-115.

¹⁷ Heidegger, “L'époque des “conceptions du monde” ”, 99-100.

¹⁸ Martin Heidegger, *Essais et conférences*, çev. André Préau (Paris: Gallimard, 1958), 10.

¹⁹ Y.n. Heidegger'in tekniğe ilişkin soruşturmasında karşımıza sıkça çıkan bir kavram olan *Gestell*, filozofun ona yüklemiş olduğu geniş anlam dünyası nedeniyle diğer dillere çevrilmesi ya da diğer dillerde anlaşılır kılınması zor bir kavramdır. Heidegger *Gestell*'i Almandaki ilk anlamı olan çerçeve manasının dışında “provokasyon”, “kontrol”, “yönetme”, “teftiş”, “hesap”, “bir araya getirme”, “doğanın aklileştirilmesi” anlamlarında da kullanır. Bu nedenle, *Gestell* kavramının Türkçedeki birebir karşılığı olan çerçeve sözcüğü diğer anlamları vermek bakımından yeterli durmamaktadır. Heidegger'in eserlerindeki *Gestell* kavramının kapsadığı bu çeşitli anlamların göz önünde bulundurulması gereklidir. Ancak ısrarlı bir tavırla *Gestell* kavramına Heidegger felsefesindeki anlamlarına sadık kalarak Türkçe bir karşılık arayacaksak, bu durumda şu ifade uygun olacaktır kanaatindeyiz: İnsanın kullanımına yönelik, doğanın stok olarak aklileştirilmesini sürekli bir biçimde tahrik etmek. Heidegger'e göre, modern tekniğin özü burada yatar ve *Gestell* kendisini tehlike olarak ortaya koyar.

analiz edilmesine tanıklık etmekteyiz. Teknik, özünde teknik olan bir şey değildir. O hakikatin (*die Wahrheit*) ortaya çıkış kipidir. “Tehnik bir ifşa ediş biçimidir. Tehnik varlığını (*West*) ifşa edişin ve gizlenmemenin, hakikatin (*Aletheia*) vuku bulduğu bölgede serimler”.²⁰ Gerçeği sermaye gibi işleme için insanı buyruk altına alan bir tahriktir (*die Herausforderung*) modern tehnik. Modern tehnikte, ifşa edişin “doğanın çıkarılabilecek ve biriktirilebilecek bir enerjinin dağıtımını gibi buyruk altına alınmasıyla bir tahrike dönüşmüş olduğunu”²¹ ifade eden Alman filozof, bu kışkırtmanın insanı işleme kipinde “bir araya getirdiğinin” altını çizer. Benzer şekilde, “bir araya getirme” gerçeğin sermaye gibi işlenmesi ödevine insanı yoğunlaştırır.²² Heidegger, insanı gerçeği sermaye gibi işlemesine mecbur eden bu tahrik edici çağrıyı zorlama sözcüğüyle tanımlar. Bu şekilde, modern tehniğin özü *Gestell*’dir. Başka bir biçimde söylersek, tehnik, insan varlığını, doğayı tahrik etmeye, onu nesnelleştirmeye ve onu insanın faydasına yönelik olarak bir temsil sisteminde bir araya getirmeye iten bir çağrıdır. İlk bakışta, tahrik etme fiilinin öznesi insan gibi görünse de, konunun derin bir analizi, bunun böyle olmadığını, aksine doğadaki kaynakları kullanıma sunduranın tahrikin kendisi olduğunu bize gösterecektir. Farklı metinleri dikkate alarak, burada özgün bir anlayışın söz konusu olduğunu hatırlatmak gerekir. Varlık farklı biçimleriyle kendisini insana söylediği ve tarihin asıl öznesi konumunda olduğu için, insanı kışkırtanın varlığın diğer yüzü yani unutulmuşluk tarafı olduğunun altını çizmek gerekir. Böylece insanın sorumluluğu tahrike cevap olmaktır. *İnsanın varlığı Gestell* için bir zorunluluktur. *İfşa* edişin bir kipi olarak bir araya getirmede (*das Bestellen*) insanın yer almasını sağlayan *Gestell*, gerçeği sermaye olarak açığa çıkarması için insanı kışkırtır. Heidegger’in, Almandadaki günlük anlamını genişleterek, *Gestell* kavramına yeni bir anlam attettiğini görüyoruz. “Ge” önekinin birleştirici fonksiyonuna, bunun yanı sıra *stellen* fiilinin “durum, yerleştirme”, “tahrik” gibi anlamlarına özellikle vurguda bulunur. *Stellen* kelimesini, önde hazır bulunmak, üretmek anlamına gelen *herstellen* ve göz önüne koymak, sergilemek anlamına gelen *darstellen* kelimelerine bağlayabiliriz.²³ Böylece modern tehnik (*das Gestell*) insan varlığını doğayı akıl sistemine boyun eğdirmeye, başka bir deyişle tüm var olanı rasyonel kılmaya ve doğanın güçlerini kalıcı bir halde (*der Bestand*) stok olarak bir araya getirmeye iter. Böylece diyebiliriz ki, *Gestell*’in özü, bütün olası buyrukları kedinde toplamasında yatmaktadır.²⁴

Biliyoruz ki, gelenekte *techne* kelimesi bütün uygulamaları ve önceden belirlenmiş sonuçları elde etmeyi amaçlayan metotları betimler. O halde tehnik, insanın ihtiyaçlarına hizmet eden araçların üretilmesi ve kullanılmasından oluşan bir insan etkinliğidir. Bu genel tehnik tanımı, insanın bütün ihtiyaçlarına cevap vermeye tahsis edilmiş her türlü tesisatı kapsar. Bu bakış açısından değerlendirildiğinde, hatırlatmak gerekir ki, modern tehnikler ile modern dönem öncesi tehnikler ortak özellikler barındırır.²⁵ Bu nedenle, tehniğin insanın hizmetine sunulmuş bir araç olarak tasvir edilmesi her zaman geçerli bir yaklaşımdır. Fakat geçmiş dönemlerle kıyaslandığında, modern tehnikle birlikte doğa, tamamen kontrol altına alınması için “hesaplanabilir güçlerin” stokuna indirgenmiştir. Bu yeni anlayışın ya da temsilin hedeflemiş olduğu şey nesnelliktir. *Varlık ve Zaman*’ın 69. bölümünde, Heidegger’in açıklamış olduğu gibi, doğanın nesnelleştirilmesi “matematiksel doğa projesinden” kaynağını almaktadır.²⁶

²⁰ Heidegger, *Essais et conférences*, 19.

²¹ Heidegger, *Essais et conférences*, 20.

²² Heidegger, *Essais et conférences*, 26.

²³ Heidegger, *Essais et conférences*, 28.

²⁴ Martin Heidegger, “Le tournant”, dans *Questions III et IV*, ed. J.L ve C.R. (Paris: Gallimard, 1976), 309.

²⁵ Martin Heidegger, “La question de la technique”, in *Essais et Conférences*, ed. André Préau (Paris : Gallimard, 1958), 12.

²⁶ Heidegger, *Etre et temps*, § 69.

Bu minvalde, modern teknik anlayışında, ele geçireceğimiz her şey (var olanların hepsi) fayda buyruk ya da emir verme ufkunda yerini alır. Bu mantıkta artık hiç bir şey karşılıklı bir nesnel tarafsızlık içinde görünmez ve görünmeyecektir. Sadece ve sadece *Bestände*, stoklar, rezervler ve sermaye vardır. *Bestand*'ın (stok olarak var olan) ontolojik belirlenimi *Beständigkeit* (sürekli kalıcılık, devamlılık) değildir, fakat *Bestellbarkeit*, yani sürekli bir şekilde sipariş edilme ve siparişlilik altında olma durumudur, yani sürekli bir biçimde el altında olmaktır. *Bestellbarkeit* durumunda var olan, tamamen ve sadece el altındadır ve genel hesap içinde tüketime hazır olma durumundadır.²⁷ Heidegger için teknik dönemde, bütün var olanlar sadece ve sadece obje durumuna indirgendiği andan itibaren, el altında olma, stok olma (*Bestand*) hali gerçekleşir. Bu durum, *Bestand*' da yani “nesnelğin” sınırsız rezervinde öznenin yok oluşu ile sonuçlanacak olan son derece önemli bir kırılmayı beraberinde getirir.

İşte burada Heidegger'in modern tekniğe yöneltmiş olduğu en büyük eleştiriye ulaşılmış oluruz: *Gestell* içinde her şey nesnelğe dönüşür. Bu nedenle stok durumunda ne nesneye ne de özneye yer vardır. *Gestell*'de nesne izole bir şekilde düşünülemez, her zaman bir ağ içinde ve bir ağla birlikte düşünülür. Çünkü her nesnenin izole bir şekilde parçası olduğu bir stok söz konusudur. Böylelikle, modern teknikte, nesne artık temel karakteriyle görünmez, fakat başka nesnelere yerinin her zaman değiştirilebileceği karmaşık bir ağ içine eklenmiş halde bulunur. Burada tüm var olanların etkililiğinin, üretiminin ve tüketiminin hiç durmaksızın dolaşımı söz konusudur. Gezegensel hale dönüşmüş olan *Gestell*'de, artık nesnellikten bahsetmek mümkün değildir. İçinde insanın, zamanın ve mekânın yok olduğu “nesnelikten” bahsedilebilir. Yukarıda kısaca değindiğimiz daha endişe verici olan şey ise, insanın da bu gezegensel ağa dahil olmasıdır. Küresel teknik işletmesinde ve hesapta, insan artık özne olmaktan çıkmış, “hesaplayan hayvana”, “teknikleşmiş hayvana” dönüşmüştür. Fakat buna rağmen insan, ussallığını yitirmez; tam tersine *Gestell* anlamında neden ilkesi (*Der Satz vom Grund*) itaat ederek gitgide bir hayvana dönüşür. İnsanın “istencinin istenci” koşulsuz hale gelmiş olan tüketimde kendisini gösterir. İnsan artık her şeyi, hatta kendi özünü de tüketen “hayvana” dönüşür. Bu küresel teknik evreninde, her şey çalışıyor ve her şey tüketiliyor. Heidegger *Der Spiegel*'le olan mülakatında, her şeyin işliyor olmasının kendisi için bir endişe kaynağı olduğunu, her işleyişin beraberinde yeni işleyişleri getirdiğini, tekniğin insanı gittikçe daha fazla yeryüzünden kopardığını ve köksüzleştirdiğini ileri sürer.²⁸ İşte tam da bu açılardan hepsi göz önüne alındığında, modern teknikteki asıl tehlike kendisini dışı vurur: İnsanın “gerçek anlamda” düşünülen varlık olma durumundan çıkması.

Modern tekniğin en önemli iki karakteristiği etkililik ve küreselleşmedir. Her açıdan günümüz toplumlarına yön veren ve geriye dönüşün mümkünatını ortadan kaldırmış olarak etkililik en yüksek değer olarak karşımıza çıkar. Liberal ekonomiler tekniğin buyruğuyla, gezegenin bütün kaynaklarını, insanın yeryüzündeki konforunu her açıdan daha pekin kılmak amacıyla, devasa bir üretim ve tüketim döngüsü içerisinde oluşturmuş oldukları global pazarda iştahla satışa sunarlar.²⁹ İnsanlığın refahı adına, bütün sektörlerde daha öncesinde görülmemiş bir etkililikle dizginsiz bir üretim ve tüketim döngüsü kendisini böylece insanlığa kabul ettirir. Bu global pazarda, yol gösterici olan ve imgelemleri belirleyen değer olarak tüketim, kamusal alanı

²⁷ Martin Heidegger, “Séminaire du Thor”, in *Questions III et IV*, rédacteur. Jean Beaufret (Paris: Gallimard, 1976), 456.

²⁸ Martin Heidegger, “Martin Heidegger interrogé par Der Spiegel”, in *Ecrits politiques 1933-1966*, ed. Jean Launay (Paris : Gallimard, 1995), 258.

²⁹ Bkz. Andre Gorz'un, *İktisadi Aklın Eleştirisi*, çev. Işık Ergüden (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2019).

topyekûn istila eden reklamlar tarafından sürekli bir biçimde pohpohlanır.³⁰ Kamusal alanın tamamen bir propaganda aracına dönüştürülmesi, bilimler ve teknikler tarafından güçlendirilmiş olan verimlilik, üretkenlik ve aşırı tüketimle birlikte insanî olan bütün etkinlik alanları yok olmaya yüz tutar. Diyebiliriz ki, benzer değerler doğuran aynılaştırıcı bir mantıkla hareket eden teknik, üretim ve tüketim döngüsüyle nihai olan hedefi olan, tektipleştirilmiş, aynılaştırılmış ve köleleştirilmiş³¹ bir yaşam formunu yeryüzünde inşa eder. Bu başarının arkasında olan bilimsel otoriteler, tekniğin gelişimini şiddetle savunurlar. Bilimsel komisyonların hâkim söyleminden dolayı, örneğin tarım, genetik, nükleer enerji, biyoteknoloji, uzay turizmi ve uzayın kolonize edilmesi gibi alanlarda yapılan bilimsel araştırmaları sorgulamak dahi artık mümkün değildir. Teknik düşüncenin istilacı karakteri nedeniyle insan, teknik sorusuna dair bir mesafe alma olanağına dahi sahip değildir. Bununla birlikte, politik söylemin de tam desteğiyle tekniğe olan inanç kendisini daimî bir biçimde yeryüzünde tesis eder. Tekniğe ilişkin bu hümanist yaklaşımlar teknik fenomenine dair sarsılmaz bir inanç yaratmış durumdadır.³² Heidegger'in tekniğe dair içinde olduğu eleştirel faaliyetin en önemli odaklarından biri tekniğe duyulan sarsılmaz güvenin bizzat kendisidir. Heidegger konuya ilişkin, 1949 yılındaki Bremen konferansı sırasında şu cümleyi kurar:

“Yüzbinlerce insan yığın halinde öldü. Ölüyorlar mı ? Onlar yok oluyorlar. Onlar öldürüldüler. Onlar kadavra üretim stokunun yedek parçalarına dönüşüyor. Onlar ölüyor mu ? Onlar imha kamplarında sesiz bir biçimde tasfiye edildiler. [...] Fakat sayısız ölümlerin ortasında, ölümün özü tanınmamaz bir biçimde kalır.”³³

Aynı metinde Heidegger, tekniğin doğasına ilişkin bu iddiasını başka bir alandan seçtiği bir örnekle desteklemeye çalışır:

“Tarım bugün motorize bir beslenme endüstrisidir; özünde bu durum, gaz odaları ve imha kamplarındaki kadavra üretimiyle aynı şeydir, ülkelerin açlığa mahkûm edilmesi ve abluka altına alınması ile aynı şeydir, hidrojen bombası üretimiyle aynı şeydir.”³⁴

Alman filozof, tekniğin kaygı verici gezegensel tahakkümünü bu çağdaş fenomenlerin bize gösterdiğini anlatmaya çalışır. Heidegger'in bu teşhisine katılan çağdaş Fransız düşünürlerden Alain Finkielkraut şunu yazar:

“C. P. Snow ve “bilimsel dünya anlayışı” yandaşları, Nazizmi mübalağalı bir romantizm gibi tanıtarak, bu girişimin kalbindeki istenç kültürünü ve mutlak iktidar hayalini unuturlar. Oysaki Heidegger'in kendisi 1949 yılındaki konferansta her şeye rağmen imhanın tarihinin yeniliğini ve hatta tarihselliğini dile getirmiştir.”³⁵

Böylece gelişmiş tekniklerle insanların katledilmesi *Gestell*'in acımasız etkililiğini gözler önüne serer. Heidegger felsefesinin bakış açısından değerlendirildiğinde, Naziler, insanları yığınlar halinde öldürerek, sadece onları yok etmediler, onların yaşamlarına son vermediler; bununla birlikte, tek ve yegâne mümkünatını teşkil eden en otantik varoluş durumu olan ölümlerinden yani en mahrem insanlıklarından onları mahrum bıraktılar. Böylelikle, *Sein und Zeit*'ta belirgin bir şekilde ifade edildiği üzere, *Dasein*'nin tek mümkünatını

³⁰ Fransız düşünür Jacques Ellul, tekniğin nötr olmak bir yana, büyük bir propaganda sonucunda bizi tamamen yönlendirdiğini ileri sürer. Ellul'e göre, toplumlara yön veren artık tekniktir. Bu nedenle yaşadığımız dönemi “teknisyen toplum” olarak nitelendirir ve toplumların propaganda sonucu nasıl biçimlendirildiğini, propagandanın karakterini, varlık koşullarını, zorunluluğunu ve psikolojik etkilerini derinlemesine inceler. Bkz. Jacques Ellul, *Propagandes* (Paris : Economica, 1990).

³¹ Bkz, Ivan Illich, *Tüketim Köleliği*, çev. Mesut Karakaşan (İstanbul: Pınar Yayınları, 2011).

³² Bkz, Jacques Ellul, *La technique ou L'enjeu du siècle* (Paris: Economica, 1999), Jacques Ellul, *Le Système technicien* (Paris: Le recherche midi, 2012), Jacques Ellul, *Le bluff technologique* (Paris: Fayard, 2012).

³³ Alıntılayan, E. Faye, *Heidegger, l'introduction du nazisme dans la philosophie* (Paris, Albin Michel, 2005), 493.

³⁴ Alıntılayan, E. Faye, *Heidegger, l'introduction du nazisme dans la philosophie* (Paris, Albin Michel, 2005), 493.

³⁵ A. Finkielkraut, *Nous autres modernes* (Paris: Ellipses, 2005), 147-148.

oluşturan ölüme yönelik varlık olma hâli bu insanların elinden alınmıştır. Heidegger felsefesinde ölüm sadece insana ait olup yok olmakla aynı anlama gelmez. İnsan yok olmaz, ölür. Hannah Arendt, Heidegger etkisi altında, bu fikri baş yapıtı olan *Totaliter Sistem*'de şöyle ele alır:

“Toplama kampları, ölümü anonimleştirerek (bir mahkûmun öldüğünü ya da diri olduğunu bilmeyi imkânsız kılarak) ölümü kendi manasından, yani tamamlanmış bir yaşamdan yoksun bıraktılar. Bir anlamda, bundan sonra hiçbir şeyin kendisine ait olmadığını ve hiç kimseye ait olmadığını kanıtlayarak, toplama kampları bireyin ölümünü gasp ettiler. Bireyin ölümü, sadece ve sadece onun gerçekten de hiç var olmadığını ortaya koyuyordu.”³⁶

Teknikle birlikte ölüm endüstriyel bir üretim gibi yönetildiğinden ve insanın cansız bedeni teknik tarafından atıkmışçasına işlendiğinden, teknik insanı insan sahasına ait olmaktan çıkarır.

Dönemin başat fenomeni olarak teknik, gezegensel bir hal almış durumdadır. Bu evrenselleşme sürecinin toplumlarda büyük kopuşlara ve parçalanmalara yol açtığını gözlemleyebiliriz. Sosyal alanda artık çok sık bir biçimde dile getirildiği gibi, tekniğin toplumlar üzerindeki en tehlikeli sonucu hiç şüphe yok ki insanı gelenekten koparmasıdır. Tekniğe bel bağlayan insan zamanla geleneğe ilişkin bütün referanslarını kaybeder. Çağımızın en temel problemi olarak karşımıza çıkan gelenekten kopma fenomeni ya da başka bir deyişle kültürsüzleşme, toplumların teknik tarafından tektipleştirilmesinden ileri gelmektedir.³⁷ Tekniğin aynılaştırıcı mantığı evrenselleşme kavramıyla birlikte kendini dünyanın bütün toplumlarına kabul ettirir. Kültürsüzleşme insanı dünyada yersiz ve yurtsuz bırakan bir fenomen olup arkasında daha büyük olan bir olguyu, insanın ıssızlığını gizler. Evrenselleşme, tekniğin hem totaliter olan yanını hem de onun devasallığını gözler önüne serer. Tekniğin toplumlar üzerindeki bir diğer yıkıcı etkisi de, toplumlar arasındaki ve toplumların kendi içlerindeki eşitsizliği derinleştirmesidir. Ekonomik üstünlük tamamen tekniğin gelişimine bağlı olduğundan, eşitsizliğin zorunluluğu kendisini bu sistemde gerçekleştirir. Günümüzde ülkeler arasındaki teknik, teknolojik rekabet dünyadaki çatışmaların ana nedenlerinden biridir.

Diyebiliriz ki, Heidegger'in teknik sorusuna gösterdiği ilgi sadece tekniğin tetkik edilmesinden ibaret olmayıp, politik olanın da incelenmesini içerir. Alman filozofa göre, öznellik metafiziğinde eylemek ya da politika sorusu da varlık sorusu gibi unutulmuştur. Bu nedenle bu sorunun da yinelenmesi bir zorunluluktur. Heidegger felsefesi varlık sorusunu bütün diğer felsefi soruların kaynağı olarak ortaya koyduğundan, insan zorunlu bir biçimde varlıkla bir ilişki içindedir. İnsanın varlığa açıklığı, felsefe, sanat, politika, etik, teknik, iş, konuşma gibi insanın etkinlikleri için esastır. Yani, insanın tüm kipleri, insanın varlık ile olan bu mahrem ilişkisine dayanır. Bu nedenle, Heidegger'in siyaset felsefesi, varlık sorusu dahilinde, dolayısıyla varlığın diğer bir tezahürü olan teknik sorusu ile birlikte ele alınmalıdır. Heidegger'in yaklaşımına göre, demokrasi, sosyalizm, Alman Nasyonal Sosyalizmi ve Amerikancılık gibi tekniğe itaat eden politik modellerin mitlerini kırmak gerekir.³⁸ Bunlar öznellik metafiziğinden doğan hareketler olup, esas itibarıyla tekniğin mantığına hizmet ederler. Gezegensel tekniğin toplumları aynılaştıran mantığı, her alanda olduğu gibi siyasi rejimler söz konusu olduğunda da faaldir. Heidegger bu konuya ilişkin şunu dile getirir:

³⁶ H. Arendt, *Le système totalitaire*, çev. Jean-Loup Bourget, Robert Davreu et Patrick Lévy (Paris: Editions du Seuil, 2002), 191.

³⁷ Bkz. Cornelius Castoriadis, *Une société à la dérive* (Paris: Seuil, 2011) ve *La Montée de l'insignifiance* (Paris: Seuil, 2007).

³⁸ Bkz. Martin Heidegger, “Martin Heidegger interrogé par Der Spiegel”, in *Ecrits politiques 1933-1966*, ed. Jean Launay (Paris : Gallimard, 1995).

“Modern bilim ve totaliter devlet, tekniğin özsel ifşasının zorunlu sonuçları olarak, aynı zamanda onun devamını teşkil ederler. Dünya kamuoyunun ve insanların gündelik temsillerinin düzenlenmesi için kullanılan araç ve biçimler söz konusu olduğunda da durum aynıdır.”³⁹

Heidegger’in üzerinde ısrarla durduğu gibi, teknik çağında yazgımıza ne politika ne devlet adamları ne uluslararası komisyonlar ne de uluslararası kuruluşlar karar vermektedir. İnsanlığın şu anına ve geleceğine teknik karar vermektedir. Dolayısıyla devletler, kurumlar ve yöneticilerin hepsi tekniğin topyekûn kuşatan mantığına itaat ederler. Mevcut gidişatı daha ince bir analize tabi tuttuğumuzda, tekniğin zamanımızın tüm manevi ifadelerine hükmettiğini, damgasını vurduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. Düşünce, dil ve sanat, tekniğin topyekûn tahakkümü altına girmiştir. Çağımızda, tekniğin araçları olan lojistik, hesap makineleri, bilgisayarlar, yani kısacası tekniğin üretmiş olduğu tüm akıllı aletler ya da kısacası sibernetik bütün gerçek meditasyon imkânlarını yok etmektedir.

Böylece Heidegger, modernitenin temeli olan öznellik metafiziğinin son eylemi olarak tekniği belirler ve modern dönemin bilgisinin diğer dönemlerinkine kıyasla farklı bir doğası olduğu tespitinde bulunur. *Der Spiegel*’e vermiş olduğu mülakatta “Felsefenin yerini ne alacak şimdi?” (*Und wer nimmt den Platz philosophie jetzt ein?*)⁴⁰ sorusuna, Heidegger’in verdiği cevap tek sözcükten oluşur: “Sibernetik” (*die Kybernetik*).⁴¹ Günümüzde, “sibernetik” bilgiye eşdeğerdir. Sibernetik bütün var olanların tümü üzerine olan bütün bilgilerin çerçevesi olarak kendisini dayatır. Teknik dönemde, bilgi bir üretim edimine, bilimsel olanı üretmek için bir araca dönüşür. Bu nedenle, sibernetik bilginin teknik figürüdür. Bu dönemin bilgi anlayışı eski dönemlerin bilgi anlayışını ortadan kaldırır. Her şeyin matematiksel hesaplarla yürütüldüğü bir mantık içinde felsefeye artık ihtiyaç yoktur. Böylelikle, Heidegger çok önemli olan şu belirlemede bulunur: Teknik dönemde yerini sibernetiğe bırakan felsefe artık sonuna gelmiştir.⁴²

Sonuç

Diyebiliriz ki, Heidegger için, modern teknikle ortaya çıkan bu durum insan için sadece olumsuz bir niteliğe sahip değildir. Heidegger, Hölderlin’in düşüncesinden aldığı “nerede tehlike büyüyorsa, orada kurtaracak olan da büyür”⁴³ fikrinin etkisiyle, felsefesinin son evresinde, düşünceyi kendi özüne geri götürmeye girişir. Bu çerçevede, düşüncenin tam olarak görevi, insanın tekniğin varlığını dinlemesine yardım etmektir. Teknikte kendini gösteren şey, varlığın diğer bir yüzüdür; dolayısıyla insanın varlığı ifşa edebilmesi için teknikle yakın bir ilişki kurması ve tekniğin varlığını dinleyen, yani onu dillendiren dili muhafaza etmesi gerekir. Heidegger’in Batı metafiziğini bir yıkıma tabi tutmasının en önemli nedenlerinden biri işte burada yatmaktadır. İçinde bulunulan durum, Antik Yunanın sözüyle bir yazgıya dönüşmüştür. Bu nedenle, teknikte ifşa olan “şey”i anlayabilmek için, “olanın içine bakmak” (*Einblick in das, was ist*) mecburidir. Böylelikle,

³⁹ Martin Heidegger, “Pourquoi des poètes?”, in *Chemins qui ne mènent nulle part*, ed. Wolfgang Brokmeier (Paris: Gallimard, 1962), 348.

⁴⁰ Heidegger, “Martin Heidegger interrogé par Der Spiegel”, 262.

⁴¹ Sibernetik, eski Yunanca *kubernètikos* kelimesinden gelir. “Dümen”, “yönetme” anlamlarına gelen *kubernètikos* aynı zamanda “deniz yolculuğu” ve “kılavuzluk” sanatı manalarına da gelir. Platon *Clitophon* diyalogunda *kubernètikos* kavramını “insanları yönetme sanatı” olarak tanımlar. Bkz. Raphaël Josse, “La destinée du cybernétique du monde”, in *Sociétés* 2016/1(n° 131), 9-17.

⁴² Martin Heidegger, “La fin de la philosophie et la tâche de la pensée”, in *Questions III et IV*, ed. Jean Lauxerois ve Claude Roëls (Paris : Gallimard, 1976), 279-307.

⁴³ Heidegger, “La question de la technique”, 38.

geleneksel düşünce ile beslenmeye devam eden ama aynı anda yeni bir başlangıcı da mümkün kılacak bir düşünce Heidegger'in yöneldiği nihai felsefi hedefi teşkil eder.

Tekniğin bizden gizlediği iç mantığı ortaya koymak yalnızca düşünen düşüncenin yapabileceği bir şeydir. Bu nedenden ötürü, varlığın hakikatinden uzaklaşmış düşünceden vazgeçerek, Batı düşüncesinin mevcut hâlini anlayabilmek adına, bu düşünce geleneğinin Antikitedeki kökenlerine dönüp bir yineleme (*Wiederholung*) gerçekleştirmek asıl düşüncenin yönelmesi gereken misyondur. Eğer insan için, teknik dönemden çıkma olasılığı ve özgürlüğe giden bir yol varsa, bu ancak ve ancak varlığın hakikatini ifşa etmeyi kendisine hedef koyan asıl düşünce ile mümkündür. Düşünen düşünce varlığın diktesini söyler. Bu dikte insanı varlıkla dolaysız ve çıkarsız bir ilişki içine sokar. Burada artık tüm kültürleşme süreçlerinin yabancılaştırmış olduğu *Physis*'in varlık alanına girildiğinden, insan artık tam manasıyla bir anlama içerisine girer. Yalnızca varlığın çağrısının emrinde olan insan özgür olabilir. Başka bir deyişle, varlığın varlığını düşünen düşüncede, insanı özgürleştiren bir dinleme söz konusudur. Sadece böylesi bir düşüncede varlık kendi haliyle (*das Seyn*) kendisini düşünülecek olan şey, onu cevaplandırarak bir düşünceye ihtiyacı olan şey olarak ortaya koyar. Böylece tekniğe yüzünü dönmüş, yeryüzünde Batı metafiziği geleneğiyle yerleşmiş olan prensipleri yıkan ve varlığı dinleyen düşünce insana yeni bir ikamet sunabilir. İkamet ya da dünya dediğimiz fenomenin mümkün olabilmesi için varlığın dile gelmesi zorunludur. Eğer hâlâ dünyada yaşamaktan bahsetmek istiyorsak, her ne kadar yaşadığımız dönemde bize bütün var olanlardan daha uzaklaşmış olsa da, aslında insana var olanların tümünden daha yakın olan *Physis*'in çobanı olmak zorundayız. Bu yakınlığın bizi dünyanın inşasına götürdüğünü sürekli bir biçimde bize hatırlatan Heidegger, işte tam da bu sayede yeni düşünsel ve eylemsel mümkünlükleri, örneğin yeni bir ekolojik başlangıcı bünyesinde taşır. Heidegger, doğanın *Gestell* tarafından zor kullanılarak tüketimine ve bir stoka indirgenmesine şiddetle karşı çıkar.

Sonuç olarak diyebiliriz ki, Heidegger felsefesinde, var olanları büyük bir zorbalık sonucu üreten ve bir tüketim nesnesi haline dönüştüren modern tekniğin hesaplayıcı vahşi aklının dışında var olanların kendilerini özgürce ortaya koyabilecekleri şiirsel düşünceye yönelmenin bir zorunluluk olarak ortaya çıktığını ileri sürmek mümkündür. Böylece, geliştirmiş olduğu modernite ve teknik eleştirisiyle günümüz düşüncesini derinden etkileyen Heidegger'in, yeni düşünsel yolları bize işaret etmesi itibariyle önemli bir referans konumunda olduğu ve günümüzde hararetle yürütülmekte olan çok boyutlu ekoloji tartışmalarına büyük katkı sunacak bir zemin (*der Grund*) teşkil edebileceği fikrindeyiz. Daha insanî bir başlangıcın mümkün olabilmesi için, Batı metafiziğinin dışından bize seslenen bu felsefeye kulak vermek makul olduğu kadar da zengin bir seçenek sunmaktadır. Bu patikaya girerken aradığımız şeyin, bize yakın ve zaten bizimle karşılaşmaya gelen, doğanın kendisi olduğunu unutmamak ve sadece doğanın bize sunabileceği sükûneti (*die Gellassenheit*) deneyimlemek, yeryüzündeki ölümlü varlıklar olan bizler için bir ilk adım olacaktır.

Kaynakça

- Arendt, H. *Le système totalitaire*, çev. Jean-Loup Bourget, Robert Davreu et Patrick Lévy. Paris: Editions du Seuil, 2002.
- Castoriadis, Cornelius. *Une société à la dérive*. Paris: Seuil, 2011.
- Castoriadis, Cornelius. *La Montée de l'insignifiance*. Paris: Seuil, 2007.
- Ellul, Jacques. *Propagandes*. Paris : Economica, 1990.
- Ellul, Jacques. *La technique ou L'enjeu du siècle*. Paris: Economica, 1999.
- Ellul, Jacques. *Le Système technicien*. Paris: Le recherche midi, 2012.

- Ellul, Jacques. *Le bluff technologique*. Paris: Fayard, 2012.
- Faye, E. *Heidegger, l'introduction du nazisme dans la philosophie*. Paris: Albin Michel, 2005.
- Finkielkraut, A. *Nous autres modernes*. Paris: Ellipses, 2005.
- Gorz, Andre. *İktisadi Aklın Eleştirisi*, çev. Işık Ergüden. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2019.
- Heidegger, Martin. "Comment se détermine la φωνή". In *Questions I et II*, ed. François Fédier, 484-582. Paris: Gallimard, 1968.
- Heidegger, Martin. *Correspondance avec Karl Jaspers et Elisabeth Blochmann*, çev. Pascal David. Paris: Gallimard, 1996.
- Heidegger, Martin. *Etre et temps*, çev. François Vezin. Paris: Gallimard, 1986.
- Heidegger, Martin. "Martin Heidegger interrogé par Der Spiegel". In *Ecrits politiques 1933-1966*, ed. Jean Launay, 241-272. Paris : Gallimard, 1995.
- Heidegger, Martin. "Lettre sur l'humanisme". In *Questions III et VI*, ed. Roger Munier, 67-127. Paris: Gallimard, 1976.
- Heidegger, Martin. "L'époque des "conceptions du monde" ". In *Chemin qui ne mènent nul part*, ed. Wolfgang Brokmeier, 97-146. Paris: Gallimard, 1962.
- Heidegger, Martin. "La question de la technique". In *Essais et Conférences*, ed. André Préau, 9-48. Paris : Gallimard, 1958.
- Heidegger, Martin. "La lettre à Richardson". In *Questions III et VI*, ed. Jean Lauxerois ve Claude Roëls, 340-351. Paris: Gallimard, 1976.
- Heidegger, Martin. "La fin de la philosophie et la tâche de la pensée". In *Questions III et IV*, ed. Jean Lauxerois ve Claude Roëls, 281-306. Paris : Gallimard, 1976.
- Heidegger, Martin. "La fin de la philosophie et le tournant". In *Questions III et IV*, ed. J.L ve C.R., 309-322. Paris: Gallimard, 1976.
- Heidegger, Martin. "Le dépassement de la métaphysique". In *Essais et conférences*, ed. André Préau, 80-115. Paris : Gallimard, 1958.
- Heidegger, Martin. "Qu'est ce-que la metaphysique". In *Questions I et II*, ed. Henry Corbin, 23-84. Paris: Gallimard, 1968.
- Heidegger, Martin. "Pourquoi des poètes?". In *Chemins qui ne mènent nulle part*, ed. Wolfgang Brokmeier, 323-385. Paris: Gallimard, 1962.
- Heidegger, Martin. "Retour (*Heimkunft*)". In *Approche de Holderlin*, ed. Michel Deguy, 11-38. Paris: Gallimard, 1973.
- Heidegger, Martin. "Séminaire du Thor". In *Questions III et IV*, éditeur. Jean Beaufret, 357-488. Paris: Gallimard, 1976.
- Heidegger, Martin. "Souvenir (*Andenken*)". In *Approche de Hölderlin*, ed. Jean Launay, 99-194. Paris: Gallimard, 1973.
- Illich, Ivan. *Tüketim Köleliği*, çev. Mesut Karakaş. İstanbul: Pınar Yayınları, 2011.
- Josse, Raphaël, "La destinée du cybernétique du monde". In *Sociétés 2016/1(n° 131)*, 9-17.
- Nietzsche, Friedrich. *Œuvres philosophiques complètes III, Humain, trop humain, voyageur et son ombre*, çev. Robert Rovini. Paris : Gallimard, 1988.
- Nietzsche, Friedrich. *Œuvres philosophiques complètes XII, Fragments posthumes Automne 1885-automne 1887*, çev. Julien Hervier. Paris : Gallimard, 1978.

Başvuru: 29.05.2020

Kabul: 10.07.2020

Atıf: Akti, Selahattin. "Haben Balhis Vorschläge zur psychischen Gesundheit eine Entsprechung in der heutigen Psychologie?". *Temaşa Felsefe Dergisi* 13 (2020): 143-157

Haben Balhis Vorschläge zur psychischen Gesundheit eine Entsprechung in der heutigen Psychologie?

Selahattin Akti¹

ORCID ID: 0000-0001-5464-8740

Abstrakt

Abū Zaid Aḥmad bin Sahl al-Balḥī (850-934), der mit seiner multidisziplinären Persönlichkeit in der islamischen Ideengeschichte hervorrägt, ist der Autor des Buches *Maşāliḥ al-abdān wa'l-anfus* (Gesundung des Körpers und der Seele). In seinem Buch erwähnt er, dass es keine beachtenswerte Arbeit über die psychische Gesundheit gibt, während jedoch über körperliche Gesundheit genügend Bücher geschrieben wurden und er behauptet zudem, dass seine Werke die ersten in dieser Hinsicht seien. Ihm zufolge sind psychische Störungen häufiger als körperliche, und das Ausmaß, in dem Menschen von diesen Krankheiten betroffen sind, hängt von individuellen Unterschieden ab. Die von Balḥī in Bezug auf psychische Erkrankungen gestellten Diagnosen gehen über seine Zeit hinaus. Das Ziel des vorliegenden Artikels ist es, Balḥīs Vorschläge basierend auf seinem erwähnten Buch unter Berücksichtigung der heutigen psychologischen Wissenschaft zu bewerten. Die Frage, die wir zu beantworten versuchen, lautet: Gibt es eine Entsprechung zu Balḥīs Vorschlägen aus dem zehnten Jahrhundert zur psychischen Erkrankungen in der heutigen Psychologie?

Keywords: Abū Zaid al-Balḥī, psychische Gesundheit, Zwangsstörung, Psychosomatik, Präventivmedizin.

Belhî'nin Ruh Sağlığına Dair Yaptığı Önerilerin Günümüz Psikolojisinde Karşılığı Var mıdır?

Öz

Multidisipliner kişiliğiyle İslam düşünce tarihinde dikkat çeken Ebū Zeyd Ahmed bin Sehl el-Belḥī (850-934), *Mesālihu'l-Ebdān ve'l-Enfus* (Beden ve Ruhun Maslahatları) adlı eserin müellifidir. Kitabında, kendi dönemine kadar beden sağlığı ile alakalı bir çok kitap yazıldığı halde ruh sağlığı ile alakalı pek bir eser verilmediğinden şikayet eder ve kendi eserinin bu konuda ilk olduğunu iddia eder. Ona göre zihinsel bozukluklar fiziksel olanlardan daha yaygındır ve insanların bu hastalıklardan ne ölçüde etkilendiği bireysel farklılıklara bağlıdır. Belhî'nin ruhsal rahatsızlıklarla ilgili ortaya koyduğu teşhisler kendi zamanının ötesindedir. Elinizdeki bu çalışma, söz konusu eserden hareketle Belhî'nin ruh sağlığıyla alakalı fikirlerini günümüz psikoloji bilimini de dikkate alarak değerlendirmeyi amaçlar. Cevabını bulmaya çalıştığımız soru şudur: Belhî'nin ruhsal rahatsızlıklarla ilgili onuncu yüzyıldan gelen tavsiyelerinin günümüz Psikolojisinde bir karşılığı var mıdır?

Anahtar sözcükler: Ebū Zeyd el-Belḥī, ruhsal rahatsızlıklar, Obsesif bozukluklar, Psikosomatik, Hıfzısıhha

¹ Dr. Öğr. Üyesi. Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Felsefesi ABD. selakti@comu.edu.tr

Einleitung

Die psychische Gesundheit hat in der Geschichte nicht dieselbe Aufmerksamkeit bekommen wie die körperliche. Die menschliche Sinnsuche und der schnelle Lebenszyklus als Ergebnis des modernen Lebens führten zu einer Zunahme psychischer Probleme und brachten die Wichtigkeit der psychischen Gesundheit sowie des Körpers in den Vordergrund. An dieser Stelle können wir heute mit Sicherheit sagen, dass die Psychologie, die sich mit der geistigen Gesundheit in theoretischen und praktischen Bereichen befasst, eine ernsthafte wissenschaftliche Entwicklung durchgemacht hat. Der Begriff Psychologie, der aus der Kombination von zwei Wörtern stammt, die im Altgriechischen Seele (auch Geist, Atem) (ψυχή *psyche*) und Wissenschaft (λογία *logía*) bedeuten, wird im Allgemeinen für einen der empirischen Zweige der Wissenschaft verwendet, der darauf abzielt, menschliche Erlebnisse und Verhalten als Individuen sowie in der sozialen Interaktion mit internen und externen Gründen und Bedingungen zu erklären. Obwohl das Wort Psychologie bereits im 16. Jahrhundert als Begriff auftauchte, entwickelte sich die Psychologie erst zu einer eigenständigen Disziplin nachdem Wilhelm Wundt im Jahr 1879 zusammen mit Gustav Theodor Fechner das Institut für Bildungspsychologie gründete.² Später, als die Studien zu diesem Thema großen Schwung gewannen, wurde die Psychologie zu einem der größten Interessensgebiete der Neuzeit.

Es wäre nicht richtig zu sagen, dass die Vorstellung, dass der Mensch aus Geist und Körper besteht, in der allgemeinen Ideengeschichte vollständig akzeptiert wird. Denn im Vergleich zu dem Körper, der mit den Sinnesorganen wahrgenommen wird und keine Diskussionen über seine Existenz zulässt, waren die Existenz, die Quelle und die Natur der Seele Gegenstand langer Diskussionen. Neben einer konservativen Gruppe von Denkern, die glauben, dass die Seele eine körperunabhängige Existenz hat, gibt es auch moderne Herangehensweisen, die besagen, dass die Seele tatsächlich als eine Funktion des menschlichen Gehirns betrachtet werden kann. Es besteht kein Zweifel, dass das Thema religiöse, philosophische und psychologische Aspekte aufweist. Im Gegensatz zur Psychologie, die eine jüngere Disziplin ist, diskutieren die Religion und die Philosophie über das Thema Geist schon sehr lange.

Dieses Thema ist auch ein wichtiges Element im Forschungsbereich der islamischen Kultur. Es entstanden in der Vergangenheit nur wenige Studien auf diesem Gebiet im Vergleich zu den Massenerbeiten in der aktuellen Psychologie. Leider haben diese wenigen Studien entweder nie den heutigen Tag erreicht oder nicht genügend Aufmerksamkeit erhalten. Eines dieser Werke, das von Fuat Sezgin (gest. 2018) während seiner Forschungen in den Istanbuler Bibliotheken entdeckt wurde, ist das *Maşālih al-abdān wa'l-anfus* (Gesundung des Körpers und der Seele), das von dem muslimischen Denker Balhī (gest. 934), der im zehnten Jahrhundert lebte, über die Gesundheit der Seele und des Körpers geschrieben wurde.³ Die einzigen zwei Exemplare des Werks sind in der Istanbuler Bibliothek *Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi - Ayasofya Koleksiyonu* mit den Nummern 3740 und 3741 registriert. Das Werk, das 1984 von Fuat Sezgin in Frankfurt als Faksimile veröf-

² Vgl. W. Stangl: Stichwort „Psychologie“ und „Psychologie, wissenschaftlich“. In: *Online Lexikon für Psychologie und Pädagogik*, 2020.

³ Dieser Artikel stützt sich auf eine neue Ausgabe des Buches vom Jahr 2019; Ebû Zeyd El-Belhî, *Mesâlihu'l-Ebdân ve'l-Enfûs - Beden ve Ruh Sağlığı*, çev. Muhammet Uysal (Istanbul: Endülüs Kitap, 2019). Die Zitate wurden auch mit einem zweiten Buch verglichen, in dem sowohl das arabische Original als auch die türkische Übersetzung des Werks zusammengedruckt wurden: Ebû Zeyd El-Belhî, *Mesâlihu'l-Ebdân ve'l-Enfûs*, çev. Nail Okuyucu- Zahit Tiryaki (Istanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2012).

fentlicht wurde⁴ erregte in kurzer Zeit große Aufmerksamkeit und war Gegenstand zahlreicher akademischer Studien in verschiedenen Ländern.⁵ Sezgin, der zuerst das mit 3741 nummerierte Exemplar veröffentlichte, gab das 3740 nummerierte Exemplar im Jahr 1998 heraus.

Das betreffende Buch besteht aus zwei Haupttiteln: „Körperliche Gesundheit“ und „Psychische Gesundheit“. Die Betonung, die das ganze Buch dominiert, ist, dass die Gesundheit durch ein ausgewogenes Leben erreicht wird. Nach Balhī sind psychische Störungen häufiger als körperliche und das Ausmaß, in dem Menschen von diesen Krankheiten betroffen sind, hängt von individuellen Unterschieden ab. Er erklärt auch, dass sich die psychischen und körperlichen Störungen gegenseitig beeinflussen und dass psychische Schmerzen körperliche Krankheiten auslösen können. Dementsprechend verwandeln sich die psychischen Probleme in physiologische Symptome, die heute als *somatoform*⁶ bezeichnet werden.

Das Ziel der vorliegenden Studie ist es, die Ideen über psychische Gesundheit von Abū Zaid al-Balhī, einem der frühen Denker der islamischen Ideengeschichte, basierend auf seiner erwähnten Arbeit unter Berücksichtigung der heutigen psychologischen Wissenschaft zu bewerten. Zu diesem Zweck wird zunächst ein kurzer Überblick über Balhīs Leben und die wissenschaftliche Persönlichkeit gegeben und anschließend werden Balhīs Ansichten zu diesem Thema anhand seiner erwähnten Arbeit bewertet.

1. Balhīs Leben und seine Werke

Der Denker, dessen vollständiger Name Abū Zaid Aḥmad ibn Sahl al-Balhī ist, wurde 850 im Dorf Šāmistiyan in der Nähe von Balch in Chorasan geboren. Balhī unternahm nach seiner ersten Ausbildung bei seinem Vater lange Reisen, ging in den Irak, lebte hier acht Jahre lang und wurde Schüler des berühmten Philosophen al-Kindī (gest. 873).⁷ Er studierte philosophische Disziplinen bei al-Kindī und beschäftigte sich mit Medizin, Astronomie, Geographie, Moral, Psychologie, Mathematik, Politik, systematische Theologie und Naturwissenschaften.⁸ Seine belletristische Seite ist auch ein Merkmal, das berücksichtigt werden muss. Interessanterweise gibt Ibn an-Nadīm (gest. 995), der Balhī 43 Werke zuschrieb, an, dass er ihn trotz seiner

⁴ Abū-Zaid Aḥmad Ibn Sahl al-Balhī, *Maṣāliḥ al-abdān wa'l-anfus*, Ed. Fuat Sezgin (Frankfurt a. Main: Institut für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften, 1984).

⁵ Eines dieser Studie war die Dissertation von Zahide Özkan, die erstmals 1990 veröffentlicht wurde: Zahide Özkan-Rashed, *Die Psychosomatische Medizin bei Abū Zaid al-Balhī* (Aachen: Shaker, 2019).

⁶ „Somatoforme Störungen sind körperliche Beschwerden ohne offensichtlich organische Ursachen, d. h., die berichteten körperlichen Beschwerden bezeichnet lassen sich nicht oder nicht hinreichend auf eine organische Erkrankung zurückführen. Meist stehen neben Symptomen wie Müdigkeit und Erschöpfung Schmerzsymptome an vorderster Stelle, gefolgt von Herz-Kreislauf-Beschwerden, Magen-Darm-Beschwerden, sexuellen und pseudoneurologischen Symptomen. Somatoforme Symptome treten bei ca. 80 Prozent der Bevölkerung zumindest zeitweise auf, gehen in der Regel „von selbst“ vorüber und werden kaum beachtet. Mehr als zehn Prozent der Bevölkerung leidet aber zeitweilig oder langfristig unter somatoformen Störungen. Bei somatoformen Störungen tritt manchmal der falsche Verdacht auf, die Krankheit sei bloß eingebildet. Doch somatoforme Störungen haben verschiedenste Ursachen und fordern eine differenzierte biopsychosoziale Diagnostik. [...] Häufig stehen Traumatisierung und Stress im Vordergrund, denn sehr häufig berichten Betroffene über Verletzungen in der Kindheit oder in späteren Jahren. Dabei werden auch Ergebnisse von Modellernen sichtbar, wenn etwa während der Kindheit eine bestimmte Beschwerde mit besonderer elterlicher Zuwendung honoriert wurde, sodass sich das Beschwerdebild festigen konnte. [...]“ (W. Stangl: „somatoforme Störung“. In: *Online Lexikon für Psychologie und Pädagogik*, 2020). Vgl. auch Wolf-Dieter Gerber u. a.: „Somatoforme Störungen“. In: *Dorsch – Lexikon der Psychologie* (18. Aufl.), Hrsg. M. A. Wirtz (Bern: Verlag Hogrefe Verlag, 2014), 1441.

⁷ İlhan Kutluer, “Ebū Zeyd Belhī”, In: *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Istanbul: ISAM, 1992), 5/412.

⁸ Vgl. Fuat Sezgin, *Geschichte des arabischen Schrifttums - Bd. III Medizin, Pharmazie, Zoologie, Tierheilkunde bis ca. 430 H.* (Leiden: Brill, 1970), 274; *Geschichte des Arabischen Schrifttums - Bd. VI. Astronomie bis ca. 430 H.* (Leiden: Brill, 1978), 190-191; *Geschichte des Arabischen Schrifttums - Bd. IX Grammatik bis ca. 430 H.* (Leiden: Brill, 1984), 189; Josef van Ess, *Der Eine und das Andere: Beobachtungen an islamischen häresiographischen Texten*, Bd. 1. (Berlin: De Gruyter, 2011), 376-385.

philosophischen Werke eher als Literaten ansehe.⁹ Šaḥrazūrī (gest. 1288), der Balḥī ein kurzes Kapitel widmet, macht auch auf dessen philosophische und literarische Aspekte aufmerksam und teilt mit, dass dieser Werke in vielen verschiedenen Bereichen schuf.¹⁰ Henry Corbin (gest. 1978) stellt Balḥī als freidenkenden Philosophen vor, der nicht vor Einwänden über seine Umgebung zögert und behauptet, dass die göttlichen Namen im Heiligen Koran aus dem Syrischen stammen.¹¹ Obwohl Balḥī kurzfristig im bürokratischen Dienst tätig war, verbrachte er den größten Teil seines Lebens mit wissenschaftlichen Aktivitäten und starb 934 in dem Dorf, in dem er geboren wurde. Zu den bekanntesten Schülern von Balḥī gehören Abu al-Ḥasan al-Āmirī (gest. 992) und Ibn Farī‘ūn (gest.?). Die vorhandenen Informationen besagen jedoch, dass Balḥī auch den berühmten Philosophen Abū Bakr ibn Zakariyyā ar-Rāzī (gest. 925) für eine Weile unterrichtet hatte. Es ist wahrscheinlich, dass Balḥī's beharrliche Beziehung zwischen Medizin und Moral, die Hauptidee von Rāzī's Arbeit *aṭ-Tibb ar-Rūḥānī* inspirierte.¹² Informationen zufolge war Balḥī eine Person, die mittelgroß, dunkelhäutig, wenig sprechend und sehr ernsthaft war.¹³

Während Ibn an-Nadīm Balḥī 43 Werke zuschreibt, erhöht Yāqūt (gest. 1229) diese Zahl auf 56. Leider sind nur zwei dieser Werke bis heute erhalten geblieben. Eines davon ist *Maṣāliḥ al-abdān wa'l-anfus*, das Gegenstand der vorliegenden Untersuchung ist, und das andere ist *Šuwar al-Aqālīm*, dessen einzige Kopie sich in Iran-Nadschaf befindet. Das geographische Werk, auch bekannt als „Taqwīm al-Buldān“, ist in Nadschaf: *Maktaba al-Ḥakīm al-‘amma* mit der Nummer 632 registriert.¹⁴ Andererseits gibt es Werke von denen man dachte, dass sie Balḥī gehören und später stellte sich jedoch heraus, dass sie nicht von ihm stammen.¹⁵

Balḥī, der sich durch seine multidisziplinäre Persönlichkeit in der Geschichte des islamischen Denkens auszeichnet, weist einen interdisziplinären Charakter auf, indem er bei seinen Forschungen nach Gemeinsamkeiten zwischen den Wissenschaften sucht. Dieser Charakter sticht auch in den Bereichen Medizin und Moral hervor, wie er in seinem Bemühen die Religion und die Philosophie miteinander in Einklang zu bringen versucht. Sein Buch *Maṣāliḥ al-abdān wa'l-anfus*, das von der körperlichen und geistigen Gesundheit handelt, ist das Ergebnis dieser Bestrebungen. Basierend auf der Annahme, dass der Mensch zwei verschiedene Dimensionen in Form von Körper und Seele hat, trägt die genannte Arbeit die Idee, dass der Mensch nur gesund sein kann, indem er diese beiden Aspekte berücksichtigt. Übrigens müssen wir in den Diskussionen darüber, ob die Seele eine Funktion des Gehirns oder eine vom Körper unabhängige Einheit ist, darauf hinweisen, dass Balḥī, genauso wie sein Lehrer al-Kindī, die Ansicht vertrat, dass der Mensch aus zwei Dimensionen in Form von Seele und Körper besteht.¹⁶ Tatsächlich stellte al-Kindī in seiner Abhandlung „Heilmittel zur Überwindung von Traurigkeit“ fest, dass der Körper ein Mittel ist, durch den die Seele ihre Funktionen ausführt.¹⁷

⁹ Ibn an-Nadīm, *Fihrist* (Beirut: Dar al-Ma‘rifa, o. J.), 198-199.

¹⁰ Şemsüddin Şehrezûrî, *Nüzhetü'l-Ervâh ve Ravzatü'l-Efrâh*, vom Arabischen ins Türkische übersetzt von Eşref Altaş (Istanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015), 696.

¹¹ Henry Corbin, *History of Islamic Philosophy*, Trans. Liadain Sherrard (London; New York: Routledge, 2014), 157.

¹² Kutluer, „Ebû Zeyd Belhî“, 5/412.

¹³ M. J. de Goeje, „Die Istakhri - Balkhi Frage“, In: *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*; Bd. 25 (1871): 55.

¹⁴ Kutluer, „Ebû Zeyd Belhî“, 5/413-414.

¹⁵ Eines davon ist *al-Bad wa t-Tārīḥ*, das von Clément Huart mit französischer Übersetzung veröffentlicht wurde. Es wurde jedoch festgestellt, dass das Buch nach Balḥī's Tod geschrieben wurde und es kam heraus, dass der wahre Autor Mutaḥḥar b. Ṭāhir al-Maqdisī war. Siehe Carl Brockelmann, *Geschichte der arabischen Litteratur*, Erster Supplementband (Leiden: Brill, 1937) 222-408.

¹⁶ Belhî, *Mesâlihu'l-Ebdân ve'l-Enfus*, 40-194.

¹⁷ Ebu Yusuf Yakub Kindî, „Üzüntüyü Yenmenin Çareleri“, In: *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, Ed. M. Cüneyt Kaya (Istanbul: Klasik Yayınları, 2003), 54.

In dem Buch erwähnt Balhî, dass es keine beachtenswerte Arbeit über die psychische Gesundheit gibt, während jedoch über körperliche Gesundheit genügend Bücher geschrieben wurden und er behauptet zudem, dass seine Werke die ersten in dieser Hinsicht seien.¹⁸ Diese Arbeit von Balhî nimmt mit seiner Betrachtung der Seele-Körper-Integrität in der menschlichen Behandlung und mit seiner Bemühung, den Zusammenhang zwischen einer Störung in einem von beiden zum anderen zu etablieren, einen wichtigen Platz in der Geschichte der Wissenschaft ein. In diesem Sinne scheint es möglich, die Arbeit in der Geschichte der Wissenschaften, die sich mit der Behandlung von psychischen Störungen befasst, als den ersten Versuch zu betrachten, mentale Zustände zusammen mit ihrer Beziehung zum Körper zu untersuchen. Die angeborenen (biologisch-genetischen) und die später auftretenden Ursachen von Zwangsstörungen¹⁹, die Balhî unter der Überschrift „was-wasa (Einflüsterung-Obsession)“ erwähnte, scheinen weitgehend im Einklang mit den heutigen psychiatrischen/psychologischen Ansätzen zu stehen. Die heutigen Forscher machen auch auf die Funktionsstörung des Gehirns als (biologische) Ursachen von obsessiven Störungen aufmerksam.²⁰ Jedoch ist die These, dass die tatsächliche Ursache körperlicher Beschwerden, die heute als psychosomatische²¹ Krankheiten bezeichnet werden, eher geistiger als organischer Natur ist, ist ein weiteres Detail, worauf Balhî die Aufmerksamkeit in seinem Buch lenkt. Im zweiten Kapitel seines Buches, das sich mit psychischer Gesundheit befasst, gibt Balhî viele Beispiele für diese Situation.

Im ersten Kapitel des Buches behandelt Balhî die Themen des Schutzes und der Wiederherstellung der körperlichen Gesundheit unter vierzehn Titeln, nachdem er seine Arbeit den Lesern/-innen vorgestellt hat. Der vielleicht wichtigste Punkt, der in diesem Abschnitt auffällt, ist, dass Balhî nicht nur Empfehlungen für

¹⁸ Belhî, *Mesâlihu'l-Ebdân ve'l-Enfûs*, 196.

¹⁹ „Zwangsstörungen zeichnen sich durch bestimmte sich wiederholende Gedankeninhalte oder Handlungen aus, die sich dem Betroffenen aufdrängen, obwohl diese als sinnlos erlebt werden. Zwangsstörungen können nicht vermieden oder unterdrückt werden, denn beim Versuch, sich den Gedanken oder Handlungen zu widersetzen, treten dem Zwangsranken intensive innere Spannungen und Angst auf. Zwangsstörungen (obsessive-compulsive disorder – OCD) sind meist mit großem Leidensdruck verbunden, denn die Betroffenen wenden oftmals mehrere Stunden am Tag dafür auf, ihren Zwängen nachzukommen, sodass sie einen normalen Tagesablauf nicht mehr bewältigen können und dadurch handlungsunfähig werden. Aus Scham verheimlichen Betroffene lange ihre Erkrankung, denn es dauert durchschnittlich zehn bis fünfzehn Jahre, bis Betroffene mit einer Zwangsstörung professionelle Hilfe aufsuchen. Bei der Abgrenzung zwischen der Marotte eines Menschen und einer Zwangsstörung sind somit zwei Faktoren entscheidend: Der Leidensdruck und die Funktionsbeeinträchtigung. Beispiel: Wenn jemand sichergehen möchte, dass seine Wohnungstür verriegelt ist, die Tür gründlich abschließt und anschließend noch einmal am Türknäuf ruckelt, leidet er oder sie nicht unter diesem Verhalten. Schwierig wird es, wenn ein solches Kontrollritual jeden Morgen immer mehr Zeit verschlingt und intensiver ausfällt, sodass der Betroffene etwa auf dem Weg zur Arbeit umkehren muss, um zu überprüfen, ob tatsächlich alles ordentlich verschlossen ist. Dann lässt sich der Alltag mit der Zwangserkrankung kaum noch bewältigen, aber auch Beziehungen leiden, wenn eine solche Kontrollsucht immer mehr Raum einnimmt. Viele Menschen leben jahrelang mit solchen merkwürdigen Verhaltensweisen, aber in einer Lebenskrise jedoch bricht plötzlich die Zwangserkrankung aus, die in extremen Fällen von einer permanenten Anspannung, von Zittern, Schweißausbrüchen und Angstattacken begleitet werden kann. [...]“ (W. Stangl, „Zwangsstörung“. In: *Online Lexikon für Psychologie und Pädagogik*, 2020). Siehe auch H. Reinecker, „Zwangsstörungen“. In: *Dorsch – Lexikon der Psychologie* (18. Aufl.), Hrsg. M. A. Wirtz (Bern: Hogrefe Verlag, 2014), 1710; Ertuğrul Koroğlu, *Kişilik Bozuklukları* (Ankara: HYB Yayıncılık, 2011), 131-147.

²⁰ Vgl. Stangl: „Zwangsstörung“ (besonders unter den Titel „Theorien zur Erklärung von Zwangsstörungen“); Reinecker: „Zwangsstörungen“, 1710; Medaim Yanık, „İslam âlimi Belhî'nin vesveseden kurtulmak için önerileri“, In: *Mesâlihu'l-Ebdân ve'l-Enfûs* (Istanbul: Endülüs Kitap, 2019), 18.

²¹ „Psychosomatik, psychosomatische Medizin (= PSM) [engl. psychosomatics, psychosomatic medicine; gr. ψυχή (psyche) Seele, σῶμα (soma) Körper], [KLI], die PSM beschäftigt sich traditionell mit der Interaktion von psychosozialen Faktoren und körperlichen Prozessen im Kontext von Erkrankungen, bei denen körperliche Symptome, durchaus mit organischem Substrat, im Vordergrund stehen, ohne dass zwangsläufig ein organischer Krankheitsprozess eindeutig identifizierbar ist. Der Begriff der PSM lässt sich auf Johann Christian August Heinroth (1773–1849) zurückführen, der im Jahr 1811 auf eine Professur für Psychol. Therapie berufen wurde. Er betonte, dass eine Person nicht auf den Körper allein, aber auch nicht nur auf die Seele reduziert werden könne, sondern als ganzer Mensch betrachtet werden müsse [...]“ (Christiane Hermann, „Psychosomatik, psychosomatische Medizin“, In: *Dorsch – Lexikon der Psychologie* (18. Aufl.), Hrsg. M. A. Wirtz (Bern: Hogrefe Verlag, 2014), 1265.)

krank Menschen gibt, sondern auch die Präventivmedizin empfiehlt, der Menschen folgen müssen, um ihre Gesundheit zu schützen, bevor sie erkranken. Diese Eigenschaft, die Balhî einzigartig macht, macht sich auch im zweiten Kapitel des Buches über psychische Gesundheit bemerkbar. Tatsächlich konzentrierte sich Balhî, anders als die heutigen psychiatrischen Ansätze, auf die Vorsichtsmaßnahmen, die man in seiner Gesundheit ergreifen sollte, anstatt eine Person erst zu behandeln, wenn sie krank wird, und dabei berücksichtigte er sowohl den Körper als auch die Seele.

Bevor ich mich etwas ausführlicher mit Balhîs Ansichten zur psychischen Gesundheit befaße, sei hier eine kurze Darstellung seine Vorstellungen zur körperlichen Gesundheit vorausgeschickt.

2. Balhîs Empfehlungen zur körperlichen Gesundheit

Das erste Kapitel seines Buches widmet Balhî den Empfehlungen zur körperlichen Gesundheit. In diesem Kapitel, das unter vierzehn Titeln analysiert wird, ist der wichtigste Punkt, der Aufmerksamkeit auf sich zieht, die Festlegung der allgemeinen Grundsätze der Präventivmedizin. Denn aus den Vorschlägen geht hervor, dass der eigentliche Zweck des Buches eher der Schutz des Körpers und der psychischen Gesundheit ist als die Behandlung und Genesung menschlicher Krankheiten.

Tatsächlich schlägt Balhî im ersten Teil seines Buches vor, wie Umweltfaktoren wie das Haus, das Wasser, die Luft, die Kleidung, die Wärme, die Kälte für einen gesunden Menschen sein sollten, um die Gesundheit zu schützen. Er spricht auch persönliche Faktoren wie das Essen, das Trinken, das Sexualleben, den Schlaf, den Sport und die Musik an. In diesem Teil seines Buches befasst Balhî sich mit körperlicher Gesundheit, geht aber auch häufig auf die Beziehung des Körpers zur Seele ein und macht auf die Auswirkung körperlicher Aktivitäten auf psychische Veränderungen aufmerksam. Zum Beispiel drückt er aus, dass übermäßiger Schlaf Schwächen im Geist und Erinnerungs- und Verständnisschwund verursacht²². Außerdem kann übermäßige Schlaflosigkeit auch zu psychischen Problemen bei Menschen führen, was zu einem Zusammenbruch des Körpers und der psychischen Gesundheit führt, indem es Stagnation und Lustlosigkeit verursacht.²³ Die Aussagen von Balhî, die feststellen, dass der Schlaf bei extremer Angst und Trauer gut für die Gesundheit ist und den Körper und Geist auch für einen vorübergehenden Zeitraum entlastet,²⁴ sind auch mit den heutigen Daten vereinbar, die zeigen, dass das Schlafproblem die Grundlage vieler psychischer Störungen ist. Anscheinend machte Balhî sich auch in seinen Vorschlägen zu Ernährungsgewohnheiten ähnliche Sorgen. In der Tat warnt er auch diejenigen, die in Depressionen, Angstzuständen und ähnlichen negativen psychischen Situationen sind nicht zu essen, um den größtmöglichen Nutzen aus dem Essen zu ziehen. Ebenso heißt es, dass Mütter ihre Kinder stillen sollten, wenn sie fröhlich und in guter Stimmung sind, sonst könnten Kinder erkranken.²⁵ Auf der anderen Seite weist Balhî darauf hin, dass der Hunger- und der Fortpflanzungstrieb die stärksten Triebe beim Menschen sind und dass alle verbleibenden Lüste und Triebe diesen beiden unterliegen und er macht darauf aufmerksam, dass die Sexualität ein wesentliches Bedürfnis ist. Er bringt zum Ausdruck, dass die Ansicht übertrieben ist, das sexuelle Verlangen zu kontrollieren und zu schwächen.²⁶ Im Gegensatz zu seinen

²² Belhî, *Mesâlihu'l-Ebdân ve'l-Enfûs*, 128.

²³ Belhî, *Mesâlihu'l-Ebdân ve'l-Enfûs*, 127.

²⁴ Belhî, *Mesâlihu'l-Ebdân ve'l-Enfûs*, 132.

²⁵ Belhî, *Mesâlihu'l-Ebdân ve'l-Enfûs*, 116.

²⁶ Belhî, *Mesâlihu'l-Ebdân ve'l-Enfûs*, 136.

Zeitgenossen/-innen behauptet Balhī, dass der Mensch so viel Geschlechtsverkehr haben sollte, wie er braucht und dass er dadurch die im Körper angesammelte Energie ablassen sollte, denn sonst könnten Kontrollverlust, Anspannung, Unbehagen und Wahnsinnszustände auftreten.²⁷ Klassische Psychoanalytiker/-innen sind auch dafür bekannt, sich in Studien im Zusammenhang mit psychischen Störungen auf ähnliche Ursache-Wirkungs-Beziehungen zu konzentrieren.

3. Balhīs Vorschläge für psychischen Störungen

Nach diesem kurzen Bericht zum Kapitel über körperliche Gesundheit wird nun zum zweiten Kapitel, das sich mit psychischer Gesundheit befasst, übergegangen, welches Hauptthema der vorliegenden Arbeit ist. Das wesentliche Merkmal des Buches, das dieses Werk von anderen seiner Zeit unterscheidet, ist in diesem zweiten Kapitel zu finden. Denn niemand vor Balhī hat die psychische Gesundheit zu einem Zweig der Medizin gemacht und ihr einen separaten Platz zugewiesen. In Balhīs Ansatz werden die Bereiche Medizin, Moral und Psychologie kombiniert, was sowohl auf die medizinische Psychologie, die Neurologie, die Psychotherapie als auch auf die Religionspsychologie, die Pastoralpsychologie und die Moralpsychologie hinweist. Das zweite Kapitel des Buches wurde von Balhī in acht Abschnitten untersucht. Die Titel der Abschnitte sind wie folgt aufgeführt:

1. Die Notwendigkeit, das Wohlbefinden der Seele zu regulieren
2. Der Schutz der psychischen Gesundheit
3. Der Weg zur Wiederherstellung der psychischen Gesundheit bei Verlust
4. Die psychischen Störungen und ihre Anzahl
5. Die Kontrolle der Wut und ihre Beseitigung
6. Die Beruhigung der Angst und der Panik
7. Die Beseitigung von Trauer und Schwermut
8. Die Abhilfemaßnahmen zur Vermeidung innerer Selbstgespräche und Einflüsterungen (*waswasa*)

Nachdem Balhī unter dem Titel „Die Notwendigkeit, das Wohlbefinden der Seele zu regulieren“ erneut betont hat, dass der Mensch aus Körper und Seele besteht, gibt er einige Beispiele für physische und psychische Störungen und stellt fest, dass psychische Störungen bei Menschen häufiger auftreten als körperliche. In den laufenden Zeilen weist Balhī jedoch darauf hin, dass die fraglichen Störungen miteinander verflochten sind und es falsch wäre, sie unabhängig voneinander zu betrachten.²⁸ Die Körper-Seele-Beziehung, auf die Balhī aufmerksam macht, ist mit der heutigen Information vereinbar, dass die physischen und psychischen Krankheiten miteinander interagieren. Tatsächlich sind chronische Asthmapatienten/-innen auch leichter von Angst, Panikattacken und ähnlichen psychischen Störungen betroffen. Somit können chronische körperliche

²⁷ Belhī, *Mesālihu'l-Ebdân ve'l-Enfûs*, 137-138.

²⁸ Belhī, *Mesālihu'l-Ebdân ve'l-Enfûs*, 194-195.

che Erkrankungen psychische Symptome, wie Angst, Trauer, Depression, Wut, Sucht, Schwäche, Versagen, Schuldgefühle, Schamgefühle und Hoffnungslosigkeit, verursachen²⁹

Unter dem Titel „Schutz der psychischen Gesundheit“ erwähnt Balhî zwei Möglichkeiten zum Schutz der psychischen Gesundheit:

„Erstens: Die Seele soll vor äußeren Faktoren schützen, d.h. die Dinge vermeiden, die spirituelle Kräfte wie Wut, Trauer, extreme Traurigkeit, Angst und ähnliches aktivieren, wenn man sie hört oder sieht, die die Seele beunruhigen und stören. Zweitens: Es ist der Schutz vor internen Faktoren, über die Dinge nachzudenken, deren Konsequenzen wie die oben genannte Wut, Traurigkeit und Angst sind. Wenn man an diese denkt, wird das Herz sich mit denen beschäftigen und der Verstand wird zerstreut werden.“³⁰

Balhî sagte, dass seine oben genannten Empfehlungen nur auf zwei Arten umgesetzt werden können. Die erste davon ist die Erziehung der Seele. Balhî weist darauf hin, dass der Mensch, solange er noch gesund ist, sich auf die Probleme vorbereiten muss, die in Zukunft auftreten können. Dementsprechend sollte man wissen, dass er nicht erreichen kann, was er will, ohne auf Not und Schwierigkeiten zu stoßen, und er muss sich selbst suggerieren, dass dies von Natur aus so ist. Ebenso sollte er in seinen Beziehungen zu Menschen nicht zu detailbesessen sein und die Ereignisse, die seinen Wünschen widersprechen, so weit wie möglich ignorieren und sich somit daran gewöhnen, nicht wütend zu werden und kleine Dinge zu tolerieren. Denn wenn sich die Seele daran gewöhnt, diese kleinen Dinge zu tolerieren, wird es nicht schwierig sein, mit den größeren Problemen umzugehen, die ihr in der Zukunft passieren werden.³¹ Wir können sagen, dass diese Lösungen, die Balhî für die Erziehung der Seele vorsieht, in enger Beziehung zu den Konzepten stehen, die in der heutigen psychologischen Literatur als „Ignorieren“ und „Vermeidungslernen“³² ausgedrückt werden.

Bei der Erziehung der Seele weist Balhî darauf hin, wie wichtig es ist, die eigene Seelenstruktur und den Grad der Toleranz gegenüber den schmerzhaften Dingen, die ihm passieren, zu kennen. Ihm zufolge sind menschliche Charaktere unterschiedlich. Es gibt starke Charaktere, die sich allen möglichen Schwierigkeiten stellen und große Dinge vollbringen können, sowie das Gegenteil, die schwachen Persönlichkeiten. Was also getan werden muss, ist, dass die Person keine Aufgaben anstrebt, die sie nicht bewältigen kann, da sie sich selbst kennt. Andernfalls wird sie dadurch in den Griff einer psychischen Erkrankung geraten.³³

²⁹ Orhan Gürsu, „İslam Düşünürü Belhî'nin (849-934) Ruh Sağlığına Yönelik Görüşlerinin Modern Psikoloji Doğrultusunda Değerlendirilmesi“, In: *DEÜİFD Din Psikolojisi Özel Sayısı* (2016): 281.

³⁰ Belhî, *Mesâlihu'l-Ebdân ve'l-Enfûs*, 198.

³¹ Belhî, *Mesâlihu'l-Ebdân ve'l-Enfûs*, 198-199.

³² Unter Vermeidungsverhalten/Vermeidungslernen versteht man das grundsätzliche Vermeiden bestimmter Situationen oder Handlungen, durch die Unannehmlichkeiten oder Bedrohungen für den Körper, die Seele oder die soziale Stellung erwartet werden. Dieses Verhalten kann sich auch auf die Vermeidung negativer Gedanken beziehen, die meist aus einer sehr unangenehmen Erfahrung vorausgehen. Um uns nicht mehr in Gefahr zu bringen, und die damit verknüpfte Angst nicht mehr zu verspüren, scannen wir in der Zukunft unser Umfeld nach Hinweisreizen auf eine erneute ähnlich unangenehme Situation ab und vermeiden dann bestimmte Situationen oder Menschen. Vgl. R. Brunner & W. Zeltner, *Lexikon zur Pädagogischen Psychologie und Schulpädagogik* (München: Verlag Ernst Reinhardt, 1980), 229; o. Autor, „Vermeidungslernen“, In: *Dorsch – Lexikon der Psychologie* (18. Aufl.), Hrsg. M. A. Wirtz (Bern: Hogrefe Verlag, 2014), 1635; Anne Boos, *Kognitive Verhaltenstherapie nach chronischer Traumatisierung* (Göttingen: Hogrefe Verlag, 2005), 203; Selçuk Budak, *Psikoloji Sözlüğü* (Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2003), 418; Christoph Kraiker, *Psychoanalyse, Behaviorismus, Handlungstheorie* (München: Kindler Verlag, 1980), 263; Doris Wolf, „Vermeidungsverhalten“, In: *Lebenshilfe abc-Psychologie Nachschlagewerk und Lexikon*, 2007-2020.

³³ Belhî, *Mesâlihu'l-Ebdân ve'l-Enfûs*, 199-200.

Balhī, der oben einigen Vorschlägen zum Schutz des Status aufgeführt hat, während die Seele gesund ist, hat unter der Überschrift „Der Weg zur Wiederherstellung der psychischen Gesundheit bei Verlust“ neue Vorschläge unterbreitet. Balhī hat erneut zwei Lösungen:

„Die Behandlung der Seele erfolgt entweder von innen mit einem Gedanken, der von der eigenen Seele aus aktiviert wird, um das aufgetretene Problem zu beseitigen und die aktiv gewordene Emotion zu beruhigen, oder von außen mit den Ratschlägen von jemand anderem, die die aufflammenden Kräfte der Seele beruhigen und wirksam auf die beeinträchtigte Gesundheit sind.“³⁴

Ausgehend von der Annahme, dass eine Person, deren psychische Gesundheit beeinträchtigt ist, nicht gesund denken kann, plädiert Balhī dafür, dass ihr zunächst durch eine Reihe externer Ratschläge geholfen werden sollte. Es kann akzeptiert werden, dass diese Methode der heutigen Psychotherapie oder psychologischen Beratung entspricht. Die zweite Lösung von Balhī ist intrinsisch; Dementsprechend macht die betroffene Person eine Autosuggestion³⁵, wenn sich die psychische Gesundheit verschlechtert und sie von außen nicht beraten wird. Die Informationen, die man für die Autosuggestion benötigt, sammelt man während man psychisch gesund ist.³⁶ Balhīs Aussagen zu diesem Thema zeigen, dass es möglich ist, seine Ratschläge als eine Art Biofeedback³⁷ zu verstehen.

Balhī informiert über psychische Erkrankungen unter der Überschrift „Psychische Störungen und ihre Anzahl“. Ihm zufolge ist der Beginn aller Störungen, die die Menschen leiden lässt, der Kummer, dass er als das Gegenteil von Freude sieht. Psychische Störungen beginnen mit dem Kummer und so ist der Weg, diese Störungen zu bekämpfen, diesen Kummer loszuwerden.³⁸ Balhī listet die Beschwerden, die er in seinem Buch aufgenommen hat, unter vier Überschriften auf. Diese sind: 1-Wut, 2-Angst und Panik (Angststörungen), 3-Trauer und Schwermut (Depression), 4- Die inneren Selbstgespräche und Einflüsterungen (*waswasa*) (Zwangsstörungen). Nach einer kurzen Beschreibung der Definition jeder der vier Störungen und deren Schäden, die sie am Körper anrichtet, geht Balhī auf seine Vorschläge zur Behandlung dieser Störungen ein.³⁹ Im Folgenden werden Balhīs Vorschläge für die genannten Beschwerden der Reihe nach kurz erläutert:

³⁴ Belhī, *Mesālihu'l-Ebdān ve'l-Enfūs*, 202.

³⁵ „Autosuggestion (= A.) [engl. *autosuggestion*; gr. *αὐτός* (*autos*) selbst, lat. *suggerere* eingeben], [KLI], Selbsteinredung, selbstinduzierte Beeinflussung eines Gedankens, eines Urteils oder einer Vorstellung, die bewusst oder unbewusst hervorgerufen wird. A. wird bei Entspannungsverfahren angewendet. Bei schwereren Problemen ist eine Indikation sehr sorgfältig vorzunehmen, hier kann A. auch zum Verschleppen einer Lösung führen.“ (o. Autor, „Autosuggestion“, In: *Dorsch – Lexikon der Psychologie* (18. Aufl.), Hrsg. M. A. Wirtz (Bern: Hogrefe Verlag, 2014), 233.)

³⁶ Belhī, *Mesālihu'l-Ebdān ve'l-Enfūs*, 202-204.

³⁷ „Biofeedback ist ein wissenschaftlich fundiertes Verfahren, das in der Verhaltenstherapie eingesetzt wird. Es ist ein faszinierendes Verfahren, das uns einen Blick in unseren Körper ermöglicht und hilft, unseren Körper gezielt zu beeinflussen und zu unterstützen. Mit Hilfe des Biofeedback bekommen wir eine Rückmeldung über körperliche Prozesse, die wir normalerweise nicht wahrnehmen. So uns durch Töne oder Lichtsignale auf dem Computerbildschirm gemeldet werden, wie sich z.B. der Blutdruck oder Muskelanspannung durch negative Phantasien und Gedanken verändert. Wir können direkt sehen oder hören, durch welche Gedanken und Bilder z.B. der Blutdruck abfällt oder ansteigt. So können wir mit Hilfe des Biofeedback lernen, körperliche Prozesse bewusst zu beeinflussen und zu steuern, also willentlich zu kontrollieren – beispielweise indem wir ein Entspannungsverfahren oder innere positive Bilder einsetzen. Neben Blutdruck und Muskelanspannung können wir mit dem Biofeedback auch lernen, z.B. die Herzrate, Schweißdrüsenaktivität und Hirnströme zu beeinflussen. Das Biofeedback kann bei vielen Störungen eingesetzt werden. Beispielsweise: in der Schmerztherapie: bei Spannungskopfschmerz, Migräne und Rückenschmerzen [...], in der Behandlung von Asthma, Bluthochdruck [...], in der Psychotherapie: bei Angststörungen, der Panikstörung, bei Depressionen [...].“ (Rolf Merkle, „Biofeedback“, In: *Lebenshilfe abc-Psychologie Nachschlagewerk und Lexikon*, 2007-2020. <https://www.palverlag.de/lebenshilfe-abc/biofeedback.html> (15.04.2020).

³⁸ Belhī, *Mesālihu'l-Ebdān ve'l-Enfūs*, 206.

³⁹ Belhī, *Mesālihu'l-Ebdān ve'l-Enfūs*, 206-209.

3.1. Wutkontrolle:

Balhî spricht über zwei Maßnahmen, eine externe und interne, gemäß dem allgemeinen Rahmen, den er zuvor festgelegt hat, um die Schäden der Wut zu beseitigen:

3.1.1. Externe Unterstützung:

Balhî rät den Personen, eine Gruppe von Menschen zu bilden, die sich in unmittelbarem Umkreis befinden und sie bei Bedarf trösten. Diese Leute raten dann der Person, ihre Wut zu beruhigen, wenn sie wütend ist. Sie erinnern an den Schaden wütend zu sein und an die Tugenden der Vergebung und der Barmherzigkeit.⁴⁰ Bemerkenswert ist die Harmonie dieses Vorschlags mit der heutigen Gruppenpsychotherapie.

3.1.2. Interne Unterstützung:

Gedanken, die man präventiv im Sinn vorbereitet, um sich bei Bedarf daran zu erinnern und Lektionen daraus zu ziehen. Balhî zufolge können diese Gedanken wie folgt sein; Die Person versucht seine Wut bei Beginn zu unterdrücken, bevor sie wächst und denkt, dass die Wut ihrem eigenen Körper größeren Schaden zufügt als jedem anderen. Sie weiß, dass die Wut bemängelt und die Sanftmut gelobt und tugendhaft ist und denkt, dass die Wut und die Bestrafung den Abscheu von den Menschen vor ihm selbst verursacht, die unter seiner Herrschaft sind. Sie sollte sich an die frühere Freundschaft mit der Person erinnern, auf die sie wütend ist und sich selbst besänftigen und sollte vermeiden, dieser Person in einem Moment der Wut zu begegnen.

3.2. Die Beruhigung der Angst und Panik:

In dem von der American Psychiatric Association veröffentlichten *DSM* (Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders) wurde „Panikattacke“ zusammen mit einigen anderen Störungen unter der allgemeinen Überschrift „Angststörungen“ bewertet.⁴¹ Balhî sieht den einen als den extremen Zustand des anderen, indem er Angst und Panik in die gleiche Kategorie setzt:

„Panik ist eine extreme Form der Angst; Denn man gerät nicht immer in Panik, wenn man sich fürchtet, aber, wenn man Dinge sieht, hört oder denkt, die ihn erschrecken, seine Angst weiter erhöht, drängt es ihn in Panik. Darüber hinaus bekommt man Panik nur dann, wenn man erwartet oder denkt, dass diese bald passieren werden. Wenn man an Dinge denkt, die nach langer Zeit passieren werden, wird man nur traurig, aber man wird keine intensive Angst verspüren, die seine Seele beschäftigt. Ein Beispiel dafür ist, dass man denkt, dass man alt wird und dann stirbt. Man wird traurig, wenn ihm diese beiden Probleme in den Sinn kommen, aber das erreicht nicht den Grad, ihn zu beunruhigen oder ihn in Panik zu versetzen.“⁴²

Laut Balhî ist es natürlich, dass die Person Angst vor bestimmten Situationen hat, die plötzlich auftreten und dieser Zustand wird auch bei Tieren beobachtet. Obwohl es keine Heilmittel für plötzlich auftretende Ängste gibt, hat Balhî mehrere Lösungsvorschläge für Ängste, die durch das Training der Seele geheilt werden. Er drückt die erste davon wie folgt aus:

“Eines der Heilmittel ist, dass man denkt, dass das Warten auf Dinge, die nicht gemocht werden, manchmal schädlicher ist, als das Auftreten selbst. Denn die meisten Dinge, die gefürchtet werden, sind harmlos [...] Jeder

⁴⁰ Balhî, *Mesâlihu'l-Ebdân ve'l-Enfûs*, 211.

⁴¹ DSM-IV-TR, 191.

⁴² Balhî, *Mesâlihu'l-Ebdân ve'l-Enfûs*, 217.

musste schon einmal schwierige Situationen erleiden. Als dies jedoch passierte, erfuhr man, dass dies nicht so war, wie man vorher befürchtete bzw. sich davor scheute. Er weiß dann, dass auch die von ihm erwarteten neuen Ängste, die ihm passieren werden können, denen ähneln, die ihm passiert sind.⁴³

Es wird behauptet, dass diese Lösung von Balhī auf den heutigen *Prozess der kognitiven Umstrukturierung* hindeutet. Denn das erste Ziel in den heutigen kognitiven Therapien ist es, dem Patienten zu helfen, seine Denkweise neu zu strukturieren, indem er sich seines eigenen Denkprozesses bewusst wird. Es wird dafür gesorgt, dass die Person die falschen Gedanken oder die Störungen in seinen Gedanken bemerkt und diese korrigiert.⁴⁴

Ein weiterer Vorschlag von Balhī ist; man soll verhindern Gedanken in der Seele zu manifestieren, die behaupten, dass es keine Heilung für das gibt, was man fürchtet. Auf der anderen Seite sagt Balhī, dass die Hilfe der Macht der Wut auch verwendet werden kann, um den Schaden der Angst zu entfernen. Dementsprechend kann die Person denken, im Falle von Angst, würde sie in die Situation der schwachen und hilflosen Menschen geraten, und um sich aus dieser Situation zu befreien, kann sie die Hilfe von Selbstbewusstsein und Stolz in Anspruch nehmen.⁴⁵

Balhīs letzter Vorschlag zu dieser Problematik ist, dass die übermäßige Angst empfindende Person denkt, dass die Angst die Tat unerfahrener Kinder ist, die die Wahrheit der Dinge nicht kennen und sie daher fürchten. Der Grund, warum ein Kind in einigen Fällen sich scheut oder Angst vor etwas Seltsamen haben könnte, ist, dass dieses es noch nie zuvor gesehen oder erlebt hat. Das Kind hat jedoch nie wieder Angst und gewöhnt sich daran, nachdem es das unbekannte Etwas erst wirklich kennen lernt. In der Tat sind die folgenden Fälle beispielhaft für diese Situation; ein Krieger, der keine Angst vor den Toten und Verwundeten hat, die er ständig auf den Schlachtfeldern sieht, wie auch ein Chirurg, der tagtäglich Operationen durchführt und keine Angst davor hat, Blut und offene Wunden zu sehen.⁴⁶

3.3. Die Entfernung von Trauer und Schwermut (Depression)

Mit Schwermut betont Balhī den gewalttätigen und extremen Zustand der Trauer. Ihm zufolge ist Trauer ein Problem, das den menschlichen Körper erschöpft, die Lustkräfte der Seele schädigt und ihre Schönheit und Vitalität beseitigt.⁴⁷ Die Definition von Balhī steht weitgehend im Einklang mit der heutigen Definition von Depression, die sich in Pessimismus, Unzulänglichkeit, Apathie gegenüber dem Leben, Lustlosigkeit, Müdigkeit, Erschöpfung und ähnlichen Symptomen manifestiert.⁴⁸

Balhī gliedert Trauer in zwei Teile, bevor er seine Vorschläge zu diesem Thema einordnet; Ihm zufolge gibt es zwei Arten von Trauer, deren Ursachen einerseits bekannt und andererseits unbekannt sind. Ihm zufolge ist die Quelle der Trauer, deren Ursache unbekannt ist, die der körperlichen Probleme. Um diese loszuwer-

⁴³ Belhī, *Mesālihu'l-Ebdân ve'l-Enfûs*, 218-219.

⁴⁴ Gürsu, "İslam Düşünürü Belhî'nin Ruh Sağlığına Yönelik Görüşlerinin Modern Psikoloji Doğrultusunda Değerlendirilmesi", 287-288.

⁴⁵ Belhī, *Mesālihu'l-Ebdân ve'l-Enfûs*, 219-220.

⁴⁶ Belhī, *Mesālihu'l-Ebdân ve'l-Enfûs*, 220.

⁴⁷ Belhī, *Mesālihu'l-Ebdân ve'l-Enfûs*, 208, 223.

⁴⁸ Vgl. U. de Vries & F. Petermann, „Depression“, In: Dorsch – Lexikon der Psychologie (18. Aufl.), Hrsg. M. A. Wirtz (Bern: Hogrefe Verlag, 2014), 363; Budak, *Psikoloji Sözlüğü*, 203; DSM-IV-TR, 156-162.

den, sollte die Person auf Nahrung und Medizin zurückgreifen. Darüber hinaus sollten auch die Aktivitäten genutzt werden, die die Seele entspannen, wie z.B. Musik hören.⁴⁹

Die Art von Trauer, deren Grund jedoch bekannt ist, tritt in Situationen auf, wie z. B. nachdem eine Person sein Eigentum, jemand geliebten oder seine Familie verliert. Um diese Art von Trauer loszuwerden, schlägt Balhî erneut zwei Lösungen vor, eine von außen und die andere von innen. Die externe Lösung, die auch in früheren Störungen vorgeschlagen wurde, besteht darin, Menschen in seiner Nähe zu haben, die ihn beraten können.⁵⁰ Die interne Lösung ist die Autosuggestion, die auch zuvor bereits vorgeschlagen wurde, welche interne Vorschläge sind, die von der Person selbst annehmbar gemacht werden. Demnach sollte man in depressiven Fällen denken, dass man seine geistige und körperliche Gesundheit verlieren kann, wenn man diesen Zustand fortsetzt. Der Mensch soll sich auf das konzentrieren, was er erreicht hat, nicht auf das, was er verloren hat und er soll sich einprägen, dass er, wenn er nicht lernt, geduldig mit dem zu sein, was er verloren hat, völlig auseinanderfällt, wenn er mit einem größeren Verlust konfrontiert wird. Er soll denken, dass extreme Trauer gegenüber dem, was ihm widerfahren ist, ihn davon abbringen würde, ein reifer Mensch zu sein und ihn wieder kindisch sein lassen würde. Diese Person soll verstehen, dass sie damit nicht allein ist, und sich daran erinnern, dass solche Unglücksfälle auch anderen Menschen passierten, die vor ihr lebten. Schließlich stellt Balhî klar, dass die Person erkennen soll, dass der Zeitpunkt des Unglücks der schlimmste Moment ist, und soll mit dem Gedanken darin Trost finden, dass schlimmeres danach nicht mehr passieren wird.⁵¹

3.4. Befreiung von den internen Selbstgesprächen und Einflüsterungen (*waswasa*) (Zwangsstörungen)

Die internen Gespräche und die Obsessionen sind laut Balhî die schmerzhaftesten der psychischen Erkrankungen. Schlechte Gedanken entstehen aus der Einflüsterung, sodass sie das Leben des Menschen vergällen und sie bringen ihn das aufzugeben, was er zuvor gerne getan hatte.⁵² Es wurde bereits erwähnt, dass diese Störung heute unter Zwangsstörungen ausgewertet wird.

Balhî erwähnt, dass diese Störung sowohl physische als auch spirituelle Quellen hat. Ihm zufolge resultiert diese Störung manchmal aus der Natur des Menschen heraus und kommt mit der Geburt (körperlich) und manchmal tritt es mit einem Ereignis auf (psychisch). Ihm zufolge ist die erste harmloser als die zweite. Da diese von der Natur der Person ist, nimmt es nicht zu und auch nicht ab und wenn die Person mit etwas anderem beschäftigt ist, kann sie verschwinden und später erneut zurückkehren. Aber die von außen stammende, kann eine Stärke erreichen, die man nicht ertragen kann.

Im ersten Kapitel seines Buches mit dem Titel Körpergesundheit erwähnt Balhî die Grundelemente, die bei der Bildung menschlicher Typologien wirksam waren, und listet die Humore auf, die er unter diesen Elementen sah (*Humorallehre=(Vier-)Säftelehre*). In Übereinstimmung mit dem medizinischen Verständnis seiner Zeit stellte Balhî auch eine Beziehung zwischen den Anteilen dieser Humore in der Person oder der Dominanz einer von ihnen und den Krankheiten des Menschen her.⁵³ Diese Humore sind Blut, gelbe Galle,

⁴⁹ Belhî, *Mesâlihu'l-Ebdân ve'l-Enfûs*, 224-225.

⁵⁰ Belhî, *Mesâlihu'l-Ebdân ve'l-Enfûs*, 225.

⁵¹ Belhî, *Mesâlihu'l-Ebdân ve'l-Enfûs*, 225-228.

⁵² Belhî, *Mesâlihu'l-Ebdân ve'l-Enfûs*, 208-229.

⁵³ Vgl. Belhî, *Mesâlihu'l-Ebdân ve'l-Enfûs*, 51.

Schleim und schwarze Galle. Balhî spricht von der schwarzen Galle als der organischen Quelle im Körper von der Einflüsterung, die mit der Geburt einhergeht und weiterhin in der menschlichen Natur existiert.⁵⁴

Balhî sieht die Einflüsterung komplizierter und schwieriger als Wut, Angst, Panik, Trauer und ähnliche Beschwerden. Denn wenn die Ursachen dieser Störungen verschwinden, können auch sie verschwinden. Die Situation der Einflüsterung ist jedoch komplizierter. Darüber hinaus führt Balhî den Grund an, warum dieses Unbehagen als innere Gespräche bezeichnet wird, dass die Seele den Menschen ständig von den Wahnvorstellungen des Herzens erzählt.⁵⁵

Um dieses Unbehagen loszuwerden, macht Balhî ähnliche Vorschläge wie die vorherigen und teilt sie sowohl äußerlich als auch innerlich erneut in zwei Teile. Diese Vorschläge können wie folgt zusammengefasst werden:

3.4.1. Externe Unterstützung:

Unter diesem Punkt empfiehlt Balhî, dass man nicht allein sein und sich ein soziales Umfeld zulegen sollte, das ihm Ratschläge gibt. Dies kann nur möglich sein, indem man Untätigkeit vermeidet und eine Gruppe von Freunden gründet. Balhîs Vorschläge sind, wenn man danach noch Freizeit hat, diese Zeit mit Essen-Trinken, Geschlechtsverkehr, Musik, Gedichten und ähnlichen Aktivitäten zu füllen, die einem Freude bereiten.⁵⁶

3.4.2. Interne Unterstützung:

Dies sind die Gedanken, die man vorbereiten soll, wenn man gesund ist, damit man sich bei Bedarf daran erinnern und sie verwenden kann. Wenn man solche Störungen erlebt, erinnert man sich an diese Gedanken und berät sich selbst.⁵⁷ Da Balhîs Gedanken zur Autosuggestion bereits erwähnt wurden, werden sie hier nicht wiederholt.

Fazit

Das von Balhî im 10. Jahrhundert über die körperliche und psychische Gesundheit verfasste Buch *Maşālih al-abdān wa'l-anfus* ist, soweit wir das beurteilen können, weitgehend mit den heutigen psychologischen Daten vereinbar und wahrscheinlich eines der ersten Werke, das in dieser Ausführlichkeit psychische Diagnosen und Therapien thematisiert. In Anbetracht der Tatsache, dass psychologische Forschungen vor allem nach dem 18. Jahrhundert hervortreten, zeigt sich, dass die von Balhî im 10. Jahrhundert durchgeführten Studien weit über seine Zeit hinausgehen. Tatsächlich kritisierte Balhî die damaligen Ärzte/-innen, da sie sich nur mit der körperlichen Gesundheit zu befassen. Ihm zufolge beeinflussen sich Körper und Seele gegenseitig, und der Verlust der Gesundheit eines von beiden kann dazu führen, dass der andere gestört wird.

Wie oben erläutert, sind die von Balhî als die Quelle der Zwangsstörungen angesehenen Ursachen, die angeborene (biologisch-genetische) und die später erworbene, im Einklang mit den heutigen Forschungen, die

⁵⁴ Belhî, *Mesâlihu'l-Ebdân ve'l-Enfûs*, 230-231.

⁵⁵ Belhî, *Mesâlihu'l-Ebdân ve'l-Enfûs*, 232-233.

⁵⁶ Belhî, *Mesâlihu'l-Ebdân ve'l-Enfûs*, 236-239.

⁵⁷ Vgl. Belhî, *Mesâlihu'l-Ebdân ve'l-Enfûs*, 240-250.

unter den Ursachen obsessiver Störungen auf Funktionsstörungen des Gehirns aufmerksam machen. Im Gegensatz zu dieser Situation ist die These, dass die physische Ursache von körperlichen Krankheiten, die heute als psychosomatische Krankheiten bezeichnet werden, nicht organisch, sondern psychisch ist, eine Auffassung, die wir in den Details von Balhîs Arbeit aufgefunden haben. Es bedarf viel umfangreicherer Forschungen, um sagen zu können, dass diese Diagnosen zum ersten Mal in der Geschichte von Balhî geschrieben wurden. Balhî sticht jedoch als Denker hervor, der es verdient, ernsthaft untersucht zu werden, da er solche Erklärungen in der frühen Phase ausdrückte.

Die Behandlungen, die Balhî insbesondere für psychische Störungen empfohlen hat, sind mit den heute angewandten modernen Behandlungsmethoden vereinbar und es ist klar, dass diese Empfehlungen viele Spezialisten betreffen, von denen, die sich mit Psychotherapie befassen, bis zu denen, die spirituelle Beratung anbieten.

Literaturverzeichnis

- Balhî, Abû Zaid Aḥmad Ibn Sahl. *Maşâlih al-abdân wa'l-anfus*. Ed. Fuat Sezgin. Frankfurt: Institut für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften, 1984.
- Belhî, Ebû Zeyd. *Mesâlihu'l-Ebdân ve'l-Enfus - Beden ve Ruh Sağlığı*, çev. Muhammet Uysal. Istanbul: Endülüs Kitap, 2019.
- Belhî, Ebû Zeyd. *Mesâlihu'l-Ebdân ve'l-Enfus*, çev. Nail Okuyucu; Zahit Tiryaki. Istanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2012.
- Boos, Anne. *Kognitive Verhaltenstherapie nach chronischer Traumatisierung*. Göttingen: Hogrefe, 2005.
- Brockelmann, Carl. *Geschichte der arabischen Litteratur - Erster Supplementband*. Leiden: Brill, 1937.
- Brunner, R. & Zeltner, W. *Lexikon zur Pädagogischen Psychologie und Schulpädagogik*. München: Ernst Reinhardt, 1980.
- Budak, Selçuk. *Psikoloji Sözlüğü*. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2003.
- Corbin, Henry. *History of Islamic Philosophy*. Trans. Liadain Sherrard. London: Routledge, 2014.
- De Goeje, M. J.. „Die Istakhri-Balkhi Frage“. In: *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 25 (1871): 42-58.
- De Vries, U. & Petermann, F.. „Depression“. In: *Dorsch – Lexikon der Psychologie* (18. Aufl.). Hrsg. M. A. Wirtz, 363. Bern: Hogrefe, 2014.
- Ess, Josef van. *Der Eine und das Andere: Beobachtungen an islamischen häresiographischen Texten*. Bd. 1. Berlin: De Gruyter, 2011.
- Gerber, Wolf-Dieter u.a. „Somatoforme Störungen“. In: *Dorsch – Lexikon der Psychologie* (18. Aufl.). Hrsg. M. A. Wirtz. Bern: Hogrefe, 2014.
- Gürsu, Orhan. „İslam Düşünürü Belhî'nin (849-934) Ruh Sağlığına Yönelik Görüşlerinin Modern Psikoloji Doğrultusunda Değerlendirilmesi“. In: *DEÜİFD Din Psikolojisi Özel Sayısı*, (2016): 271-309.
- Hermann, Christiane. „Psychosomatik, psychosomatische Medizin“. In: *Dorsch – Lexikon der Psychologie* (18. Aufl.). Hrsg. M. A. Wirtz, 1265. Bern: Hogrefe, 2014.
- Ibn an-Nadîm: *Fihrist*. Beirut: Dar al-Ma'rifa, o. J.
- Kindî, Ebu Yusuf Yakub. „Üzüntüyü Yenmenin Çareleri“. In: *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*. Ed. M. Cüneyt Kaya, 51-66. Istanbul: Klasik Yayınları, 2003.
- Köroğlu, Ertuğrul. *Kişilik Bozuklukları*. Ankara: HYB Yayıncılık, 2011.
- Kraiker, Christoph. *Psychoanalyse, Behaviorismus, Handlungstheorie*. München: Kindler, 1980.
- Kutluer, İlhan. „Ebû Zeyd Belhî“. In: *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Istanbul: ISAM, 1992. 5:412-414.
- Merkle, Rolf. „Biofeedback“. In: *Lebenshilfe abc-Psychologie Nachschlagewerk und Lexikon*, 2007-2020. <https://www.palverlag.de/lebenshilfe-abc/biofeedback.html> (15.04.2020)
- o. Autor: „Vermeidungslernen“. In: *Dorsch – Lexikon der Psychologie* (18. Aufl.). Hrsg. M. A. Wirtz, 1635. Bern:

- Hogrefe, 2014.
- o. Autor: „Autosuggestion“. In: *Dorsch – Lexikon der Psychologie* (18. Aufl.). Hrsg. M. A. Wirtz, 233. Bern: Hogrefe, 2014.
- Özkan-Rashed, Zahide. *Die Psychosomatische Medizin bei Abū Zaid al-Balḥī*. Aachen: Shaker, 2019.
- Reinecker, H.. „Zwangsstörungen“. In: *Dorsch – Lexikon der Psychologie* (18. Aufl.). Hrsg. M. A. Wirtz, 1710. Bern: Hogrefe, 2014.
- Sezgin, Fuat. *Geschichte des arabischen Schrifttums - Bd. III Medizin, Pharmazie, Zoologie, Tierheilkunde bis ca. 430 H.* Leiden: Brill, 1970.
- Sezgin, Fuat. *Geschichte des Arabischen Schrifttums - Bd. IX Grammatik bis ca. 430 H.* Leiden: Brill, 1984.
- Sezgin, Fuat. *Geschichte des Arabischen Schrifttums - Bd. VI. Astronomie bis ca. 430 H.* Leiden: Brill, 1978.
- Stangl, W.. „Psychologie, wissenschaftlich“. *Online Lexikon für Psychologie und Pädagogik*, 2020. <https://lexikon.stangl.eu/1205/psychologie-wissenschaftlich/> (08.04.2020).
- Stangl, W.. „Psychologie“. In: *Online Lexikon für Psychologie und Pädagogik*, 2020. <https://lexikon.stangl.eu/11808/psychologie-beruf-psychologe/> (08.04.2020)
- Stangl, W.. „somatoforme Störung“. In: *Online Lexikon für Psychologie und Pädagogik*, 2020. <https://lexikon.stangl.eu/9580/somatoforme-stoerung/> (09.04.2020).
- Stangl, W.. „Zwangsstörungen“. In: *Online Lexikon für Psychologie und Pädagogik*, 2020. <https://lexikon.stangl.eu/675/zwangsstoerungen/> (14.04.2020)
- Şehrezûrî, Şemsüddin. *Nüzhetü'l-Ervâh ve Ravzatü'l-Efrâh*, vom Arabischen ins Türkische übersetzt von Eşref Altaş. Istanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015.
- Wolf, Doris. „Vermeidungsverhalten“. In: *Lebenshilfe abc-Psychologie Nachschlagewerk und Lexikon*, 2007-2020. <https://www.palverlag.de/lebenshilfe-abc/vermeidungsverhalten.html> (15.04.2020)
- Yanık, Medaim. „İslam âlimi Belhî'nin vesveseden kurtulmak için önerileri“. In: *Mesâlihu'l-Ebdân ve'l-Enfus*. 18-19. Istanbul: Endülüs Kitap, 2019.

Kadın-Erkek Ayrımında Simgesel Aklın İnşası: Kimin Aklı?

Filiz Bayoğlu Kına¹

ORCID: 0000-0002-6244-6767

Öz

Sosyal bilimler, dünyayı tanımlama ve anlamlandırma girişimi olarak iktidar ilişkileri ağının önemli bir parçasını oluşturur. Bu aynı zamanda egemenliği elinde tutmayanların deneyimlerinin de, bu tanımlama ve anlamlandırma girişimleri ile şekillendiği anlamına gelir. Erkek-kadın ayrımında kullanılan simgeler de, bu tanımlama ve anlamlandırma girişimlerinin dışında değildir. Hakikatin aranması olarak felsefe, arayışında kavramları kullanır. Felsefenin temel malzemesi olan kavramlar, betimleyici olarak nötr müdürler? (Örneğin ruh, akıl, beden, bilim gibi) Yoksa çeşitli aidiyetlerin algılayış biçimleriyle mi şekillenmişlerdir? Buradan hareketle sosyal bilimlerin bir disiplini olarak felsefenin; kadın-erkek ayrımında akıl'ı nasıl ele aldığına, hangi kavramlarla tanımladığına bakmak gerekli olur. Çalışmamızın amacı, bu ayrımının, geleneksel felsefi metinlerde (Platon, Aristoteles, Bacon, Descartes) nasıl işlendiğine, hangi simgelerle aktarıldığına dikkat çekerek, aklın nasıl ve kimin yararına kurulduğunu göstermektir. Felsefe doğuşundan beri, kadını, simgesel olarak, akıl'ın dışında kaldığı varsayılan şeylerle eş tutmuş, aşılmaz karşıtlıklar içinde aşağı bir konumda ele almıştır. Ancak bize kavramlar üzerine eleştirel düşünme ve sorgulama imkânı veren yine felsefenin kendisidir.

Anahtar Kelimeler: Akıl, Beden, Düalizm, Platon, Aristoteles, Bacon, Descartes

Construction of Symbolic Mind in Female-Male Differentiation: Whose Mind?

Abstract

Social Sciences constitute a significant part of the power relations network as an attempt to define and make sense of the world. This also means that the experiences of those who do not retain sovereignty are shaped by these attempts of defining and making sense. The symbols used in the male-female differentiation are also not outside these attempts of defining and making sense. Philosophy uses the concepts in its search for truth. Are the concepts, which are the basic material of Philosophy, neutral as descriptors? (For example, spirit, mind, body, science) Or have they been shaped by the perceptions of various belongings? From this point of view, it is necessary to see how Philosophy, as a discipline of Social Sciences, approaches the mind in the female-male differentiation and which concepts it defines the mind with. The aim of our study is to show how and for whose benefit the mind was constructed by drawing attention to how this differentiation is discussed in the traditional philosophical texts (Plato, Aristotle, Bacon, Descartes) and which symbols it is conveyed with. Since its birth, Philosophy has considered women equal to the things assumed to be out of the mind symbolically, and addressed them within unsurpassable contradictions. However, it is again Philosophy itself that gives us the opportunity to think and question the concepts.

Keywords: Mind, Body, Dualism, Plato, Aristotle, Bacon, Descartes

¹ Dr. Öğr. Üyesi, Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü, filizof@atauni.edu.tr

Eğer kadın da erkek gibi akılla donatılmışsa, erkeği kim tek yargıç yaptı?²

Giriş

“Güçlü kökleriyle bizleri kucaklayan,
Hepimizin anası toprağın şarkısını söylerim ben.
O, yeryüzünde var olan her şeyi besleyen Kutlu atamızdır...
Biz ölümlülere can vermek de onun elindedir,
Verdiği canı geri almak da...”³

Kadınların doğurgan, verici ve koruyucu yetileriyle Doğa'nın bereketi arasında bir bağlantı kurulması ve kadınların beden (toprak, doğa) olarak görülmesi çok uzun süre insanlık üzerinde hüküm süren “Ana Tanrıça” düşüncesine kadar geri gider. İ.Ö. 4. binyıldan itibaren mitoslar, ritüeller ve yaratılış öykülerinde evrensel olan egemen figür odur. “Toprak Ana”, “Ana Tanrıça” (Magna Mater) kültürünün tarihsel bulguları, arkeolojik çalışmalar sonucu kazılarda ortaya çıkarılan, abartılı kalça ve göğüslere sahip, kimi zaman çocuk doğuran ya da emziren çeşitli kadın figürlerine dayanır. Sayısız olumlu ve olumsuz simgelerle eş tutulur: Anne, ülke, madde, doğum, tarla, rahim, kaynak, mağara, toprak, kap biçiminde çiçek, yeraltı dünyası ve ay vb. Olumsuz olarak, yer tanrıçalarının karanlık güçleriyle ve cadı, ejderha, mezar, ölüm, kâbus, umacı (Empusa, Lilith vb.) gibi simgelerle birlikte düşünülür. Tanrıçanın bağrında taşıdığı düalizm, doğada gözlenen dualite (gece-gündüz, doğum-ölüm, aydınlık-karanlık, vb.) içindeki birliğin bir yansımasından ibarettir.⁴

Yeryüzündeki ve gökyüzündeki bunca varlık nereden gelmektedir? Her şeyin kendisinden çıktığı, kendisi sürekli olarak varlığını koruyan bir ilk kaynak olmalı. Var olan bütün şeyleri hareket ettiren, oluş ve yok oluşun sebebi olan, kendisi değişmez ve hareketsiz olan bir şey olmalı. Felsefe tarihi kitapları, felsefi sorgulamaların arkhe odaklı bir evren araştırmasıyla başladığını yazar. Evren, insansal özellikler taşıyan canlı bir organizma olarak görülür. Anaksimenes'in insan vücudunu “kosmos vücuduna” benzettiği söylenir.⁵ Cinsiyetlendirilmiş aklın felsefi tarihine baktığımızda özellikle Pisagorcular⁶larda belirgin olan aşılmaz karşıtlıklarla karşılaşırız. Pisagor'a göre insan, ruhunun ölümsüzlüğüyle, ruh göçü inancına dayalı düalist bir insan anlayışıyla, biri ruh diğeri beden olmak üzere iki farklı bileşenden oluşan bir varlıktır. Ruh temel, asli bileşen olup insanın özünü meydana getirir. Bozulup yok olan bedenle ilişkisi, ruhun özünü bozup kirletir. Ruh, bedenle olan ilişkisinde yaptığı iyilik ya da kötülöklere bağlı olarak mutlak ölümsüzlüğe ulaşınca kadar beden değiştirir.⁷ Aristoteles form kavramını ilk idrak edenlerin Pisagorcular olduğunu ima eder. Pisagorculara göre sayıları meydana getiren iki ilke vardır: sınır ve sınırsız olan. Onlar için form, sınır demektir ve sınır da sayısal bir şey olarak tanımlanır. Sınırsız olan Anaksimenes'in havasına benzer bir şey iken; sınır, sınırsız olana sınırlar koyarak onu özelleştiren ilkedir.⁸ Pisagorcular çift çift anarak karşıt on temel ilkedeki söz eder: sınırlı ile sınırsız, tek ile çift, bir ile çok, sağ ile sol, dişi ile eril, duran ile kimıldanan, doğru ile eğri, ışık ile karanlık,

² Mary Wollstonecraft, *Kadın Haklarının Müdafası*, çev. Kevser Erol (İstanbul: Doruk Yayınları, 2012), 41.

³ Mircea Eliade, *Kutsal ve Dindışı*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay (Ankara: Gece Yayınları, 1991), 117.

⁴ Fatmagül Berktaş, *Tek Tanrılı Dinler Karşısında Kadın* (İstanbul: Metis Yayınları, 1996), 47-48.

⁵ Walter Kranz, *Antik Felsefe*, çev. Suad Y. Baydur (İstanbul: Sosyal Yayınları, 1994), 34.

⁶ Pisagor ya da Pisagorcular ifadeleri Pisagor'a mal edilen görüşlerin onun kendi görüşleri mi yoksa öğrencileri ya da takipçileri tarafından ona mal edilen görüşler mi olduğu net olarak bilinmediğinden kullanılmıştır.

⁷ Ahmet Cevizci, *Felsefe Tarihi* (İstanbul: Say Yayınları, 2017), 43.

⁸ Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi I* (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2008), 160.

iyi ile kötü, kare ile dikdörtgen. “Pisagor Zerdüşt’ün yanına varmış, oda var olan şeyler için başlangıçtan beri iki nedenin, anayla babanın, bulunduğunu, babanın ışık olduğunu ananın karanlık olduğunu; ışığın bölümlerinin sıcak, kuru, hafif, hızlı; karanlığının soğuk, yaş, ağır ve yavaş olduğunu anlatmış.”⁹ Pisagorcular iyi şeyler ve kötü şeyler başlıkları altında, iki ayrı sütun düzenleyerek ve iyi şeyler sütununa, ışık, birlik, eril ve sınırı yerleştirirken; kötü şeyler sütununa karanlık, çokluk, dişi ve sınırsız yerleştirmişlerdir.¹⁰ Bu sütunlarda iyi ve üstün olduğu düşünülenlerin bir tarafta olması, form ve formdan yoksunluk arasında kurulan Pisagorcu asal karşıtlıklarla ilgilidir¹¹ ve olumlu olanlar erkek ile olumsuz olanlar ise kadın ile ilişkilendirilmiştir. Sokrates öncesi filozofların evren ve insan tasarımları her zaman iç içe geçmiş; ruh-beden, erkek-dişi, yöneten-yönetilen gibi karşıtlıklara hem evrenin hem insanların hem de tanrıların özelliklerinin ortaya konulmasında başvurulmuştur.¹²

1. Platon: Aklın Simgesel İnşası

Düşüncelerinde Pisagorculuğun etkisi görülen Platon, bu karşıtlıkları ruh anlayışı üzerinden sürdürür ve sistemleştirir. Pisagorculuğa mal edilen ruh göçü düşüncesi için, ruhun bedenden bedene dolaşabilmesi, özü ve yapısı bakımından bedenden farklı ve ondan ayrı bir varlık olarak tanımlanması gerekiyordu. İşte bu işi idealer öğretisiyle yapan Platon’un ruh anlayışında, madde-idea ayrımı, insanda beden-ruh ayrımını çağrıştırır. İnsan düalist bir anlayışla, ruh (anima) ve beden (corpus) varlığıdır. Ona göre ruh, maddesel olmayan değişmez ve ölümsüz idealer evrenine aittir. “Her ruh, ölümsüzdür. Çünkü kendiliğinden hareket eden varlık, kendi kendisini terk etmeyeceği için hareketin kaynağı ve ilkesidir. Artık şu netice çıkar ki ruhun sonu olmayacaktır.”¹³ “Ruh tanrısal, ölümsüz, yok edilemez, akılla anlaşılabilir ve değişmez olana, kendi kendisi ile aynı kalana benzer”¹⁴ diyerek ruhun özelliklerini sıralar. Diğer yandan ise beden geçici, düzensiz ve ölümlü maddesel dünyaya aittir. Ruh, bedenin ilkesi olan maddeden tamamen farklı ve bedenle ya da maddeyle birlikte bulunması doğasına aykırı olandır. Beden, ruhun doğal faaliyetlerini gerçekleştirmek için bir yardımcı olmaktan çok ona engel olarak görülür. *Phaidon*’da bilgeliğin (aklın) asıl engelinin beden olduğunu; görme işitme gibi bedenin en hassas araçlarının bile hakikati gösteremeyeceğinden söz eder. Ancak ruh sadece akılsal düşündüğünde, “sırf kendi başına”, beden sınırlamalarından ve kısıtlamalarından özgürleştiğinde hakikate ulaşabilir. Platon bedenden bağımsız akılsal düşünce, felsefenin özü ve felsefi yaşamın tözüdür¹⁵ der. Ruhun bedenle olan ilişkisini ise, ruhun bedenden önce, beden de ruhtan sonra var olduğu; Tanrı’nın ruhu bedenden önce ve ondan üstün yarattığını söyleyerek açıklar: “Tanrı ruhu vücuttan önce, yaş ve erdem bakımından da ona üstün yaratmıştır. Çünkü ruh, hükmetmek, emretmek için, vücut da boyun eğmek için meydana getirilmiştir.”¹⁶ Bu durum, beden, ruhun emirlerinin kendisi için iyi olacağını kabul eden ve ona muhalefet göstermeyen bir köle durumunda olduğunu gösterir. Burada Yunan düşüncesinin egemenlik metaforlarının kaynağının, erkeğin kadınla ilişkisinden çok efendinin köle ile ilişkisi olduğu hatırlatılmalıdır.

⁹ Kranz, *Antik Felsefe*, 44.

¹⁰ Prudence Allen, *The Concept of Woman*, vol:3 (Michigan: W. B. Eerdmans Publishing Company, 2016), 274.

¹¹ Genevieve Lloyd, *Erkek Akıl-Batı Felsefesinde “Erkek” ve “Kadın”*, çev. Muttalip Özcan (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1996), 23.

¹² Muttalip Özcan, *İnsan Felsefesi: İnsanın Neliği Üstüne Bir Soruşturma* (Ankara: Bilim Sanat Yayınları, 2006), 39.

¹³ Platon, *Phaidros*, çev. Hamdi Akverdi (İstanbul: Maarif V. Y., 1941), 245b c.

¹⁴ Platon, *Phaidon*, çev. Suut K. Yetkin- Hamdi R. Atademir (İstanbul: Mili Eğitim Basımevi, 1997b), 80b.

¹⁵ Platon, *Phaidon*, 82c 83e.

¹⁶ Platon, *Timaios*, çev. Erol Güney- Lütfi Ay (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1997a), 34c-35.

Ruhun, canlılara hareket sağlaması ve yönetici olmasının sebebi ruhta bulunan akılsal yandır. Bu özelliği ile “ruh Tanrı’ya benzer.”¹⁷ Copleston, bu konuda “ruhun akılsal ögesi yönetmek için doğmuştur ve tanrısala daha yakın olduğu için yönetmeye doğal bir hakkı vardır”¹⁸ demektedir. Platon “her şeye düzen verenin ve her şeyin sebebinin zihin olduğu” şeklinde Anaksagoras’a ait fikrin doğruluğunu över.¹⁹ Ruhun bedenden farklılığı ve üstünlüğü öğretisi *Timaios* adlı eserinde evrenin ve canlıların yaratılışının anlatıldığı hikâye de ise: Hayvanların en yükseği olan insan, tanrılar tarafından türetilmiştir ve “...üstün cins sonradan erkek denecek cins olacaktı”²⁰ diye açıklanmıştır. Platon kadın ruhunun ise; haz, acı, korku, kızgınlık gibi ihtiraslarının etkisinde akıl’dan yoksun ve eğrilik içinde yaşayan erkeklerin, günahkâr ruhundan doğduğunu söyler. “Dünyaya gelen insanlar arasında korkaklık gösterenler, kötülük edenler, dünyaya ikinci gelişlerinde kadın olarak doğdular”²¹ diyerek kadınların “daha korkak ve aşağı” erkeklerin ruhlarını aldıklarını söyler ve kadın olmayı bir tür ceza olarak görür. Eğer daha da kötülük yapmaya devam ederlerse, kadınların sonraki yaşamlarında hayvanların kalıbını alacağını söyler. Böylece kadın ruhunu, hayvanlara yakın bir yerde, akıldan yoksun olarak tasarlar. Yine aynı eserinde sınırlayıcı formun (özün) rolünü babaya, belirsiz maddenin rolünü de anneye benzetir.²² İnsanoğlunun potansiyel olarak sahip olduğu tanrısal yönün taşıyıcısı olan ruh, tanrısal ölümsüzlüğe ulaşana kadar bir bedenden diğerine göç eder. Pisagorascı bu öğretiyi Platon, aklın geliştirilmesi açısından yeniden biçimlendirir. Platon’da ölümsüzlüğün taşıyıcısı rasyonel ruha dönüşür. Bedenden kurtulup özgürleşmek rasyonel düşüncenin gelişmesine bağlı olur.²³ Böylelikle klasik Yunan düşüncesindeki logos’un, evrendeki akıl ve düzenin yansımasının kadın ruhunda, erkek ruhundaki kadar net olmadığı anlaşılır. Ancak yaşlılık dönemlerindeki eserlerinde, beden zihne bağımlılığı yumuşatılıp ikisi arasındaki karşıtlık, ruhun rasyonel kısmı ile bu kısma tabi olması gereken gayri-rasyonel kısmı arasında gösterilse de, iki kısım arasındaki çatışma her daim ortadadır. *Devlet* adlı eserinde “kadının doğurması, erkeğin ise buna yol açması dışında bir fark yoktur”²⁴ dese de Annas’ın belirttiği gibi burada Platon’un amacı ne kadın hakları ne de kadının önceliğidir. Onun ilgisi ortak iyinin sağlanması ve ona sunulan katkıdır.²⁵ Ya da toplumsal yaşam içinde cinsiyet farklılığı yoktur “aynı yaratılışlara aynı işi vermek gerekir”²⁶ diyerek kadının da çoğu işi erkek gibi kolaylıkla yapabileceğini söylemesinin hemen ardından, hiç bir kadının bir işi erkeklerin yaptığı kadar kusursuz yapamayacağını dile getirir.

Irigaray, Platon’un *Devlet*’indeki mağara söylenini, şöyle yorumlar: imgesel anne mağaraya (dölyatağına) ve imgesel baba idea’ya atfedilir. Işığa doğru ilerledikçe gölgelerden uzaklaşan mağaradaki mahkûm, aynı zamanda anneden de uzaklaşır. Doğruluğun anneyi arkada (mağarada) bırakmak anlamına geldiğini söyleyerek, Platon’un ideal devletinin siyasal ve toplumsal olarak eşitsizliğe dayandığını ve kadının rolünün, yeniden üretimle sınırlı olduğunu yazar.²⁷ Eksik görülen beden (kadın) ile ölümsüz olarak varsayılan ruh (erkek)

¹⁷ Platon, *Phaidon*, 80b.

¹⁸ Frederich Copleston, *Felsefe Tarihi- Platon*, çev. Aziz Yardımlı (İstanbul: İdea Yayınları, 1985), 114.

¹⁹ Platon, *Phaidon*, 97c.

²⁰ Platon, *Timaios*, 42b.

²¹ Platon, *Timaios*, 42b.

²² Platon, *Timaios*, 50d.

²³ Lloyd, *Erkek Akıl-Batı Felsefesinde “Erkek” ve “Kadın”*, 26-27.

²⁴ Platon, *Devlet*, çev. Hüseyin Demirhan (İstanbul: Sosyal Yayınları, 2002), 454d-e.

²⁵ Julia Annas, *An Introduction to Plato’s Republic* (Oxford: Clarendon Press, 1981), 181.

²⁶ Platon, *Devlet*, 456b.

²⁷ Madan Sarup, *Post-yapısalcılık ve Postmodernizm*, çev. Abdülbaki Güçlü (Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2004), 174.

arasındaki kutuplaşma, daha sonraki dönemlerde Musevi ve Hıristiyan düşünürler tarafından erkeğin kadın üzerindeki tahakkümünü haklılandırmak üzere kullanılmıştır. Ayrıca Platon'un ontolojik ve epistemolojik olarak temellendirdiği düalizmi, erkeklik ve form, kadınlık ve madde arasındaki çağrışımlarıyla Batı düşünce tarihinde tekrarlanmıştır.

2. Aristoteles: Form ve Formdan Yoksunluk

Aristoteles'in anlayışında canlı bedeninde değişme ve hareketlerinde kendisini gerçekleştiren form olan ruh, bedeninde 'entelecheia'sıdır. Ruh, bedeninde hareket ve biçimlenmelerinin nedeni olarak onu yöneten kuvvettir.²⁸ Platon'un maddeyi bilinçli bir şekilde reddetme girişiminden sonra, Aristoteles değişmeyi ve oluşu açıklamak için madde kavramına başvurur. Madde, forma karşıt olarak edilgin ve bilinemez olandır. Madde dayanak ya da taşıyıcı olandır. Aristoteles'in zihin-beden ilişkisi, Platon'un madde-form ayrımını ve bu ayrımın epistemolojideki rolünü değiştirir. Rasyonel ruh, bedeninde formu olur. Yani artık rasyonel ruh, başka bir yere ait olan tanrısal öz değildir. O, bedeninde tutsağı değil, anlaşılabilirlik ilkesidir.²⁹ Aristoteles, Platon'un form görüşünü dönüştürerek, tek tek nesnelere düzeyine indirse de bilgi, hala maddeden akılla kavranılabilir ilkeleri dışlayarak işlevselliğini devam ettirir. Bu ilkeler duyuşsal alanın dışında bulunmasalar da bilgi, zihne benzeyen, maddeden bağımsız bir şeyin üzerinde rasyonel zihin ile düşünmeye devam eder.³⁰ Dahası hocasının insanlar arasındaki eşitsizliğin doğallığı ve güçlü olanın zayıf olanı yönetmesi fikirlerini sürdürür. Platon var olmayan devletinde kadınlara eşitlik tanırken, (seçilip yetiştirilmiş elit olanlardan bazı kadınlara) Aristoteles, içinde yaşadığı toplumun köleliğe dayalı realitesinin farkında olarak aşağı sayılan herkesi yurttaşlığın dışında bırakır.³¹ Antik Yunan'da kadınlar, çocuklar, akıl hastaları, barbarlar ve geçimini beden gücüyle karşılayanlar asıl anlamda insan değildir. Bunların dışında kalan, "özgür yurttaş" olarak kabul edilenler asıl anlamda insandır. Bir tarafın diğer taraf üzerinde egemen olduğu karşıtlıkları devam ettiren Aristoteles için ruh beden üzerinde, akıl duygu üzerinde, erkek kadın üzerinde egemendir. "Yasanın egemen olmasını isteyen, başka hiçbir şeyin değil, yalnız Tanrı'nın ve zekânın egemen olmasını istiyor demektir; bir insanın egemenliğini isteyense, bir vahşi hayvan gibidir ve güçlü duygular yöneticilerin ve insanların en iyilerini bile baştan çıkarır. Yasada tutkuları olmayan zekâyı bulursunuz."³² Bütün bu ikilikler yöneticiye, dolayısıyla yasaya olan itaati sağlamak için öne sürülmüş olsa da, aslında burada topluma düzen ve yasa veren logos'un erkeksi karakteri ve onun biçim veren, kurucu-düzenleyici yapısı açıkça görülmektedir.³³ Erkeklerle özgü olan nous (Saf Akıl) tanrısal ruhla alakalıdır ve yeryüzündeki her şeyden üstündür.

Aristoteles, doğal erekbilime, tam olarak itaat etmemeyi, aykırılığı temsil eden hilkat garibelerini açıklamak için maddeyi kullanır. Canlılar dünyasında formlar, hep aynı tipi tekrarlamak istemelerine rağmen, zaman zaman anormal yaratıklar meydana gelir. Bu anormallikler formla açıklanamayacağına göre, formu temsil eden erkeğin kendisine verdirmek istediği belirlemeye direnen dişi unsurun kendisiyle, yani maddeyle

²⁸ Hatice Nur Erkızan, "Aristoteles: Yaşamı, Yapıtları ve Felsefesi", *Özne* 12 (2010): 17.

²⁹ Lloyd, *Erkek Akıl-Batı Felsefesinde "Erkek" ve "Kadın"*, 29.

³⁰ Lloyd, *Erkek Akıl-Batı Felsefesinde "Erkek" ve "Kadın"*, 30.

³¹ Berktaş, *Tek Tanrılı Dinler Karşısında Kadın*, 132.

³² Aristoteles, *Politika*, çev. M. Temelli (İstanbul: Ark Kitapları, 2013), 103.

³³ Özlem Duva, "Ontolojik Bir Problem Olarak Erkeklik: Antikiteden Moderniteye Akılın Eril Karakteri", *Possible Düşünme Dergisi* 5 (2013): 64.

açıklanır.³⁴ Erkeğin aklı, her türlü maddeden yüksek ve kutsalken Aristoteles'e göre kadın, eksik ya da sakat kalmış erkektir. "Doğa"nın kadını ayırdığını, kadın ile erkeğin aynı olmadığını ve bunun "doğal" olduğunu düşünen Aristoteles'e göre erkek; gücü, aklı ve cesaretiyle hükmeden olarak resmedilir.³⁵ Aristoteles, "erkek doğaca üstündür, dişi doğası bakımından aşağı ve uyruktur" diyerek kadını, kendini akılcı bir biçimde yönetmekten yoksun olarak görür. Zihinsel bakımından yetenekli olan erkeklerden aşağı olan kadın, duygusallığı ve mükemmel olmayışı nedeniyle istikrarsız bir muhakeme yeteneği ile boğun eğen olarak kurulur.³⁶ Bu şekilde tanımlanan kadının varlık nedeni annelik olsa da üremede de belirleyici değildir. Kadın bedeni, tohumu besleyen bir araç olarak ruhtan yoksundur. Ruh erkek sperminde olduğuna göre³⁷ gerçek yaratıcı erkektir. Formun taşıyıcısı olan erkek, madde olan anneye bu formu empoze eder. Badinter'e göre Aristoteles, hem üremede esas etkinin erkek olduğunu hem de kutsal ilkeyi (ruh, psukhe) erkeğin taşıdığını akıl yoluyla kanıtlamaya çalışır.³⁸

Özetle Antik dönemde egemen olan anlayış, gelip geçici şeylerin yani maddi olan şeylerin değersiz; değişmeyen, yok olmayan, kendisiyle hep aynı kalan şeylerin, yani maddi olmayan şeylerin ise değerli olduğudur. Beden bozulduğundan dolayı değersiz; ruh ve ondaki akıl ve düşünme gücü ise asıl değere sahip olan olarak kurulur. Beden kadınla dolayısıyla değersiz olanla; ruh, akıl ve erkekle dolayısıyla değerli olanla özdeşleştirilerek bir hiyerarşi kurulur.

3. Bacon: Eril Aklın Dişil Doğaya Hükmetmesi

Modern felsefe, klasik dünya görüşünün, bilgi ve hakikat arasında kurulan özdeşliğin ortadan kalkmasını veya parçalanmasını ifade eder. Ezeli-ebedi özlerden meydana gelen bir düzenin var olmaması demek, insan zihnini tamamen yeni baştan düzenlemeyi, bilimi yeni bir temel üzerine kurmayı gerektirir. Eşyanın özünü bilmek; kitaplardan, hâkim otoritelerden, önceden edinilmiş fikirlerden ya da apriori düşüncelerden edinilmez artık³⁹. 17. yüzyılın Bilim Devrimi ve Copernicus, Kepler, Galileo ve Newton'un çalışmaları ile modern bilimin yükselişi; değişimi kaçınılmaz kılar. Evrende bir akıl ve logos olduğu fikri, logos'un hükmettiği "akılsal düzene sahip evren" olan "kosmos" anlayışı; yerini "doğa" kavramına bırakır. Doğa, bilimsel yöntemlerle araştırılıp yasaları ortaya konulan, deneyimlenebilir olan fizik dünyadır. Madde ölü, hareketsiz atomlardan oluşur; insan bedenleri ve hayvanlar makine olarak kabul edilir. Isaac Newton'un takipçisi bilim adamları, kozmosu, bir matematikçi ve mühendis olan Tanrı'nın büyük bir makinesi olarak düşündüler. İçinde akla uygun hareket ilkelerini barındıran "organik dünya görüşü" yerini "mekanik dünya görüşü"ne bıraktı. Canlı bir organizma olan "Yeryüzü Ana", cansız bir makineye dönüştürüldü. Bu anlayışa göre, doğa kayıtsızdır ve kendine özgü bir anlamı yoktur. Böylelikle kozmosun özü kutsal niteliğinden koparılmış ve değersizleştirilmiştir. Doğayı böyle kavramak, onu insan amaçları için bir kaynak olarak görmenin, sömürmenin ve araçsallaştırmanın yolunu açmıştır. Bu konuda Merchant, "Dişil ilkelerin önemli rol oynadığı organik metaforlar ortadan kalkmış ve yerlerine dişil ilkeleri ya saf dışı bırakan ya da sömürgeci bir tarzda kullanan mekanik

³⁴ Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi III* (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2007), 191.

³⁵ Aristoteles, *Politika*, 140.

³⁶ Aristoteles, *Politika*, 118.

³⁷ William David Ross, *Aristoteles*, çev. A. Arslan-İ.O. Anar- Ö. Kavasoglu-Z. Kurtoğlu (İstanbul: Kabcacı Yayınları, 2002), 144-145.

³⁸ Elisabeth Badinter, *Biri Ötekidir*, çev. Şirin Tekeli (İstanbul: Afa Yayınları, 1992), 100.

³⁹ Ahmet Cevizci, *Felsefe Tarihi* (İstanbul: Say Yayınları, 2017), 445.

yönelimli metaforlar almıştır. Batı kültürü 1600'lü yıllarda giderek mekanikleştikçe, dişi ve bakire dünya ruhu da makine tarafından zaptedilmiştir⁴⁰ demektir.

Weber, Bacon'u Bacon yapan şeyin, işte bu bilimlerin aldığı hızı, İngiliz sağduyusuyla birleştirerek bilimsel hareketin çıkardığı sonuçların, kıssadan hissesinden başka bir şey olmadığını yazar.⁴¹ Açılan bu yolda “canlıların yavruları ilk doğdukları zaman nasıl biçimsizse, zamanın doğurduğu yenilikler de öyledir... Üstelik yeni şeyler tıpkı yabancılar gibi, ilgi uyandırmakla birlikte pek sevilmezler⁴² dese de Bacon, geleneksel felsefenin “bilgeliği”ne tamamen karşıt olarak “bilgi” adını verdiği şeyi meşrulaştırmıştır.⁴³ Eski bilgi ve yöntemlerden tatmin olmayanları, kesin ve ispat edilebilir bilgi arayışında olanları “bilginin gerçek oğulları olarak” kendisiyle “doğanın dış odalarından iç odalarına geçerek” bir yol, yöntem bulmaya davet eder.⁴⁴ “Deneylerin daha büyük bir kısmını, yalnızca araştırmak ve elde etmekle kalmamalıyız; aynı zamanda, tamamen farklı bir yöntem ve düzenle sürekli olan deneyimi daha iyi bir duruma getirmeyi önermeliyiz. Çünkü karanlık ve keyfi bir deneyim, sadece karanlıkta el yordamıyla yürümektir. Fakat deneyim belirlenmiş bir kuralla, düzenli ve kesintisiz bir şekilde ilerlerse, bilimler hakkında daha iyi ümitler besleyebiliriz.”⁴⁵ Hakiki felsefe ile bilimin bağıllığını gösterme ve “emeğimizi teorik ve aynı zamanda faydasız konular üzerinde harcamamalıyız⁴⁶ yaklaşımıyla deneysel felsefenin kurucusu sayılır. Form ve gayelerle uğraşan, felsefenin spekülatif kısmı olan metafiziği yadsıyarak, gayesel nedenlerin kısır bakirelere benzediğini söyler.⁴⁷ Felsefenin işgören kısmı fizik ile ilgilenir: “Doğanın hâkimi ve yorumlayıcısı olarak insan, hem nesnelere hem de zihnin işleyişini dikkate alarak doğanın düzeni üzerine yaptığı gözlemlerin kendisine izin verdiği ölçüde doğayı anlayabilir ve onunla baş edebilir. Aksi halde ne daha fazlasını bilir ne de daha fazlasını yapabilir.”⁴⁸

Yaşadığı dönemde, toplumsal yönetimin kaynağı yükselen burjuvazidedir. Bir ayrıcalıktan ya da doğumla birlikte gelmeyen; çalışmaktan, bireyin bilgisinden gelen bu gücü gören Bacon, yeni keşif ve zenginlikleri yaratanın bilgi olduğunu görür. Bilginin güç olduğunu söyleyerek; bütün insani bilginin yeni baştan inşa edilmesine yönelir. Hem tek tek var olanların yapısı anlamında doğa, hem genel anlamda doğa keşfedilip egemen olunması gereken bir alana dönüşür. “Bilen özne” dışında kalan bütün varolanlar “şey”leşir, yabancılaşır. Bilgi yalnızca doğaya egemen olma gücü değildir. Aynı zamanda bilgili ya da bilge olanın; cahil, vahşi, ilkel olan üzerinde egemenlik kurma gücüdür.⁴⁹ Bilgiyi sağlayacağı sömürü imkânları ve fayda olarak gören Bacon için, doğa artık “doğa ana” değil, “saldırgan eril zihnin, istila ettiği dişi bir doğadır”. Böyle olması yani doğanın; canlı, besleyici bir anneden atıl, ölü ve güdülebilir bir maddeye dönüşümü, doğanın manipülasyonunu da meşrulaştırmış olur.⁵⁰

⁴⁰ Carolyn Merchant, *The Death of Nature: Women, Ecology and the Scientific Revolution* (New York: Harper&Row, 1980), 2.

⁴¹ Alfred Weber, *Felsefe Tarihi*, çev. H. Vehbi Eralp (İstanbul: Sosyal Yayınları, 1998), 208.

⁴² Francis Bacon, *Denemeler*, çev. Akşit Göktürk (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2012), xxiv.

⁴³ David West, *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*, çev. Ahmet Cevizci (İstanbul: Paradigma Yayınları, 1998), 24.

⁴⁴ Francis Bacon, *Novum Organum*, çev. Sema Önal (İstanbul: Say Yayınları, 2012), 115.

⁴⁵ Bacon, *Novum Organum*, 176.

⁴⁶ Bacon, *Novum Organum*, 185.

⁴⁷ Weber, *Felsefe Tarihi*, 209.

⁴⁸ Bacon, *Novum Organum*, 119.

⁴⁹ Özcan, *İnsan Felsefesi: İnsanın Neliği Üstüne Bir Soruşturma*, 209.

⁵⁰ Vandana Shiva, *İnadına Canlı*, çev. Emine Ayhan (İstanbul: Sinek Sekiz Yayınevi, 2014), 59.

“İnsan ırkının, ona ait olan doğayı, tanrısal vasiyetle geri kazanmasına izin verin»⁵¹ diyerek Bacon bilgi ve yeni bir bilim anlayışını Hıristiyan geleneğine dayandırmadan da edemez. Batı kültürünün temel anlatımı, cennetten düşüşle kaybedilen Aden bahçesinin geri kazanılmasının öyküsüdür diyen Merchant’a göre, doğa düşmüş bir kadın olarak (Havva) tasvir edilirken, Âdem teknoloji, bilim ve siyasi gücü kullanarak, düşmüş araziye kullanan kahraman olarak resmedilir. Bilim ve teknoloji, insanlığa pasif, manipüle edilebilir ve insanlara tabi bir doğa üzerinde hâkim olma gücü verir. Doğayı deneylerle sorgulayan bilim adamları, cennetten düşüşle Havva’nın kaybettiği doğa üzerindeki insan hakimiyetini yeniden kurabilir, orijinal Cennet Bahçesi’ndeki düzeni geri getirebilir. Bacon projesini; Tanrı, Âdem’den hayvanlara isim vermesini istediğinde; Yaratılış’ta sembolik olarak temsil edilen insanın doğa üzerindeki orijinal hâkimiyetini yeniden üretmeyi amaçlayan bir “bilginin ilerlemesi” olarak tasarlar. Orijinal günah ne olursa olsun, bilgi ile büyük ölçüde yeniden cennetsel bir düzen kurulabilir. Düşüşle kaybedilen hâkimiyeti geri kazanmanın yolu, bilgi aracılığıyla doğanın (kadının) sınırlarını zorla ele geçirmektir.⁵² “İnsan, bir defa masumiyet durumunu ve yaratılış üzerinde ki hâkimiyetini yitirince bunları bu hayatta iki şeyle kısmen de olsa yeniden elde edebilir. Birincisi, din ve inanç, ikincisi sanat ve bilimle.”⁵³ Bir bilim adamı, bilimde hem insan durumunu iyileştirmek hem de insanlığı Tanrı’ya yaklaştırmak için bir fırsat görür. Çünkü “insan kuşkusuz, bedeni yönünden hayvanların akrabasıdır; ruhuyla da Tanrının akrabası olmazsa, bayağı, aşağılık bir yaratık durumuna düşer.”⁵⁴ Bilgi ve eylemi birleştirmesi gereken yeni bilime, Bacon’un kendi ifadesiyle, “Tanrı’nın yüceliği ve insanlığın iyiliği için zengin bir depo”⁵⁵ olarak bakılmalıdır.

Eski teori ve otoritelere inanmaktan kaynaklanan yanılısamlardan (tiyatro idolü) ve özellikle Aristoteles’in olumsuz etkisinden bahsetse de, Bacon doğanın kadın olarak kişileştirilmesi ya da zihnin madde üzerindeki egemenliğine dayanan, eski düşünceleri devam ettirir. Keller, eski akıl ve erkeklik kavramlarının sadece korunmadığını, aynı zamanda Rönesans ve on yedinci yüzyılda bilimin yükselişi ile özellikle Bacon’la güçlendirildiğini söyler.⁵⁶ Ancak Bacon’da egemenlik ilişkisi artık zihin beden arasında değil, zihin ile bilgi nesnesi olan doğa üzerinde kurulur. Böylelikle o, zihnin görevini sadece düşünceye dalmak olarak değil, doğanın kontrolü olarak yorumlar. İnsanın doğa üzerindeki egemenliği, erkeğin kadın üzerindeki iktidarını gösterir. Doğa alanı, insan bilincinin, rasyonalitesinin, yaratıcılığının ve özgürlüğünün üstünlüğüyle karşılaştırıldığında noksan kalan homojen bir boşluk olarak resmedilir.⁵⁷ Bacon, bilimin doğru amacını, doğa’yı insanın (erkeğin) hizmetine bağlayacak ve onu (onun) kölesi haline getirecek olan, zihin ve doğa arasında iffetli ve yasal bir evlilik olarak tanımlamaktadır.⁵⁸ Bacon’un evliliği, “zihin ve doğa arasındaki ayrıma dayalı ve nihayetinde kadının erkek tarafından tahakküm altına alınması üzerine olan zorlama” bir evliliktir.⁵⁹ Bacon’ın bilimsel ve felsefi yazılarında toplumsal cinsiyete dayalı ve cinsiyetlendirilmiş metaforların sürekli kullanımı yadsınamaz. Erkek-kadın ikilemi, betimleyici bir sınıflandırma ilkesi olarak değil, değerlerin bir ifadesi olarak

⁵¹ Bacon, *Novum Organum*, 56.

⁵² Carolyn Merchant, *Reinventing Eden, The Fate of Nature in Western Culture* (London: Routledge New York, 2005), 54.

⁵³ Bacon, *Novum Organum*, 360.

⁵⁴ Bacon, *Denemeler*, xvı.

⁵⁵ Francis Bacon, *The Advancement of Learning*, ed. G. W. Kintchen (London: Dent, 1973), 294.

⁵⁶ Evelyn Fox Keller, *Toplumsal Cinsiyet ve Bilim*, çev. Ferit Burak Aydar (İstanbul: Metis Yayınları, 2007), 58-60.

⁵⁷ Val Plumwood, *Feminizm ve Doğaya Hükmetmek*, çev. Başak Ertür (İstanbul: Metis Yayınları, 2004), 150.

⁵⁸ Keller, *Toplumsal Cinsiyet ve Bilim*, 73.

⁵⁹ Keller, *Toplumsal Cinsiyet ve Bilim*, 73.

kullanılır.⁶⁰ *Zamanın Eril Doğuşu* adlı eserinde “Hakikatin, sizleri doğaya ve onun çocuklarına ulaştıracak ve onu sizin hizmetinize sunacak, sizin köleniz yapacak özünü yakaladım”⁶¹ der. Böylelikle yeni bilim, “doğanın kendi gidişine nazikçe yön verecek bir rehberlik etmekle kalmayacak, ona boyun eğdirerek onu temellerine kadar sarsacaktır.”⁶² Burada doğa, “bilim” aracılığıyla açığa çıkarılabilecek bir şey olarak sunulurken, nesnel gerçeğin bilgisine ulaşabilecek olan ise beyaz, burjuva ve erkek olarak kurulur. “Bilgi, bir fahişe olarak, sadece haz ve gösteriş için ya da bir cariye olarak, efendisinin ilgisine mazhar olmak ve ona erişebilmek için değil, fakat bir eş olarak, üreme, ürün ve rahatlık için olabilir.”⁶³ Böylelikle Bacon’ın deneysel yöntemi eril ile dişil, zihin ile madde, nesnel ile öznel, rasyonel ile duygusal arasındaki ikiliklere dayanır. Bu da onun yönteminin “değer açısından muaf”, “nesnel” ve “bilimsel” olmak yerine, doğaya karşı saldırganlık ve kadınlara karşı da tahakküm içerdiğini gösterir.⁶⁴ *Yeni Atlantis*⁶⁵’te, Benselam erkek bilimcilerin toplum adına kararlar alarak ona hükmettiği ve hangi sırların ifşa edilip hangilerinin enstitünün özel mülkiyeti olarak kalacağına karar verdiği bilimsel bir araştırma enstitüsü olan Süleyman’ın Ev’inden yönetilir. Deney ve manipülasyon nesnesi haline gelen doğa, kadın cinsiyetinde tasvir edilerek, deneysel yöntemle üzerinde deneyler yapılacak bir şeye dönüşür. Francis Bacon, çağdaşlarını doğa’da dolaşmaya, sırlarını açığa çıkarmaya, onu dönüştürmeye ve temelde değiştirmeye çağırır. Böylelikle doğa’nın sonuna kadar kullanılması ve ürünlerinin alınması modern bilimin temeli olurken, bu temelin bilgi anlayışında; sahip olma hırsı, hükmetme arzusu yatar: sahip olunan doğa ve kadındır. Sahip olan, bilim yapma yeteneği, akli ve gücüne sahip olan erkektir. Araştırma nesnesinin (doğa-kadınısı-öteki) ve öznenin (bilim adamı-eril-benlik) ayrılması aynı zamanda akıl ve akıldan yoksunluğun göstergesidir. Yunan düşüncesinde kadınlık simgesel olarak gayri rasyonel, düzensiz ve bilinemez olanla birlikte düşünülürken Bacon, tüm bunları yeni bilgi anlayışı içinde bir araya getirerek, doğaya hem kadınısı hemde bilinebilir bir nitelik kazandırmıştır. Bu noktada Lloyd şöyle demektedir:

“Yunanlıların, bilgiyle aşılacak olan bilinemez maddesi ve Bacon’ın esrarlı ama kontrol altına alınabilir Doğa’sı (her ikisi de) kadınısı olanın, bilgi ideallerimizle ilişkili olarak inşa edilmişinde can alıcı roller üstlenmiştir. Zihnin beden üzerindeki veya anlığın ruhun diğer ikincil kısımları üzerindeki egemenliği teması, erkeksilikle bir arada anılan karakter ideallerinin Ortaçağ versiyonlarında da geliştirilmiştir. Bacon’ın bilgi ile gücü doğrudan ilişkilendirmesi de Akıl ve ilerlemeyle ilgili daha sonra ortaya çıkan düşüncelerde geliştirilecektir.”⁶⁶

4. Descartes: Zihin-Beden Ayrımının Kadın-Erkek Ayrımına Etkisi

Yeni bir doğa ve insan anlayışının ortaya çıktığı bir dönemde, Descartes’da Bacon gibi, çağının bilimlerini yeni baştan inşa etmeyi amaçlar. Descartes, Bacon’un bilimin ilerlemesiyle insanın doğanın efendisi olacağı yönündeki düşüncesini paylaşır. Bacon gibi deneye büyük önem vererek; “büyük âlem kitabında bulunabilecek bilimden başkasına talip olmamaya” karar verdiğini yazar.⁶⁷ Böylelikle Descartes’in sisteminin

⁶⁰ Christine A. James, “Feminism and Masculinity: Reconceptualizing the Dichotomy of Reason and Emotion”, *International Journal of Sociology and Social Policy* 17, 1/2 (1997): 131.

⁶¹ Aktaran Lloyd, *Erkek Akıl-Batı Felsefesinde “Erkek” ve “Kadın”*, 33.

⁶² James Spedding, „Robert Leslie Ellis, Douglas Denon Heath”, *The Works of Francis Bacon, Philosophical Works* 5 (London: Spottiswoode & Co., 1870), 506.

⁶³ Bacon, *The Advancement of Learning*, 35.

⁶⁴ Shiva, *İnadına Canlı*, 57.

⁶⁵ Francis Bacon, *Yeni Atlantis*, çev. Hamit Dereli (İstanbul: Akyüz Kitabevi, 2002), 22-71.

⁶⁶ Lloyd, *Erkek Akıl-Batı Felsefesinde “Erkek” ve “Kadın”*, 39.

⁶⁷ Rene Descartes, *Metot Üzerine Konuşma*, çev. İbrahim Ethem Mesut (Erzurum: Babil Yayınları, 2000), 43.

temelleri gözlem ve usavurmaya dayanır. Sağlam bir zemin üzerinde yürümek için yanlış doğrudan ayırmak konusundaki arzusu, onu yöntem düşüncesine götürür. “Yöntem, doğruyu aramak için zorunludur.”⁶⁸

“Yöntem bütünüyle, şayet herhangi bir hakikate ulaşmak istiyorsak, zihinsel imgelemimizin yönelmesi gereken nesnelere bir sıralanışı olarak düzene dayanır. Karmaşık ve belirsiz önermeleri adım adım daha basit önermelere indirgeyeceksek ve en basit şeylerin sezgisel kavranışından başlayıp, gene benzer adımlarla tüm diğer şeylerin bilgisine erişmeye çalışacaksak, şaşmadan bu düzene uymamız gerekir.”⁶⁹

Descartes açısından, “bizi doğanın efendisi ve sahibi kılacak”⁷⁰ bu yöntemdir. Descartes yöntemini, “sağduyu ya da akıl denilen iyi hüküm verme ve doğruyu yanlıştan ayırma gücü”ne dayandırır. Akıl’ı yöntemli düşünce biçimi olarak tanımlarken, yöntem, sadece rasyonel olarak izlenecek bir yol değil, aynı zamanda akıl yürütmenin bir biçimidir; soyut düşüncenin doğru olarak düzenlenmesidir. Hiç bir şeyden yardım almayan (kişiye özel soyut düşünme) ve doğuştan olan akıl vurgusu yaparak, akli “her tür durumda kullanılabilen genel bir alet”⁷¹ olarak bütün insanlarda eşit varsayar. Ancak Descartes’ın metodunun farklılığını ortaya koyabilmek için onun metafizik görüşüne bakmak gereklidir.

Descartes birbirinden tamamen ayrı iki tözden bahseder: zihin (ruh) ve beden (cisim). Töz, mevcut olmak için kendisinden başka hiç bir şeye muhtaç olmayandır ve yalnız Tanrı böyledir.⁷² Zihnin özü düşünce; beden özü yer kaplamadır. Zihin her bakımdan bedenin karşıtıdır, aktif ve özgürdür. Beden mutlak olarak ruhsuzdur, zihin mutlak olarak maddi olmayandır.⁷³ Descartes’ın düalizmi Antik çağın canlı-cansız ayırımına dayanan düalizminden farklıdır. Ona göre, canlı varlıklarda cansız cisimlerle aynı yapıda olarak, aynı yasalara göre işlerler. Canlı sadece daha karmaşık olan makinedir. Onun düalizmi, bilinç ile bilincin dışındaki dünya arasındaki ayırma dayanır.⁷⁴ Zihni bedenden, düşünce nesnesini de düşünenenden ayıran Descartes varoluşu, onun hakkındaki düşünme yetimize bağlar. “Düşünüyorum öyleyse varım”ı da tereddütsüz felsefesinin ilk ilkesi olarak kabul eder. Bu önermenin gönderme yaptığı konumda artık “akıl” yer alır.

“...ben bütün zatı ve niteliği düşünmeden ibaret olup var olmak için hiçbir yere muhtaç ve hiçbir şeye bağlı olmayan bir cevherim; şöyle ki, şu ben denilen şey, yani kendisiyle ne isem o olduğum ruh, bedenden tamamıyla ayrıdır ve beden var olmasa bile o, yine ne ise tamamen o olmaktan uzak değildir.”⁷⁵

Rasyonel düşünce fiziksel madde ile ilişkili olmayan, nesnel ve hakikate götüren olarak tanımlanırken; madde, düşünmenin nesnesi ve zihnin kontrolündeki bir makineye benzeyen, bedenin de yapıldığı şey olarak tanımlanır. Burada Descartes ruhun ebedi ve doğaüstü yapısını (Platon ve Aristoteles gibi) korurken, bedeni onlardan farklı olarak makineye dönüştürmüş olur.⁷⁶ Akli tanrısallık ve ruh ile ilişkilendirerek “hafıza, muhayyile gibi melekelerin insanda küçük ve sonlu, Tanrıda ise geniş ve sonsuz” olduğunu söyler.⁷⁷ “Bedenin herhangi bir şekilde düşündüğünü kavramamız sebebiyle, bizde bulunan her tür düşüncenin ruha ait ol-

⁶⁸ Rene Descartes, *Aklın Yönetimi İçin Kurallar*, çev. Müntekim Ökmen (İstanbul: Sosyal Yayınları, 1999), 18.

⁶⁹ Descartes, *Aklın Yönetimi için Kurallar*, 25.

⁷⁰ Descartes, *Metot Üzerine Konuşma*, 106.

⁷¹ Descartes, *Metot Üzerine Konuşma*, 101.

⁷² Rene Descartes, *Felsefenin İlkeleri*, çev. Mehmet Karasan (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1988), 59.

⁷³ Descartes, *Felsefenin İlkeleri*, 29-30.

⁷⁴ Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1966), 241.

⁷⁵ Descartes, *Metot Üzerine Konuşma*, 74-75.

⁷⁶ Berktaş, *Tek Tanrılı Dinler Karşısında Kadın*, 146.

⁷⁷ Descartes, *Felsefenin İlkeleri*, 51.

duğuna inanmakta haklıyız.”⁷⁸ “Bizde, yalnızca tek bir ruh vardır ve bu ruh, kendi içinde bölümlere ayrılmış değildir; duyuşsal izlenimlere bağı olan bölüm aynı rasyonel bölümdür ve ruhtaki bütün hazsal şeyler iradi edimlerdir” diyerek bölünmüş ruh anlayışına karşı çıkar. İnsani özellikler arasındaki üstünlük, ruhun kendisi ile beden arasında görülür: “Ruhu, genellikle birbirine karşıt değışik kişilikler sergiliyor gibi düşünmekle yaptığımız hatanın tek kaynağı, ruhun işlevlerini bedenin işlevlerinden tam olarak ayıramamış olmamızdır; kendimizde akla aykırı bulabileceğimiz her şeyi sadece bu bedensel işlevlere atfetmemiz gerekir.”⁷⁹ Özetle Descartes’ın düşüncesinde sadece zihinsel ve bedensel faaliyet arasında değıl, aynı zamanda zihin ile doğa arasında ve insan ile hayvan arasında da kati ve tam bir bölünme şart olur. Zihin saf düşünceye (zihinsel, cisimsiz, bedensiz salt res cogitans’a ya da düşünen töze) dönüşünce, düalizmdeki karşıtı olan beden salt maddeye, salt res extensa’ya, eksiklik olarak maddeselliğe dönüşür.⁸⁰ Descartes’ın felsefesi içerisinde,

“Akıl, bilimin temelini sağılayan saf düşünce alanı ile ve aynı zamanda yönteminin özü olan tümdengelimsel usavurma ile bağlantılı özel çağrışımlar kazanır. Onun, hakikat arayışının nihai isterlerini günlük hayatın pratik işlerinden ayırışındaki keskinlik, erkek ve kadın rolleri arasında zaten var olan ayrımı daha da güçlendirerek birbirinden farklı erkek ve kadın bilinçleri olduğı düşüncesi yolunun açılmasına neden olmuştur.”⁸¹

Böylelikle o, istemeyerek de olsa, zihin-beden düalizmi ile erkek ve kadın arasındaki simgesel karşıtlığın etkilerini daha da güçlendirmiştir.

Akıl-beden ayrımında akıl, kültürü, hakikatı, mutlaklığı, mantıklı olanı, düzeni, kararlılığı, rekabeti, güçlüyü ve aktif olanı temsil ederken; beden doğayı, duygusallığı, irrasyonelliğı, düzensizliği, çift değerliliğı, zayıflığı ve pasif olanı temsil eder. Burada özellikle akıl sahibi ve bilen birey olma konumuna ulaşmada, akıl sahibi olanın nitelikleri önem kazanır ve bunlar, kadınlık ve erkeklik durumlarına ilişkin nitelikleri çağrıştıır. Akıl-beden karşıtlığında beden’e atfedilen temsili durumların kadını; akla atfedilenlerin erkeğı simgelediğine işaret edilir.⁸² Bu simgelerin kökleri daha eskiye dayansa da, tüm bunları sistemleştiren Batı felsefe geleneğidir. Benhabib, “Platon’dan Descartes’a ve oradan Kant ve Hegel’e dek batı felsefesi, aklın erkek öznesinin öyküsünü temalaştırmıştır”⁸³ derken bu geleneğe işaret etmiştir. Kadın-erkek ayrımına yönelik kavramların felsefi temeli varlığa dair sorular yoluyla, ontolojik olarak ortaya çıkar. Antik Yunan düşüncesinde, Pisagorculukta ortaya çıkan karşıtlıklar Platon’un ruh görüşüyle derinleşip devam eder. Modern dönemde bu anlayış “bilgi güçtür” ifadesiyle simgesel olarak aklın (erkeğın) doğaya (kadına) hükmetmesine dönüşerek sadece ontolojik olarak değıl, aynı zamanda epistemolojik olarak da temellendirilir. Bu ikilikler, Descartes’ın zihin-beden ayrımı üzerinden de temel bir yer edinir. Badinter’in ifadesiyle “cinselleşmiş düalizm, bütün düalizmlerin paradigması; dünya tarihinin paradigması”⁸⁴ olur. Genel olarak bu süreç felsefi metinler aracılığıyla sırasıyla şu şekilde ifade edilebilir:

- “Kadınlar ‘doğayla ve maddesel olanla; erkekler ise ‘ruh’la ve ‘akıl’la özdeşleştirilir.

- ‘Doğayla ve maddesel olanla özdeşleştirilen, ‘akıl’la özdeşleştirilenden aşağı konumdadır.

⁷⁸ Rene Descartes, *Ruhun İhtirasları*, çev. Mehmet Karasan (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1997), 7.

⁷⁹ Descartes, *Ruhun İhtirasları*, 41.

⁸⁰ Plumwood, *Feminizm ve Doğaya Hükmetmek*, 157.

⁸¹ Lloyd, *Erkek Akıl-Batı Felsefesinde “Erkek” ve “Kadın”*, 74.

⁸² Özgür O. Erden, “Akıl/Beden Dikotomisinden Modern Eril Politik Uğrağı: Beden’in İnşasından Cinsiyetçi Politika Üzerine Bir Not”, *Tematik Yazılar, Toplum ve Demokrasi 2* (2008): 130.

⁸³ Şeyla Benhabib, *Modernizm, Evrensellik ve Birey*, çev. Mehmet Küçük (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1999), 284.

⁸⁴ Badinter, *Biri Ötekidir*, 25.

- Böylece kadın erkekten aşağı konumdadır.
- Herhangi bir X ve Y için, eğer X, Y'den üstün konumda ise X'in Y'ye hükmetmesi meşrudur.
- Böylece erkeklerin kadınlara hükmetmesi meşrudur.”⁸⁵

Bilimsel bilginin oluşmasında, erkek-kadın bölünmesi; doğal, katı, iki kutbun birbirini karşılıklı olarak dışladığı ve hiyerarşik -eril ilkenin dişil ilkeye egemen olduğu- bir ikilik olarak kurulmuştur. Bu bölünme, doğal dünyaya ilişkin bilgilerin düzenlenişini etkilemiş ve dünyanın “hakiki yapısı”na tekabül ettiği ileri sürülen diğer düalist ve hiyerarşik görüşlerin gelişmesini kolaylaştırmıştır. Ancak bilimsel açıdan objektif ve cinsiyetler açısından nötr olduğu düşünülen kavramların, (akıl, insan, bilim, vb.) gözlem ve değerlendirme açısından tutarlı bir yanlılık gösterdiklerinin anlaşılması önemlidir. Çünkü bilgi kategorilerinin insan yapımı olduğunun ve hayatı erkeklerin kavram ve kuramlarıyla gördüğümüzün farkına varılmasını sağlar.⁸⁶ İnsan değerine ilişkin bir hiyerarşi yaratılması ve bunun eşitsiz toplumsal ilişkileri meşrulaştırmak için “doğal” sayılması, aynı zamanda egemen ideolojinin işlevini göstermesi bakımından da önemlidir.

“Kadının ufkunu genişleterek güçlendirin aklını; körü körüne itaat sona erecektir; iktidar her zaman körü körüne itaate ihtiyaç duyduğundandır ki zorbarlar ve şehvet düşkünleri, haklı olarak karanlıkta tutmaya çalışırlar kadını. Çünkü bunlardan birincisinin tek istediği bir köledir, ikincisinin istediği ise elinde tutacağı bir oyuncak.”⁸⁷

Sonuç

1792 yılında yazılan bu satırlar felsefi temellendirmelerde dâhil tüm diğer temellendirmelerle birlikte, aklın kurgulanmasında kadının dışlanmasının nedenini göstermesi açısından önem taşımakta ve tüm ayrımların devamlılığını anlaşılır kılmaktadır. Ancak çözüm tam da burada “anlam”da yatmaktadır, çünkü ancak anlaşılabilir şey bozuma uğratılabilir, dönüştürülebilir. Tüm bu ayrımlarının dayandığı tahakküm yapılarının kavramsal temellerini yıkmak için yapılması gereken sadece kadınlara değil, tüm ezilen gruplara hatta doğanın kendisine karşıt olarak tanımlanmış bir kültürün karakterinin sorgulanması; nötr “insan” ve akıl idealleri arkasına gizlenen gücün deşifre edilmesidir.

Kaynakça

- Allen, Purudence. *The Concept of Woman*. vol: 3. Michigan: W. B. Eerdmans Publishing Company, 2016.
- Arslan, Ahmet. *İlkçağ Felsefe Tarihi I*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2008.
- Arslan, Ahmet. *İlkçağ Felsefe Tarihi III*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2007.
- Aristoteles. *Politika*, çev. M. Temelli. İstanbul: Ark Kitapları, 2013.
- Annas, Julia. *An Introduction to Plato's Republic*. Oxford: Clarendon Press, 1981.
- Bacon, Francis. *The Advancement of Learning*, ed. G. W. Kintchen. London: Dent, 1973.
- Bacon, Francis. *Yeni Atlantis*, çev. Hamit Dereli. İstanbul: Akyüz Kitabevi, 2002.
- Bacon, Francis. *Denemeler*, çev. Akşit Göktürk. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2012.
- Bacon, Francis. *Novum Organum*, çev. Sema Önal. İstanbul: Say Yayınları, 2012.
- Badinter, Elisabeth. *Biri Ötekidir*, çev. Şirin Tekeli. İstanbul: Afa Yayınları, 1992.
- Benhabib, Şeyla. *Modernizm, Evrensellik ve Birey*, çev. Mehmet Küçük. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1999.

⁸⁵ Elif Gezgün, “Kadın ve Doğa Üzerindeki Tahakküme Alternatif bir Bakış: Ekofeminizm Üzerine bir Değerlendirme”, *Bordercrossing* 7 (2017): 403.

⁸⁶ Carol Gilligan, *Kadının Farklı Sesi*, çev. D. Dinçer-F. Arısan-M. Elma (İstanbul: Pinhan Yayınları, 2017), 48.

⁸⁷ Wollstonecraft, *Kadın Haklarının Müdafası*, 70.

- Berktaş, Fatmagül. *Tek Tanrılı Dinler Karşısında Kadın*. İstanbul: Metis Yayınları, 1996.
- Cevizci, Ahmet. *Felsefe Tarihi*. İstanbul: Say Yayınları, 2017.
- Copleston, Frederick. *Felsefe Tarihi Platon*, çev. Aziz Yardımlı. İstanbul: İdea Yayınları, 1985.
- Descartes, Rene. *Metot Üzerine Konuşma*, çev. İbrahim Ethem Mesut. Erzurum: Babil Yayınları, 2000.
- Descartes, Rene. *Aklın Yönetimi İçin Kurallar*, çev. Müntekim Ökmen. İstanbul: Sosyal Yayınları, 1999.
- Descartes, Rene. *Felsefenin İlkeleri*, çev. Mehmet Karasan. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1988.
- Descartes, Rene. *Ruhun İhtirasları*, çev. Mehmet Karasan. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1997.
- Duva, Özlem. "Ontolojik Bir Problem Olarak Erkeklik: Antikiteden Moderniteye Aklın Eril Karakteri". *Posse-ible Düşünme Dergisi* 5 (2013): 57-69.
- Eliade, Mircea. *Kutsal ve Dindışı*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay. Ankara: Gece Yayınları, 1991.
- Erkızan, Hatice Nur. "Aristoteles: Yaşamı, Yapıtları ve Felsefesi". *Özne* 11 (2010): 4-25.
- Erden, Özgür. "Akıl/Beden Dikotomisinden Modern Eril Politik Uğrağa: Beden'in İnşasından Cinsiyetçi Politika Üzerine Bir Not". *Tematik Yazılar, Toplum ve Demokrasi* 2 (2008): 129-138.
- Gezgin, Elif. "Kadın ve Doğa Üzerindeki Tahakküme Alternatif bir Bakış: Ekofeminizm Üzerine bir Değerlendirme". *Bordercrossing* 7 (2017): 395-412.
- Gilligan, Carol. *Kadının Farklı Sesi*, çev. D. Dinçer-F. Arısan-M. Elma. İstanbul: Pinhan Yayınları, 2017.
- Gökberk, Macit. *Felsefe Tarihi*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1966.
- James, Christine A. "Feminism and Masculinity: Reconceptualizing the Dichotomy of Reason and Emotion". *International Journal of Sociology and Social Policy* 17, 1/2 (1997): 129-152.
- Keller, Evelyn Fox. *Toplumsal Cinsiyet ve Bilim*, çev. Ferit Burak Aydar. İstanbul: Metis Yayınları, 2007.
- Kranz, Walter. *Antik Felsefe*, çev. Suad Y. Baydur. İstanbul: Sosyal Yayınları, 1994.
- Lloyd, Genevieve. *Erkek Akıl-Batı Felsefesinde "Erkek" ve "Kadın"*, çev. Muttalip Özcan. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1996.
- Merchant, Carolyn. *The Death of Nature: Women, Ecology and the Scientific Revolution*. New York: Harper&Row, 1980.
- Merchant, Carolyn. *Reinventing Eden, The Fate of Nature in Western Culture*. London: Routledge New York, 2005.
- Özcan, Muttalip. *İnsan Felsefesi: İnsanın Neliği Üstüne Bir Soruşturma*. Ankara: Bilim Sanat Yayınları, 2006.
- Platon. *Timaios*, çev. Erol Güney- Lütü Ay. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1997.
- Platon. *Phaidon*, çev. Suut K. Yetkin- Hamdi R. Atademir. İstanbul: Mili Eğitim Basımevi, 1997.
- Platon. *Phaidros*, çev. Hamdi Akverdi. İstanbul: Maarif Vekâleti Yayınları, 1941.
- Platon. *Devlet*, çev. Hüseyin Demirhan. İstanbul: Sosyal Yayınları, 2002.
- Plumwood, Val. *Feminizm ve Doğaya Hükmetmek*, çev. Başak Ertür. İstanbul: Metis Yayınları, 2004.
- Ross, David. *Aristoteles*, çev. A. Arslan-İ.O. Anar- Ö. Kavasoglu-Z. Kurtoglu. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2002.
- Sarup, Madan. *Post-yapısalcılık ve Postmodernizm*, çev. Abdülbaki Güçlü. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2004.
- Shiva, Vandana. *İnadına Canlı*, çev. Emine Ayhan. İstanbul: Sinek Sekiz Yayınevi, 2014. Spedding, James. "Robert Leslie Ellis and Douglas Denon Heath". *The Works of Francis Bacon, Philosophical Works* 5. London: Spottiswoode& Co., 1870.
- Weber, Alfred. *Felsefe Tarihi*, çev. H. Vehbi Eralp. İstanbul: Sosyal Yayınları, 1998.
- West, David. *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*, çev. Ahmet Cevizci. İstanbul: Paradigma Yayınları, 1998.
- Wollstonecraft, Mary. *Kadın Haklarının Müdafası*, çev. Kevser Erol. İstanbul: Doruk Yayınları, 2012.

Başvuru: 15.06.2020

Kabul: 06.07.2020

Atıf: Esenyel, Zeynep Zafer. "Arnold Gehlen'de Kültürel Kriz ve Tarihin Sonu". *Temaşa Felsefe Dergisi* 13 (2020): 171-187

Arnold Gehlen'de Kültürel Kriz ve Tarihin Sonu

Zeynep Zafer Esenyel¹

ORCID: 0000 0002 8419 7335

Öz

Gehlen felsefi antropolojisinden hareketle geliştirdiği kültür ve kurumlar teorisinin ışığında insanlığın bir kriz dönemine girdiğini iddia eder. Gehlen'e göre ilkel dönemlerde insanın eksikliklerini gidermek, yükünü hafifletmek ve yaşamını devam ettirebilmek için doğal bir zorunlulukla oluşturduğu kültür ve kurumlar modern dönemle birlikte insan yaşamını yozlaştırmakta ve tehdit etmektedir. İnsanın eylemlerine sabit bir arka plan sağlama işlevine sahip olan ilkel kurumların modernizmin katı rasyonalitesinin bir getirisi olarak sosyal düzenin ve kültürün çöküşüne katkı yapmaya başladığını belirten Gehlen, bu çöküşün insan bilincinin kendisinde ölümcül değişikliklere neden olduğunu düşünür. Tüm bunlar ona göre insan dünyasının kesinliğini yitirerek kaypak bir belirsizliğe sürüklenmesine yol açmıştır. İlkel kültürler ile modern kültürler arasında bir karşılaştırma yapan Gehlen için buradan çıkan sonuç, endüstriyel yaşama uygun yaşadığı halde insanın bu varoluş biçimi ile kendi biyolojik yapısıyla daha fazla baş edemeyeceğidir. Gehlen, modern dönemin hızla kültürel bir krize, teknolojik bir egemenliğe ve bireysel varoluşun özerkliğinin yitirilmesine neden olduğunu düşünür. Bu çalışmanın amacı Gehlen'in kültür ve kurumlar hakkındaki görüşlerini ortaya koyarak, modernitenin yol açtığı sorunların tarihi nasıl sonuna getirdiğini tartışmaktır.

Anahtar Kelimeler: Gehlen, Kültür, Kurum, Modernite, Teknik, Kriz

Cultural Crisis and the End of History in Arnold Gehlen's Thought

Abstract

Gehlen, in the light of his theory of culture and institutions which he developed on the basis of his philosophical anthropology, claims that humanity has entered into a crisis. According to Gehlen, culture and the institutions created by a natural necessity in order to compensate human deficiencies, to relieve their burden and to survive in the primitive ages, begin to corrupt and threaten human life in the modern period. Stating that primitive institutions that have the function of providing a constant background to human actions begin to contribute to the collapse of social order and culture as a result of the strict rationality of modernism, Gehlen thinks that this collapse caused fatal changes in human consciousness itself. According to him all these entirely lead to a loss of certainty in the human world and a drift into an unreliable ambiguity. For Gehlen, concluding from his comparison between primitive and modern cultures, even though living in accordance with the industrial life, humans cannot cope with this form of existence with their own biological structure anymore. Gehlen thinks that the modern era rapidly caused a cultural crisis, technological domination, and the loss of autonomy of individual existence. The purpose of this study is to reveal Gehlen's views on culture and institutions and to discuss how the problems caused by modernity brought history to an end.

Keywords: Gehlen, Culture, Institution, Modernity, Technic, Crisis

¹ Dr. Öğr. Üyesi, Düzce Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü. zeynepzr@gmail.com

Giriş

Düzen ve istikrar üzerine yaptığı vurgu, modern kültüre karşı eleştirel tavrı ve hayatının bir döneminde Nazi partisiyle olan ilişkisi nedeniyle muhafazakâr yanları bulunan Arnold Gehlen, kültürel bir varlık olarak insanın ancak kurumlar aracılığıyla hayatta kaldığını iddia eder. Kültür, insanın mevcut gerçekliği planlı bir şekilde değiştirerek yeniden yaratmasıdır ve doğal yapısı gereği aciz bir varlık olan insan dünyayı kurumlarla yaşanılır hale getirir. Bu şekilde insan, çevresine bağımlı olmaktan kurtulup kendi dünyasını kurabilmektedir. İnsanın her türlü yaşamsal faaliyeti kültür içinde gerçekleşir zira kurumların yapısı bozulmaya başladığındaysa kültürel bir yozlaşmanın yaşanması kaçınılmazdır. Bu bağlamda kurumlar teorisi, beraberinde Gehlen'in topluma ve modern kurumlara dair eleştirilerini getirir.

Gehlen, modern kurumların ilkel dönemlerde var olan doğal kurumlardan farklılaştığını belirterek, insani değerlerin çöküşünden uygarlaşmayı sorumlu tutmuştur. Modernite tarafından insanın koşullarında gerçekleştirilen temel dönüşüme ilişkin çarpıcı bir kavrayış sunan Gehlen'in çağına ilişkin analizi oldukça pesimisttir. Ona göre içinde yaşadığı çağ kurumların bozulduğu, bireysel ve toplumsal bilincin anarşik bir rasyonelleştirmeye doğru değiştiği bir çağdır. Bu değişim, organik tarım kültürünün endüstriyel topluma teslim olduğu tarihsel arka planda meydana gelmiştir. Kültürel kırılma, sosyal organizmaları öznellik ve makineleşmeyle dolu parazit kolonilerine dönüştürmüştür, sanatta ve bilimde soyut ve matematiksel metoda ve deneysel düşünmeye geçilmiştir. Oysa ona göre yaşam standartlarının yükselmesi ilerlemeyi temsil etmekten çok, sınırsız tatminler için yeni istekler yaratmaktan öteye geçememiştir. Bu değişimler, insanın doğasından gelen etik yükümlülüklerden uzaklaşılmasına neden olarak, tinsel alanı politikleştirilmiş ve politik alanı da dinsel *çehresinden* yoksun bırakmıştır. Ulus-devletin düşüşü ve uluslar-üstü devletin örgütlenme ve barışına yönelik yaklaşım, ona göre geride bireysel özgürlüğün tamamen kaybolmasına neden olabilecek çözülmemiş birçok çelişkiyi miras bırakacaktır. Gehlen'e göre, *böyle bir dünyada filozofların görevi, gerilemeye işaret etmek ve devlet kurumlarında, kilisede, hukukta ifade edilen ulusal mirasın meşru öğelerini vurgulamaktır*. Çağdaş toplum her ne kadar bu miraslara yabancılaşmış olsa da, bunlar tek başına toplumun meşru gerçekliğini temsil ederler. Gerçeklik, o halde geçmişin ilkel formlarında aranmalıdır.² Bu anlamda Gehlen insan doğasının ortaya koyduğu antropolojik çıkarımlarından hareketle insanın kültürel bir varlık olduğu olgusunu merkeze alır. Böylece insanın hayatta kalmak için kurumları yaratmak zorunda olduğu iddiasını geliştirirken, aynı zamanda ilkel kurumlar ile modern kurumlar arasındaki gerilimi de eleştirel bir perspektiften ortaya koyar. Gehlen bu gerilimin neden olduğu kültürel krizin çözümünü yine insanın kültürel bir varlık olduğu olgusunda ve bunun sadece ilkel kurumların yapısına geri dönülerek ortaya konulabileceği fikrinde bulur.

² H. O. Pappé, "Gehlen, Arnold", in *Encyclopedia of Philosophy*, ed. Paul Edwards, Vol. 3-4 (New York: Macmillan Publishing Co., Inc & the Free Press, 1967), 275.

1. Antrobiyolojik Bir Kavram Olarak Kültür Anlayışından Kurumlar Teorisine

Gehlen, insanın kültür yaratan bir varlık olduğu olgusunu hem onun “fiziksel doğasından”³ hem “dünyaya açık”⁴ bir varlık oluşundan hareketle açıklar. Bu nedenle Gehlen kültürün⁵ “antrobiyolojik” bir kavram olduğunu ifade eder.⁶ İnsan ateş, alet ve silah olmadan hiçbir doğal çevrede yaşayamadığı için doğayla değil de, kültürle ilişkisinde incelenmelidir. Kültür, çevrenin zekâ ile değiştirilmiş “ikinci doğadır.” İnsanın hayvanlar gibi yaşamını garanti altına alacak içgüdüleri ve özelleşmiş organları olmadığından hayatta kalmak için adet ve gelenek üretmekten başka çaresi yoktur. Bu nedenle insan, türler arasında çevresine uyum sağlayamayan, henüz tamamlanmamış olan ve özsel olarak belirlenmemiş bir doğaya sahip olan yegâne varlıktır. Kendi dışından gelen etkilere karşı hayvanlardan farklı bir biçimde duyarlı olan insan “dünyaya açıktır.”⁷ Çevre, belli bir organizmaya, kendine özgü organizasyonu sayesinde hayatta kalma şansı veren çevresel koşulların toplamıdır. Zira insan için ona önceden verilmiş doğal koşullar yoktur. İnsan, hayvanlar gibi zorlu dışsal koşullarla başa çıkabilecek bir fiziksel donanıma sahip olmadığı için doğası gereği çevresine uyum sağlayamaz. Oysa hayvanın çevresinde hayatta kalması için adapte olacağı koşullar ona önceden verilmiştir. “İnsan belirli, tayin edilebilir dışsal koşullara organik ya da içgüdüsel bir adaptasyon durumu içinde yaşamaz.”⁸ Bu bağlam-

³ Gehlen hayvan dünyası ile insan dünyasını karşılaştırdığında insanın, bir eksiklikler varlığı olduğu sonucuna ulaşır. İnsanın hayvanlarda olduğu gibi kendisini savunacak doğal organları yoktur, düşmanından koşarak kurtulan hayvanlar kadar çevik olmadığı gibi onu soğuktan koruyacak bir tüy örtüsüne de sahip değildir, keskin dişleri ve pençeleri de bulunmayan insanın duyuları hayvanlar kadar keskin olmamakla birlikte, içgüdüleri de son derece zayıftır. *Bkz;* Arnold Gehlen, *Man: His Nature and Place in the World*, trans. Clare McMillan&Karl Pillemer (New York: Columbia University Press, 1988), 36. Hayvanın türdeşlerine, düşmanlarına, besin ve avına, yavrularına karşı davranışı içgüdüleriyle belirlenmiştir. İçgüdüler doğuştandır bu nedenle zekâ ile öğrenilmiş davranıştan farklıdır. *Bkz;* Arnold Gehlen, *İnsan* (İstanbul: İstanbul Matbaası, 1954), 22-3. Tüm bunlar insanın bir “organ ikelliği” olduğunu gösterir. *Bkz;* Gehlen, *Man: His Nature and Place in the World*, 36. İnsan özelleşmemiş, gecikmiş, fetal kalmış bir yaratık olarak tarif edilebilir. Zira insan, bu eksikliklerini zekâyâ sahip olan ve zekâyâ dayanarak eylemde bulunan bir varlık olmasıyla giderir. Bundan dolayı da insan istediği herhangi bir çevrede yaşayabilir, çünkü zekâsı ile bu çevreyi kendi ihtiyaçlarına uygun olabilecek şekilde değiştirebilir (Gehlen, *İnsan*, 14). Eksikliklerini zekasıyla gideren insan, tam da bu sebeple bütün yeryüzüne yayılmıştır ve taş devrinde bile her kıtada oturmuştur. Buna karşılık bütün hayvan türleri, coğrafya bakımından sadece yaşayabildikleri belli bir bölge içinde kapalı kalmışlardır. Çünkü onları belirli bir çevreyle sınırlayan özelleşmiş organları vardır (Gehlen, *İnsan*, 7). Oysa insan, çevre şartlarını değiştirip, çevresini kendi isteği doğrultusunda yeniden şekillendirebilir (Gehlen, *İnsan*, 8). İnsan zekidir, çevresine uyum sağlamasına yarayan özelleşmiş organları olmadığı gibi doğuştan gelen davranış biçimlerine de sahip olmadığı için dünyayı teknik yardımı ile değiştirir ve kültürü kurar, aksi takdirde hayatta kalması mümkün olamazdı (Gehlen, *İnsan*, 41).

⁴ Gehlen'in, Max Scheler'den aldığı bir kavram olan “dünyaya açıklık”, insan varlığının tamamlanmamışlığını ve üretici yanını vurgular. Aslında tam da bundan ötürü insan varlığı yeni tehlikelere açıktır. Uyarıcı akışı içinde insan, öngörülemez yapılarla dolu bir sürprizler alanını deneyimler ve tüm bunlar içinde kendisine bir *rahatlama* alanı bulmak zorundadır. Bu nedenle de doğayı dönüştürerek insan varlıkları kendilerine “ikinci bir Doğa” yaratmak durumunda kalırlar. Yaratılan bu yeni insan doğası kültürdür. Bu da insanı eylemde bulunmaya mahkum olan bir varlık olarak görmek anlamına gelir. Hayatta kalmak için insan, doğayı değiştirmek durumundadır. İnsan tam da düzen ve istikrar sağlamak için eylemek, kurumsal sınırlar ve toplumu düzenleyici kurallar kurmak zorundadır. İnsan, hayvanlarda olduğu gibi ait olduğu çevreye uyum sağlama yetisinden yoksundur. Bu da, insanın çevresine uyum sağlamak için kendisini değiştiremeyeceği anlamına gelir. Bunun yerine insan çevrenin kendisini değiştirir. “Bu şekilde insan varlığı ona şaşkınlık verici gelen dünyaya etki ve tepkileri öngörerek aşına olabilir ve çevresini düzenleyebilir.” (Gehlen, *Man: His Nature and Place in the World*, 119). Dünyaya açıklık, koşullar ne olursa olsun insanın değişiklik yapabileceği araçları bulması ve kullanması için yaratıcı eylem alanını sağlayan yeti olarak karşımıza çıkar. İnsan varlığı organik doğasının eksikliklerini bu şekilde giderir. Nesnelere etkileşimin iletişimsel hareketleri olarak görür. Belirli bir çevreye uyum sağlayamayan özelleşmemiş bir varlık olarak insan, zekası ve elleri ile dünyayı işler. Çevresel koşullara tabi olan ve o koşullar altında değişen hayvanın aksine insan çevrenin kendisini değiştirerek kültürü kurar (Gehlen, *Man: His Nature and Place in the World*, 32- 33). Gehlen açısından tüm bunlar ancak “dünyaya açık” bir varlığın olanaklarıdır.

⁵ Kültür Gehlen'e göre öncelikle fiziksel ve entelektüel araç ve tekniklerin toplamıdır. Söz gelimi Avusturyalı bir Aborjin, dostane olmayan çevresinde hayatta kalmak için yaklaşık iki yüz araç ve tekniğe sahiptir. İnsan toplulukları ‘çevrelerini değiştirirler’ ve bu zoolojide olmayan bir kavrayıştır. Yeni yerlere göç edildiğinde kültürde bir devrim yapmak gerekir, hayatta kalma tekniklerinin ve düşünce araçlarının hepsi değiştirilir. (Gehlen, *Man: His Nature and Place in the World*, 72).

⁶ Gehlen, *Man: His Nature and Place in the World*, 72.

⁷ Gehlen, *Man: His Nature and Place in the World*, 73.

⁸ Gehlen, *Man: His Nature and Place in the World*, 71.

da çevre, biyolojik bir kavram olarak insana uygulanabilir değildir. Kültürün, çevre ile açıklanamayacak kendine özgü sorunsalları vardır. Gehlen'e göre hayvanlar için çevre ne anlam ifade ediyorsa, insanlar için de kültür aynı anlama gelmektedir. Bu anlamda kültür ikinci bir doğa olarak, insanın hayatta kalması için, doğal koşulların rastlantısallığını zeki ve planlı eylemle değiştiren teknikleri yaratmasına izin verir. Bu nedenle "insan, tüm özelleşmiş hayvanların coğrafi olarak katı bir biçimde belirlenmiş olan bölgelerinden çok farklı olarak her yerde yaşayabilir."⁹

Doğal insan ile kültürel insan arasındaki fark Gehlen'e göre, vahşi bir doğada insan popülasyonunun var olamayacakken; her toplumun bir kültür oluşturarak belirli avlanma tekniklerine, silahlara, ateşe ve aletlere sahip olmasında yatmaktadır. İnsanın kültürel alanı silah veya tarım araçları gibi varoluşu için zorunlu olan koşulları taşır. Hayvan dünyasında ise bunlara ihtiyaç yoktur. Bu bağlamda Gehlen, kültür ve medeniyet arasındaki bildik ayrıma katılmaz. Ona göre kültür, doğal koşulların öğrenilmiş ve işlenmiş bir hali olarak insanlar tarafından kullanılan çevrenin somut bir örneğidir ve sadece bu temel üzerinden olanaklı hale gelebilen daha nitelikli insani yetileri ve becerileri içerir. İnsanın en önemli boyutu tüm bunları sağlayan "dünyaya açıklık"tır. Hayvan türlerinde olmayan ezici bir uyarıcı bombardımanıya karşı karşıya kalan insan varlığı, organik olarak bunlarla başa çıkmaya yarayan bir yapıya sahip değildir. Bu, ilk olarak onda çok ağır bir yük haline gelse de, aynı zamanda hayatta kalması için zorunludur. Bu açıklık sayesinde algı çeşitliği içinde dünya ona, her ne kadar öngörülemez ve beklenmedik olsa da, erişilebilir hale gelir. İnsan hayatta kalmak için tüm bunlarla savaşmak zorundadır. Kendi varlığını koruma altına alabilmek için yeni adımlar atmaya mecbur olan insan, bu deneyimler kaosundan kendine bir kosmos kurar. Dünyayla temasını *rahatlatmak* için izlenimlerini düzenlemeyi, davranışlarını kontrol etmeyi öğrenmek zorundadır. Gehlen'e göre çevremizi saran bu algılanabilir dünya yadsınamaz bir şekilde insan aktivitesinin ürünü olarak ortaya çıkar.¹⁰

İnsan dünyaya açık bir varlık oluşu nedeniyle hayvanlarda olduğu gibi belli bir coğrafi çevreye bağımlı olarak yaşama zorunluluğundan kurtulmuştur. Ancak elbette belli bir çevre ile sınırlı bir yaşam hiç şüphesiz insan varlıkları için çok daha kolay olurdu. İnsan eyleyen bir varlık olarak çevresini değiştirip, kendi kosmosu haline getirme yüküyle gelenekleri ve kültürü oluşturarak başa çıkabilir. Gelenek, Gehlen'in *hafifleme* adını verdiği hissi sağlar. Geleneklerin sağladığı rahatlama, uyarıcı yoğunluğunu azaltır, bu sayede de insanın daha etkili eylemesini sağlar. Süreklilik ve istikrar sağlayan alışkanlıkların temelinde yer alan gelenek, kültürel ve sosyal hayat için vazgeçilmezdir. Böylece güvenilir kalıplarla dünyaya tepki verebilen insan, dünyasını istediği gibi şekillendirebilir. Gehlen için gelenek, insan yaşamı için paha biçilemez bir yönetici sistemdir.

Her kültür, olumsal ve farklıdır ancak bir kültür oluşturma ihtiyacının kendisi zorunlu ve aynıdır. Doğası gereği hayvanlardan daha az uyum sağlama yeteneğine sahip olan insan, hayatta kalmak ve daha fazlası için koşullar yaratmak zorundadır. Bu zorunluluk, insanın doğal savunmasızlığını açıklayabilmek için icat yapmasına olanak tanır. İnsanda doğal koşullar altında hayatta kalmak için ciddi engeller oluşturabilecek olan tüm eksiklikler, onun kendi girişim ve eylemi yoluyla hayatta kalmasının aracı haline gelir. Gehlen'e göre eksiklikleri insanın tam da eyleyen bir varlık olmasının ve dünya üzerindeki eşsiz yerinin temelidir.¹¹ Gehlen,

⁹ Gehlen, *Man: His Nature and Place in the World*, 71.

¹⁰ Gehlen, *Man: His Nature and Place in the World*, 30.

¹¹ Tim Scott, *Organization Philosophy Gehlen, Foucault, Deleuze* (London: Palgrave Macmillan, 2010), 17.

kültürü; “doğanın yıpratıcı geçiciliğine karşı beklenmedik savaş” şeklinde tanımlar. Kültürün amacı yaşama süreklilik sağlamaktır.¹²

Gehlen açısından bakılınca insanın doğası gereği kültürel bir varlık olduğu düşüncesi aslında doğal insan ile kültürlü insan arasındaki farkın da yanlış anlaşıldığına işaret eder. Genellikle kültürel keşifler incelenerek kültür oluşturmuş insanların var olduğu sonucuna ulaşılır, oysa ne kadar ilkel olursa olsun insan, varoluşunun zorunlu bir özelliği olarak kültür oluşturma yeteneğine sahiptir. Bu bağlamda ilkel topluluklarda da kültürel bir yoğunluğun olduğu görülür.

Gehlen'in kurumlar teorisi temellerini kültürden alır. Gehlen'e göre “hayvandan insan zekâsına veya diline, hayvan topluluklarından ya da simbiyotik düzenlerden insan kurumlarına bir geçiş olduğu inancını askıya almak gerekir.”¹³ Kurumların ortaya çıkış sürecini anlayabilmek için yeni bir yöntem gerekir. Gehlen bu yeni yöntemi kültürün temelinde yer alan antropiyolojide bulur. Kurumlar, insan hayatına tutarlılık ve süreklilik kazandırmak ve insanın içgüdüsel eksikliklerinin oluşturduğu boşluğu gidermek için kültürel olarak üretilmiş yapılardır. Böylece kurumlar insanı gerilimden kurtarır ve insan yaşamına düzenlilik ve süreklilik kazandırır. Dünyaya açık bir varlık olduğu için insan aşırı uyarıcıların baskısı altında kırılabilir bir yapıya sahiptir. Bu kırılabilirliği telafi etmek için insan vahşi dünyada hangi manevraları yapacağını keşfetmek zorundadır. Paradoksal biçimde bu savunmasızlık insanın çevresiyle yaratıcı bir ilişki kurmasını sağlayarak gelişmeye açık olmasına neden olur; bu sayede insan, sadece içinde yaşamak yerine dünyayı nasıl kendisine mal edeceğini öğrenir. Eylemini düzenleme kapasitesi ile çevresini şekillendirebilen ve değiştirebilen insan, hayatta kalmasına yardımcı olacak olan sosyal ve kültürel formları yaratır. “Bu kültürel alan onun çevresidir ve bu çevre aslında bu özelleşmemiş ve organik olarak savunmasız varlığın doğal yaşam ihtiyaçlarına aittir.”¹⁴

İnsan yavrusu her şeyden önce geciken gelişme döneminin eşsizliği yüzünden sadece kurumların sağlayabileceği sürekli bir korunma talep eder. Dahası, yürüme ve konuşmayla başlayan daha yüksek duyu-motor beceriler ve düşünce süreçleri, içgüdülerin baskısından kurtulmuş ve rahatlamış bir varlığın iletişim süreçleridir. Gehlen'e göre bu süreçler dışarıdan müdahale ve yönlendirme olmaksızın da gerçekleşebilirlerdi ancak bu durumda çok uzun bir zaman ve enerji harcamak gerekirdi, bu nedenle de daha yüksek düzeydeki becerilerin alışkanlık haline gelmiş alt yapısını vermeleri mümkün olamazdı.¹⁵

İnsanın kurumlara ihtiyacı, içgüdülerinin belirlenmemiş olmasından ve davranışlarının öngörülemezliğinden gelmektedir. İnsanın içgüdülerinin, hayvansal içgüdüler gibi belirli bir davranış modelini kuramamasından dolayı, insan kurumlar yaratarak davranışlarının çeşitliliği içinden belirli olanları çekip çıkarır ve toplumun bütün üyelerini bağlayıcı sosyal normlar oluşturur. Birey için kültürel biçimde oluşturulmuş davranış modelleri ve kurumlar insanı sürekli karar vermenin ve dünyaya açık oluşunun getirdiği sürekli bir uyarıcı ve etki istilasının yükünden kurtararak rahatlama sağlar. Bu açıdan kurumlar, düzen ve süreklilik gerektiren beslenme, üreme, savunma gibi hayati görevlerin ve koşulların iyileştirilmesini olanaklı hale getirir.¹⁶

¹² Charles Collier, “History, Culture, and Communication”, *History and Theory* 20, 2 (1981): 157.

Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/2504765>

¹³ Gehlen, *Man: His Nature and Place in the World*, 9.

¹⁴ Gehlen, *Man: His Nature and Place in the World*, 73.

¹⁵ Gehlen, *Man: His Nature and Place in the World*, 53.

¹⁶ Jerry Z. Muller, *Conservatism: An Anthology of Social and Political Thought from David Hume to the Present* (New Jersey: Princeton University Press, 1997), 407.

“Hangi kültürden olursa olsun her insan kendisini, kendi toplumunu, kültürel çevresini ve ardağını, doğal çevresini ‘dünyanın’ bir parçası olarak deneyimler.”¹⁷ İnsan hem algıladığı dünyadan hem de algılanamaz olandan, algılanabilecek olanları okumayı başarır. İnsanın hayatta kalışı öncelikle sosyal etkileşimler aracılığıyla kurulan, daha sonradan da kurumlar aracılığıyla bilinçli bir şekilde kontrol edilen çeşitli davranış kalıplarına dayanır. Bu davranışlar yeni gelişmelere ve motivasyonlara açık olmakla birlikte gerekirse alışkanlık halini alırlar. Her şeyden önce insan, dünyanın sonsuz çeşitliliğinden kendi fiziksel varoluşu için gerekli olan koşulları yaratmak zorundadır. Gehlen sosyal kurumların, insanlarla fiziksel çevreleri arasındaki köprü olduğunu ve bu kurumlar aracılığıyla insan yaşamının tutarlı ve anlamlı hale geldiğini ifade eder. Bu anlamda Gehlen için “toplum, bireyin gelişimi için oksijen kadar gereklidir.”¹⁸ Hayvan topluluklarının içgüdüsel hareketlerle bir arada tutulması gibi, insan toplulukları da yarı otomatik düşünce, duygulanım, yargılama ve eyleme alışkanlıkları ile kurumlar tarafından bir arada tutulur ve istikrar kazanır. Bu şekilde davranış modelleri güvenilir ve öngörülebilir hale gelir.¹⁹

İnsanlar kurumlar aracılığıyla sosyal dünyayı özümserler. Kurumlar insan deneyimine sabit bir arka plan sağlarlar. Örneğin bir ailenin çocuğa karşı tavrı toplum içinde alışkanlık halini aldığı anda çocuk yetiştirme kurumsallaşır ve sonrasında ahlaki kurallar, yöntemler ya da kodlar içine gömülür. Örgütlenme, insanın doğal bedensel zayıflığını, kültürel kurumlar kurarak tüzel güce dönüştürme sürecidir. Toplum kendi amaçları uğruna bir davranışı kontrol altına alır, bir takım şartlar koyar ve bu şartlar altında belli bir davranışın kabul edilmesini ya da reddedilmesini sağlar. Toplum, örneğin cinsel güdü davranışlarını meşrulaştırarak evlilik ile aile denilen sosyal kurumları kurmuş olur. Toplum, düzen içinde bulunmaya, sağlam ve sürekli olmaya ihtiyaç duyar. Gehlen bu nedenle toplumun üreme içgüdüsünü bu amaçlara erişmek için bir araç olarak kullandığını düşünmüştür. İnsanlar da toplumun birer parçası olarak, toplumun bu menfaatlerini benimser, cinsel davranışı toplumun şartlarına bağımlı kılarak, bu davranışı rasyonelleştirirler.²⁰ “Cinsel ilişkilerin temel doğal gerçekliği kurumsal hale gelir; başka bir deyişle ‘kendinde’ zaten verili bir olgu olan üreme, toplumun düzenlenmiş davranışının ‘kendi için’ nesnesi haline gelir.”²¹

Gehlen çevresel uyarıcılara doğrudan tepki veren hayvanlar için zekâ kullanma ihtiyacı olmadığını ifade eder. Hayvanların varoluşları bilinçsiz olduğu için hayvan dünyasında uyarıcı ve tepki arasında düşününsel bir duraklama yoktur. Bilinçsiz oluş ile Gehlen burada Freudcu bir yaklaşımla zihinsel bir alt sisteme gönderimde bulunmamaktadır, Gehlen bu terimi daha çok düşününsel olmama ya da doğrudan fiziksel olma anlamında kullanır. İnsanın zekâsının kökeni, onun alternatifler arasından seçim yapma ihtiyacında yatmaktadır. Akılsal egzersizler hangi yiyeceği seçeceği sorusu ile başlamış, hangi insanı eş olarak seçeceği, kaç çocuk yetiştireceği, mısır mı yoksa fasulye mi ekeceği, kaç domuza bakacağı gibi sorularla ilerleyerek X ya da Y şirketinden hangisi için çalışacağı sorularına varmıştır. İnsanın sahip olduğu yüklerin zihinsel boyutu, sorunlar ve çözümleri arasında bulunan kurumlar tarafından hafifletilmiştir. Kültür yoluyla insan, fiziksel ve zihinsel açıdan hem kendisiyle hem de dünyayla dolaylı bir ilişki kurabilmiştir. Doğal belirlenmemişliği ve beraberinde gelen varlığını sağlama ihtiyacı insanı pratikte kurumları yaratmaya götürmüştür. Ancak bu, insanın yükünü hafifletmek için kendi yarattığı kurumlar tarafından tüketilmeye başlamasıyla paradoksal bir hal

¹⁷ Gehlen, *Man: His Nature and Place in the World*, 73.

¹⁸ Gehlen, *Man: His Nature and Place in the World*, 53.

¹⁹ Gehlen, *Man: His Nature and Place in the World*, 71.

²⁰ Gehlen, *İnsan*, 19.

²¹ Gehlen, *Man: His Nature and Place in the World*, 395.

alır ve bu tüketim Gehlen'e göre hayvanların vahşi doğanın yükünü taşımalarına benzer bir durum değildir. Kurumlar hem bizi koruyan hem de yıkan çok büyük düzenlerdir. Gehlen açısından insanın kültürü ve kurumları kuran zekası, onun hem kültürel yaratıcılığını örgütlemeye büyük bir rolü olan doğal silahı hem de aynı zamanda savunmasızlığıdır.²² Eğer kurumlar yıkılırsa, belirsizlik ve öngörülemezlikle karşı karşıya gelen insanın davranışları korumasız kalır ve tıpkı hayvan dünyasında olduğu gibi içgüdüsel hale gelmeye başlar. Gehlen bu durumda kurumlar içinde gelişmiş olan erdemlerin yapısının bozulmaya uğradığını ve artık işe yaramaz hale geldiğini ifade eder.²³

Kurumların dağılması ya da bozulması tarihsel bir felaketin veya devrimin gerçekleşmesi ya da bir devletin, sosyal düzenin veya bütün bir kültürün çökmesiyle görülür. Bunun en önemli etkisi, kesinlik duygusunun kaybedilmesidir, yönlendirilmeden yoksun kalındığında ahlaki ve tinsel açıdan çatlaklar oluşmaya başlar. Bozulma ruh alanına sızdığı anda insanı doğaçlama yapmaya zorlar, iradi olmayan kararlar almasına ya da körü körüne belirsizliğe sürüklenmesine neden olur. Bu belirsizlik kaygı, hırçınlık ya da duygusallık şeklinde ifade edilir. Gehlen, kurumların çürümesinin birey üzerindeki etkisinin uzun ya da kısa vadede her zaman öznelcilik olduğunu iddia eder. Öznelcilik ile kastedilen geleneksel anlamda kendine dönüş ya da egosantrizm değil, daha çok bireyin kendi içsel eğilimlerini, belirli görüşlerini, düşüncelerini, duygusal tepkilerini doğrudan deneyimlemek yerine, sanki kendisine dışarıdan ithal edilmiş gibi yaşamaya ve tam da bu nedenle kendi içinde hapsolmesidir. Kişi, kurumlardan yoksun kalınca kendi kendine kalır fakat içsel deneyimlerini genel geçerliliğe bırakır. Böylece içsel eğilimler giderek kırılanlaşmaya başlarlar.²⁴

2. Modernite ve Kurumsallaşmanın Bozulması

Peki, kurumlar nasıl bozulur? Gehlen kurumların arka planı ile ön planı arasında bir ayrım yapar. Kurumlar insan yaşamına süreklilik ve istikrar sağlayarak sosyal yaşamın arka planını oluştururlar; bu arka plan sayesinde insan varlığı bilinçli, düşünümsele ve amaçlı eylemlerini gerçekleştirebildiği bir ön plana sahip olur. Gehlen bir kurumun arka planı ile ön planı arasında yer değişikliği olduğu takdirde kurumsallaşmanın bozulmaya başladığını belirtir. Bu bozulmanın kaynağı ona göre *modernleşme* sürecidir. Gehlen moderniteyle birlikte (sözde) özgürlüklerin artmasının ve insan dünyasına sınırsız seçeneklerin girmesinin kurumların bu yapısında değişime neden olduğunu düşünür. Gehlen'e göre modernitenin en önemli boyutu, seçimin ön planının artması ve sabit kurumsal modelin arka planına ise gerilemesidir. Örneğin ikili ilişkilerde evliliğe alternatif farklı seçeneklerin gündeme gelmesiyle evlilik kurumunda bozulma başlar. Evlilik ilişkilerini düzenleyen ve sınırlandıran normatif kodlar geçerliliklerini kaybettiğinde evlilik, kurumsallaşmasını yitirir. Benzer bir bozulma dini alanda da gerçekleşir. Gehlen dinin de kurumsallaştığı takdirde yapıcı olduğunu düşünür.²⁵

²² Scott, *Organization Philosophy Gehlen, Foucault, Deleuze*, 19.

²³ Gehlen, *Man: His Nature and Place in the World*, 71.

²⁴ Muller, *Conservatism: An Anthology of Social and Political Thought from David Hume to the Present*, 409.

²⁵ Gehlen kilise gibi bir kurumun ulusal mirasın meşru öğelerini vurguladığını düşünür. Ancak dinin kurumsallaşması düşüncesi gerçekte eleştiriye açıktır. Örneğin Kierkegaard dinin ve imanın otantikliğinin tam da kilisenin kontrolünde kurumsallaştığı için kaybolduğunu düşünür. Gerçek iman, Pazar günleri ayinlere katılmak, vaftiz edilmek veya belli bir kültürüne doğmakla değil, bireyin kendisini tam da belirsiz ve paradoksal olana tutkuyla bırakabilmesindedir. Din, bireysel bir varoluş alanı olarak kültürden, toplumdaki, kiliseden ve papazlardan öğrenilebilecek bir olgu değil, yalnızca İbrahim gibi kendi bireyselliği içinde Tanrıyla yüzleşebilmiş olan iman şövalyelerinin kişisel deneyimlerinden empatiyle yine öznel olarak deneyimlenebilir olan bir hakikattir. Bu anlamda Gehlen'in kurumların sağladığı nesnellik ve belirlenmişlik vurgusunun aksine Kierkegaard için "öznel hakikattir." **Bkz;** Soren Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript*, trans. Dawid F. Swenson, Comp. Walter Lowrie (Princeton: Princeton University Press, 1968), 15-33.

Modernite, kurumsallaşmanın eşi görülmemiş bir karşıtını gündeme getirmiştir. İnsan eylemlerini hükümet ve yasa, iş ve ticaret, emek, sağlık hizmetleri, iletişim, askeri ve din şeklinde düzenleyen ağır bürokrasiler alanı olan kamusal kurumlar, düşünceyi ve sosyal ilişkileri şekillendirmeye devam ederler ve fırsat doğduğunda sosyal kontrolün gücünü kötüye kullanırlar. Bu kurumlar geniş ve komplekstirler, bunun nedeni kamu alanında insanlardan istenen düşünce, davranış ve ilişkilerin rasyonel olmasıdır, böylece kurumlar bireyden uzaklaşmaya başlar ve özel yaşama yabancılaşır. Gehlen'e göre kamu alanında kurumlar, henüz bütünüyle karşıtına dönüşmemiş olsa bile, yine de bireyi kavrama güçlerini yitirmeye başlamışlardır.²⁶ Endüstri çağında toplum parçalandığı için kurumların yerini örgütler almıştır. Bu da, kişinin kendine koyacağı amaçlar alanını genişleten keyfi eylemler üzerinde artık sınır kalmamasına neden olmuştur.²⁷

Modernite ile birlikte kurumların arka planının güvenilirliğinin azalması, tartışmaya açık hale gelmesi ve kültürel açıdan zayıflaması, ön planın ise büyümesiyle hayat daha riskli hale gelmiştir. Geçmişin nesnel ve kutsal kurumları gerilemeye başlamış ve modern yaşam öznel, olumsal ve belirsiz hale gelmiştir. Gehlen ikincil kurum adını verdiği bu kurumların insan hayatında çok önemli değişimlere neden olduğunu ifade eder. İlkel toplumlardaki insanlarla kurumlar arasında olan uyum, modern insan ile ikincil kurumlar arasında bulunmamaktadır. İkincil kurumlar, sosyal değişikliklere yanıt vermede yetersiz kalırlar. Politik kurumlar bireylerin haklarını koruma görevlerinde başarısız olmaya başlar ve sosyal kurumların, sosyal değişikliklerle baş edememesi sonucunda bireysel ve toplumsal çıkarlar arasındaki çelişkilerde uzlaşma sağlanamaz hale gelir.

Modern toplumda kurumlar işlevsel olarak elverişli olana indirgenmiştir. Fakat Gehlen'e göre eski çağlardaki kurumlar çok katmanlı amaçları olan yapılardır ve sırf bu nedenden ötürü amaçtan çok daha fazlasına doğru yönlenebilmişlerdir. Bir kurumun sağlamlığı, onun aşırı belirli oluşundan kaynaklanır. İlkel kurumlar sadece faydalı, işlevsel ya da pratik olanı değil, daha yüksek ilgileri desteklemişlerdir. Birer başvuru kaynağı olan eski kurumlar, insanın hem maddi hem de tinsel hayatının derin ihtiyaçlarını gerçekleştirmişlerdir. Gehlen'e göre ilkel kurumlar süreklilik, güvenlik ve refah sağladıkları için *mutluluğu* olanaklı kılan yapılar olarak var olmuşlardır.²⁸

İlkel dönemlerdeki özelliklerini yitirmeye başlayan kurumlar, kişisel anlam ve amacı artık desteklemezler. Birey bunları bulmak için başka alanlara yönelmek zorunda kalır, yöneldiği bu alan da kişisel, ailevi ve başka şahsi ilişkileri kapsayan özel alandır. Ancak bu özel alanda kurumsallaşmanın karşıtına dönüşme süreci daha ileri boyutlara ulaşır. Çocuk yetiştirme, flört etme, evlilik, cinsellik, meslek sahibi olma, tüketim alışkanlıkları, boş vakitleri değerlendirme tarzları, dini inanç ve pratikler ile sosyal davranışı düzenleyen normlar özellikle endüstri ülkelerinde radikal bir biçimde bozulmaya başlar ve kurumların karşıtına dönüşme sürecine hizmet eder. Böylece modernitenin ikilemi, bir yanda bireylerin gerçeklik duyusuna ilişkin somut ve anlamlı bir sosyal doğrulamayı yapısal olarak sağlamaktan yoksun müthiş bir kamusal alan yaratırken, diğer yanda da günlük yaşamın dünyevi eylemlerine daha güvenilir sosyal parametreleri ve bireyin tüm yaşam

²⁶ Lorne L. Dawson, *Cults in Context, Readings in the Study of New Religious Movements* (New Brunswick, New Jersey: Transaction Publishers, 2005), 107.

²⁷ Arnold Gehlen, *Man in the Age of Technology*, trans. Patricia Lipscomb with a foreword by Peter L. Berger (New York: Columbia University Press, 1980), 163.

²⁸ Gehlen, *Man in the Age of Technology*, 162.

deneyimine amaç veren bir anlam sistemi sağlayamayan özel yaşam alanı açmasındadır. Bu şekilde insan yersiz yurtsuz hissetmeye başlar.²⁹

Gehlen kurumların istikrar ve düzen sağlama işlevinin bozulmasının sorumlusunun modern *teknoloji* ve onun insan hayatında yarattığı psikolojik etkiler olduğunu iddia eder. İlkel kurumların nasıl ortadan kalktığı anlaşılmalı isteniyorsa, her şeyden önce bakılması gereken yer, modern teknoloji ve onun neden olduğu bilinç formlarıdır. Gehlen modern teknolojinin bir öznelleştirme sürecine sebep olduğunu iddia eder. Modernitenin sürekli yenilik ve rasyonellik ile karakterize edilmesine uygun olarak tüm bir sosyal düzenin de değişebilir oluşu gündeme gelmiştir. Bununla birlikte dönüşüm Gehlen'e göre sadece bireylere dışsal olarak sunulan bir şey değil, fakat bilinci de en yüksek derecede etkileyen bir problemdir.³⁰

İlkel kurumlar, büyük ölçüde nesnelirler, başka bir deyişle kaçınılmaz olarak deneyimlenirler ve olgulara dayanırlar. Modern kurumlar ise tersine, bu nesnellikten yoksundur, bu anlamda radikal değişikliklere açıktırlar ve garanti altında değildirler. Modern örgütler çokça seyreltilmiş bu kurumların tipik birer biçimidir. Gehlen'in felsefi antropolojisinde insanın kendi doğasını değil de, çevresini değiştiren bir varlık olduğu görüşünü hatırlarsak modernitenin açmazı daha sağlıklı anlaşılabilir. Modernite insanın sosyal çevresini büyük ölçüde değiştirirken, onun doğasını değiştirememiştir. *Homo sapiens*'in biyolojik özellikleri aynı şekilde var olmaya devam eder, bu nedenle de yeni çevresine uyum sağlaması oldukça zordur. Çünkü insan hala içgüdülerden yoksundur, düzene ve eylemleri için sembollere ihtiyacı vardır. Eğer bu düzen onun adına toplum tarafından üretilemezse, insan bunu bir şekilde kendi bilinci içinde aramak zorunda kalır. Bu düzeni kurmanın diğer bir yolu ise modernitenin sosyal düzenin nesnelliğini azalttığı ölçüde, insanın öznelliği üzerinde durmasıdır. Gehlen'in öznelleştirme adını verdiği bu süreç, çoğunlukla modern felsefede, sanatta, edebiyatta ve daha genel anlamda otonom bireyin ve onun hakları idealinin gelişmesinde kendisini gösterir. Modern insan kendini sadece çok karmaşık bir öznelliğe sahip olarak düşünmez, fakat empirik olarak bu öznelliğe sahip olur da.³¹

Öznelleşme sadece ideal alandaki bir değişime değil, psikoloji alanında da mevcut olan bir değişime işaret eder. Bu bakımdan modern insan, Gehlen'e göre en azından insanlık tarihi içinde yenidir. Gehlen, öznelleştirme sürecinin "iç" ve "dış" arasında bir gerilime yol açtığını ifade eder. İlkel insanın, iç ve dış arasındaki ilişkiyi modern insandan çok daha farklı bir şekilde deneyimlediğini düşünen Gehlen'e göre ilkel insanın, sosyal dünyanın güvenilir yapıyla uyum içindeki katı içsel yapısını içeren bir "karakteri" vardır. Modern insanın ise, modernitenin getirdiği akışkan ve kaypak yapısını içeren bir "kişiliği" vardır. Bu kişilik çok karmaşıktır ve Gehlen'e göre Freudian teorisinin makul bir şekilde üzerini örttüğü pek çok gelişmeyi kapsar. Modern bireylerin sinirlenme eğiliminde olmaları şaşırtıcı değildir. Gehlen bu noktada insan yaşamının temel bir ögesi olan cinselliği örnek olarak gösterir. Memeli hayvanların bu konuda hiçbir problemi yoktur, çünkü biyolojik yapıları cinsel dürtülerini kesin bir biçimde düzenler. Aynı şekilde ilkel insanın da bu konuyla ilgili ciddi problemleri yoktur, çünkü sahip olduğu kurumlar cinsel dürtülerini yüksek istikrar seviyesinde düzenlemesine izin verecek kadar güvenilirdir. Modern insan ise tersine cinsel problemlerle, hatta cinsel kimlik problemleriyle kuşatılmıştır. Bu kargaşa psikoterapi, kitle iletişim araçlarının yaydığı cinsel imgeler hatta şu

²⁹ Dawson, *Cults in Context, Readings in the Study of New Religious Movements*, 108.

³⁰ Peter L. Berger, "Foreword", in *Man in the Age of Technology*, By. Arnold Gehlen, Trans. Patricia Lipscomb (New York: Columbia University Press, 1980), xi.

³¹ Berger, "Foreword", xii.

ya da bu “cinsel yaşam tarzının” propagandasını yapan hareketler ya da kùltlerle hafifletilebilir. Yine de bunlar problemin tipik olarak geçici ve tamamlanmamış çözümleridir. Bu yüzden, bireyler sık sık terapi değiştirirler, hayatlarının bir bölümünde bir imgeyi, diğerinde başka bir imgeyi takip ederek cinsel yaşam tarzlarını düzenlemeye çalışırlar.³²

3.Modern Teknik ve Otomatikleşme Süreci

Uzmanlaşmış organlardan ve içgüdülerden yoksun insan çevresini ancak teknik³³ ile değiştirmektedir. Bu anlamda teknik de insanlık kadar eskidir. Gehlen'e göre insanlar tekniği, kendilerini anlamak için kullanabilecekleri daha nesnel bir bakış açısına sahip olmalıdırlar. Çünkü incelenen fosillerde ne zaman üretilen aletlerle (teknikle) karşılaşırsa, o zaman insan ile uğraşılmakta olduğundan emin olunur. Çakmak taşından yontulmuş bir takoz taslağı aslında bugünün nükleer enerjisine bağlanmaktadır. Bu, hem faydalı bir alettir hem de ölümcül bir silahtır. Gehlen açısından kendi amaçlarındaki bu değişim, insanın doğada kendi türüne karşı giriştiği savaşı bir göstergesidir. Zira bu bağlantı ancak son zamanlarda fark edilebilmiştir. Gehlen, bu çabanın ilerleme ve daimi barış içinse eğer silahlı güçlerin karşılıklı kontrolü olmadan yüksek düzeyde bir teknik kazanımı varsayması gerektiğini belirtir.³⁴ Teknik, yapay bir doğa kurar. Çaęlar boyunca, eksik organların yerine geçirme eğilimi, beden alanının ötesine geçmiş ve organik katmanın içine nüfuz etmiştir. Organin yerini inorganin alması, kùltürün gelişmesinde en önemli sonuçları doğurmuştur. Gehlen, bu eğilimin iki boyutta gerçekleştiğinden söz eder; birincisi organik doğanın yerini yapay aletlerin alması³⁵; ikincisi ise, organik enerjinin yerini inorganik enerjinin almasıdır.³⁶ İlkinde metalurjinin gelişmesi-

³² Berger, “Foreword”, xii-xiv.

³³ Gehlen “teknik” terimi ile organik olanın yerini alan inorganik süreçlere gönderimde bulunur. Teknik terimi yerine her ne kadar teknoloji terimi kullanılsa da Gehlen, böyle bir genellemeden özellikle kaçınmıştır. Teknoloji terimi “teknik” için kısıtlı kalmaktadır. Gehlen teknik terimi ile endüstrileşmenin avantajlarıyla ilgili olarak kendi toplumumuzun doğasındaki radikal değişimler karşısındaki içsel çekişmelere, geleceğin bir karınca yuvasına benzeyeceğine dair endişelere, beyinlerin disiplin altına alınmasına, kùltürün çöküşüne ve bu durum karşısında insanların çaresizliğine işaret eder.

³⁴ Gehlen, *Man in the Age of Technology*, 2.

³⁵ Taş aletleri, ok ve yayın kullanıldığı dönemlerinden bu yana teknik adı verilen bir niteliksel dönüşüm ortaya çıkmıştır. Ancak bu dönüşüm Gehlen için çoğunlukla yapıldığı gibi basit aletlerden makineye geçiş olarak düşünülmemelidir. Eğer, enerji ileten ve bir eylemde bulunan maddi bir düzeneğe ‘makine’ dersek, bu terimi Taş devrinden beri varolan ve bir mekanizmayı başlatan avcı tuzakları için de kullanabiliriz. Bu nedenle alet ve makine arasındaki fark, modern öncesi dönemden, modern döneme geçişte temel niteliksel fark değildir (Gehlen, *Man in the Age of Technology*, 8). Gehlen, ancak tek tek makineleri ya da icatları düşünmeyi bırakırsak ve bunun yerine kùltürün tüm alanlarındaki yapısal değişimleri düşünürsek gerçeğe yaklaşılabileceğimizi belirtir. 17. ve 18. yüzyıllarda doğa bilimleri analitik-deneysel yöntemi benimseyerek modern tarza geçmiştir. Deney doğal süreçleri, gözleme ve ölçmeye açık hale getirmek için belli şekillerde izole etmektir. Böylece önceden nadiren yapılan gözlem ve spekülasyona dayalı doğa bilimleri iki anlamda teknik pratiğe benzemeye başlamıştır. İlk olarak fiziksel deney aletlerinin amacı her ne kadar kullanışlı sonuçlar üretmek değil fakat, saf ve izole edilmiş bir doğal fenomen meydana getirmek olsa da, makinelerle benzerliği vardır. Örneğin Galileo tarafından kullanılan düşen cisimler üzerinde çalışmaya yarayan eğimli düzlem, doğanın basit bir makinesidir. İkinci olarak da, deneyimin mantığı aracılığıyla çeşitli koşullar altında gözlemlenebilen doğal bir fenomen izole edilir; deney, o sürecin teknik kullanımını için atılan ilk adımdır. Bu şekilde, başta sadece çok az alanda bir araya gelebilen onun dışında tamamen ayrı olan iki kùltür katmanı, metodik bir bağlantıyı başlatır. Yine de Gehlen'e göre modern dönemin hayret verici başarıları araya üçüncü bir faktör girmeden gerçekleşemezdi. Gehlen bu üçüncü faktörün kapitalist üretim biçimi olduğunu ifade eder (Gehlen, *Man in the Age of Technology*, 9). Bunun en temel göstergesi James Watt tarafından icat edilen buhar makinelerinin gelişiminin finansal olarak endüstriyel sömürgeler içindeki kapitalist çıkarlar tarafından desteklenmesidir. Savaş teknolojilerine ilgi duyan devletler ya da girişimciler deneysel keşifleri olanaklı kılmışlardır; örneğin telgrafçılık savaş filoları tarafından geliştirilmiştir. Günümüzde doğa bilimleri, teknik ve endüstri sistemleri arasındaki bağlantıları anlamak çok önemlidir. Bilimsel araştırmalarda her zaman yeni teknik aletler kullanılır ve doğa teknik yoluyla açılmaya zorlanır. Teorik fizikteki ilerlemeler, fizikçi beyinlerine olduğu kadar elektronik bilgisayarlara da bağlıdır. Günümüzde endüstri, teknik ve doğa bilimleri birbirlerini varsayarlar (Gehlen, *Man in the Age of Technology*, 10).

³⁶ Gehlen'e göre artık kimyacıların istediği ilk önce şekil verilebilir ama sonradan kendiliğinden sertleşen madde, her sıcaklıkta aynı kalabilen plastik, amaca göre kesilebilen incecik ip üretmek haline gelmiştir. Bu eğilimin ikinci boyutunu, yani organik

yle birlikte bronz çağı ve demir çağı gibi kültürel bir eşik oluşturmuştur. Metaller, doğada bulunan tahta ve taş gibi maddelerin yerine geçmiş ve onlardan daha iyisini yapar hale gelmiştir. Ortaçağın sonunda gemiler, köprüler, taşıtlar ve aletler çoğunlukla ağaçtan yapılırken ve başka bir yakıt türü bilinmezken bugün, metaller, kok kömürü, maden kömürü ve çeşitli sentetik maddeler ağacın yerini almaktadır. Gehlen, bütün bunlardan nihai amacın belli özellikleri seçilmiş maddeler üretmek olduğu sonucunu çıkarır.³⁷

Gehlen, zihnin ilk amacının yapay üretim olduğu sonucuna varmıştır. İnorganik doğanın temel bilinebilirliği ve organik doğanın inatçı irrasyonelitesi kendi içlerinde dikkat çekici olgulardır; ancak Gehlen açısından daha da dikkat çekici olanı, insanın doğal olaylarının seyrini ölü, bütünüyle maddi ve bir örnek süreçler olarak tarif etme isteğidir. Organığın, inorganikle yer değiştirmesinin nedeni inorganik doğanın, kendini metodik biçimde, rasyonel analiz ve deneysel pratikle sunmasıdır. Biyoloji ve ruh alanı ise irrasyoneldir. Doğa bilimciler dünya görüşlerini, olguların pozitivizmine göre şekillendirme eğilimindedirler. Bu görüş, insanlar teknik araçlara hâkim oldukça gelişmektedir.³⁸

Gehlen, insanlık kadar eski olan tekniğin doğasının endüstri toplumuna geçilmesiyle birlikte değişmeye başladığını ifade eder. Görünüşe göre Gehlen, tekniğin insanın organ ve içgüdü eksikliğini kapatan çok önemli bir doğal zorunluluk olduğunu ancak bu doğal yetinin anlamının modern dönemlerle birlikte değiştirilerek bir tahakküm nesnesi haline gelmesinin insan hayatını olumsuz biçimde etkilediğini düşünmektedir. Teknikte yaşanan dönüşümler her şeyden önce ilkel dönemlerde insan hayatını düzenleyen kurumların yapısını bozmakta, bu bozulma da insan yaşamının ve bilinç yapısının değişmesine neden olmaktadır. İnsan hayatına düzen ve süreklilik kazandırma işlevinden uzaklaşan teknik, modern dönemde kapitalist üretim biçiminin vaz geçilmez bir ögesi haline gelerek tüketim toplumunun oluşmasına sebep olmuştur. Böylelikle kurumların da endüstrileşme ile birlikte eski görevlerinden kopuşu hızlanmıştır.

Modern teknikteki ilerleme, doğa bilimleri ve kapitalist üretim sistemi birbirlerini beslemektedir. Ve bu paralellik, politik alanı da etkileyerek, endüstri toplumlarında sosyo-psikolojik problemlere yol açar. Savaş arabaları, ateşli silahlar gibi insan elinden çıkma basit aletlerin aslında çok önemli tarihsel ve sosyal sonuçları olmasına rağmen teknik, ilkel dönemlerde insanın dünya görüşünün, dolayısıyla kendisine ilişkin kavrayışının da merkezinde yer almamıştır. Modern toplumda ise teknik hayatımızın merkezindedir, beynimizin ve sinir sistemimizin nasıl çalıştığına dair ipucu bulmak için sibernetiğe başvurmamız bunun en basit göstergesidir.³⁹

enerjinin yerini inorganik enerjinin almasını Gehlen yağ ve kömür makinelerinin yerine buhar makinelerinin geçmesine bağlar. Bunlar geçmiş organik yaşamın kalıntılarıdır. Ve bu, önemli bir geçiştir; enerji kaynaklarına sahip olduğu ölçüde, insanlık kendini yıldan yıla onlardan bağımsız kılmıştır. Hidroelektrik güç santralleri inşa ederek ve nükleer enerji üzerinde kontrol sahibi olarak, insan enerji kaynaklarını organik maddelerin sınırlamalarından kurtarmıştır. İşte bu eğilimler neticesinde organik olanın yerine inorganik olanın geçirilmesi, Gehlen'e göre aklın bir yasaasının ürünüdür. Bu yasa organik olmayan doğanın, organik doğadan daha fazla bilinebilir olduğu yasaasıdır. Rasyonel düşünme kapasitemizin ürettiği soyut modeller ve matematik kavramlar, inorganik doğanın verileriyle şaşırtıcı bir tamlıkla örtüşür. Oysaki Gehlen, organik kimyadaki tüm gelişmelere rağmen, Antik filozofların yaşamın gerçek doğasına ilişkin söylediklerinden daha fazlasını bilemediğimizi ifade eder (Gehlen, *Man in the Age of Technology*, 6).

³⁷ Gehlen, *Man in the Age of Technology*, 5.

³⁸ Gehlen, *Man in the Age of Technology*, 7-8.

³⁹ Eğer bunun niçin daha önce olmadığını sorarsak şaşırtıcı bir yanıt alırız, çünkü en ilkel toplumdan en gelişmişine kadar insanlık bugün sihir dediğimiz doğaüstü bir teknik olanağına inanmaktadır. Tekniğin ilkel dönemlerde insanın dünya görüşünün merkezinde olmamasının nedeni, sihrin o dönemlerde insanın dünya görüşünün merkezinde olmasıydı. Sihiri reddeden tek tanrılı kültürler de bile, sihir toplumun ayak bastığı en sağlam zemindi. Maurice Pradines sihri, şeyleri kendi rotalarından çıkarıp insana hizmet edecek şekilde insana yararlı olacak değişiklikler yapma çabası olarak tanımlamıştır. Gehlen'in de bu tanımı benimseydiği görülmektedir. Bu tanımın o dönemlerde hem sihri hem de tekniği kuşattığı görülmektedir. Yani hem doğaüstü hem de do-

Teknik davranışın “sadece rasyonel” ve “yalnızca amaca yönelik” olduğuna dair büyük bir önyargı vardır. Ancak Gehlen, mekanikleşmenin özgür bilincin kasti bir eylemi olmadığını ve çoğunlukla da fark edilmeden gerçekleştiğini düşünmektedir.

Tarih öncesinde sihir teknikleriyle işlenmemiş doğaya atfedilen düzen ilkesi, modern tekniklerle de bilinçsizce ve yarı içgüdüsel bir şekilde belirli süreçlere uygulanabilecek modeller üretilmesini sağlamıştır. Aslında insanlar farkında olmadan en eski çağlardan beri düzen ilkesine bağımlı olmanın temel taşlarını döşemişlerdir, bu da insanların günümüzde birer otomata dönüşmelerinde önemli bir rol oynamıştır. Otomatikleşme süreci Gehlen’in “makine kültürü” olarak tanımladığı yeni bir kültür fenomeni tarafından desteklenir.

“Makine kültürü” doğa bilimleri gibi sadece rasyonel temellerle değil, ancak gerçekte tekniğin köklerinin çok daha derin olduğu ve teknolojik gelişmelerin arkasında bilinçsiz dürtülerin yer aldığı olgusuyla anlaşılabilir.⁴⁰ Teknikteki irrasyonel uyarıcıları anlamak çok kolay değildir. Bununla beraber insanın, kendini doğada anlama ve doğa terimleri aracılığıyla yorumlama ihtiyacı temeldir. Doğaüstü bir teknik olarak sihrin rüzgâr çağırarak, yağmur yağdırarak, bir kimsenin hastalığını bir hayvana aktararak dış dünyada hareketi başlattığına inanırken insanların sihrin arkasında bulduğu temel ihtiyaç, dünyanın gidişatını kontrol etmek ve karışıklıklardan kurtulmaktır. Bu aynı derece ilkel bir olgudur, insan kendi maddi eylemini nesnelleştirir ve bu sayede dünyayı etkiler, kendi eylemini dünyanın bir parçası olarak görür; böylece dünyanın, kendi eylemini güçlendirmesine izin verir, başka bir deyişle kendi emeğini ve aletini “nesnelleştirir”. Sihrin eylemleri, doğayla karşılaştırıldığında insanı hissettiği güçsüzlük ve acizlikten kurtarır, bunu da dünyayı basitleştirerek, yani insani boyutlara indirgeyerek yapar. Teknik de üstü kapalı bir amaç ya da eğilim, alışkanlık kazandırma, rutinleştirme ve pek çok eyleme belirli bir yön vermeyle aynı işlevi paylaşmaktadır.

Böylece Gehlen tekniğin bilinçsiz, hayati dürtülerle başladığını, insanın yapısı gereği eyleyen bir varlık olduğu için *basitleştirme*⁴¹ ilkesinin teknik gelişmelerin temelinde olduğunu düşünmüştür. Teknik araçların, öznenin zihinsel aktivitesini vazgeçilebilir hale getirdiği ve öznenin fiziksel ya da zihinsel katılımı olmadan amaca ulaşılmasını sağladığı için insanı bir otomat haline getirdiği açıktır. Ancak Gehlen, doğaüstü bir teknik olan sihrin de otomatikleşme sürecini desteklediğini iddia etmektedir. Yine de bu süreç modernite ile açıklık kazanmaktadır.

Tüm otomatikleşme süreçleri kendilerini bilincin ulaşabileceği alanın dışına yerleştirerek, başka bir deyişle bilinçaltına gömülerek güvende olurlar. Pratik, teorik ve ahlaki durumlara ilişkin formüller bilincin kendi otomatikleşmesine benzer. Tüm bu durumlarda bilinçli eylemde bulunuruz zira bu düşünerek eylediğimiz anlamına gelmez. Gehlen burada aslında bilinçaltı ile eylediğimizizi düşünür. Bu eylemler özellikle

ğal teknik için de aynı işlev geçerlidir. Irkların ve uygarlıkların sihir pratikleri arasındaki benzerlikleri düşündüğümüzde, sihrin antropolojik açıdan temel olan bir şey içermek zorunda olduğunu görürüz. Örneğin, Antik dönemlerde çok yapılan bir sihir olan yağmur duası gibi. Diogenes’e göre Empedokles’in böyle bir yetisi vardı. Günümüzde astroloji de böyle bir etki yapmaktadır. Pek çok iş adamının, politikacının hayatlarını yıldızların yörüngesel mekanizmine göre düzenlediklerini görmek oldukça şaşırtıcıdır (Gehlen, *Man in the Age of Technology*, 12-13). Gehlen insanlığın mekanizme karşı bu büyük ilgisini ve otomatikleşme karşısında büyülenişini hayretle karşılar.

⁴⁰ Gehlen, *Man in the Age of Technology*, 25.

⁴¹ Basitleştirme ilkesinin Gehlen’in felsefi antropolojisinde yeri önemlidir. İnsan yumrukla vurmaktansa taşla vurmanın daha etkili olduğunu fark ettiğinde organlarının potansiyelinin ötesindeki şeyleri yapmayı sağlayan tekniğin de farkına varmıştır. Basitleştirme teknikleri organların yüklerini üzerlerinden alır ve insanı güç sarf etmekten kurtarır (Gehlen, *Man in the Age of Technology*, 3).

sosyal olarak desteklendiklerinde ve toplumun ihtiyaçlarına dayandıklarında eleştiriye açık değildirler. Karmaşık zihinsel hesaplar gerektiren ahlaki problemler bile eğer kişi kaygılıysa, güvenliğini ve kendine saygısını kaybetmek istemiyorsa otomatik ya da yarı otomatik bir tavırda çözümlenmelidir. Güvensiz bir ahlaki tavır, öncelikle düşünümün girdileri ve değişken motivasyonları takip eden davranışı daha alt düzeyde bir otomatik eyleme dönüştürür. Eşik değerleri düşürme koşulu olarak otomatikleşme ve farkındalığın maddileşmesi etik alana da geçer. Böylece tercihler spesifik seçimler olmadan yapılır, düşünümüne ve soyut kontrole bağlanmazlar ve toplum alışkanlık haline gelmiş davranışlarla koordine edilir.⁴²

Otomatikleşmenin, basitleştirme için önemi zihinsel alanda da açıktır, en temel özellikleri, yasaları, olgusal düzenleri, bireysel uygulamalarıyla birlikte tüm bir zihinsel alan alışkanlık haline gelir. Bireyin zamanla giderek daha da azalan öğrenme çabası ve enerji harcamasıyla zihinsel işlemler düşük uyarıcı eşliğine uyum sağlar. Bu maddileşmiş ve otomatikleşmiş düşünme işlemleri eleştiriye dirençli ve itiraza da bağlıdır, bu özellikleri motor fonksiyonların düşük seviyeli alışkanlıkları da dahil olmak üzere bütün alışkanlıklar paylaşır.⁴³ Böylece baştan sona “maddileşmiş”, “kişiliksizleşmiş” ve “işlevselleşmiş” bireyler çeşitli uygarlık ve toplum katmanlarıyla belirgin bir biçimde rutinleşmiş, uzun ömürlü, istikrarlı bir tutum içinde yüz yüze gelir. Böylesi işlevsel ve mekanik toplum sistemlerinde bireye yer yoktur. Günümüzün rasyonelize edilmiş ve bürokratikleşmiş toplumu, bireyin belli fonksiyonları olan bir görevliye dönüşmesini sağlar. Buna engel olabilecek olan kişisel özellikler istenmez, bireyin sosyalleşmesi anlamında uzmanlaşması istenir, ancak bu sosyalleşme aslında işlevselleşmeden başka bir şey değildir.⁴⁴ Bu nedenle Gehlen, mekanikleşmeden uzak durmanın ve insani duyguları muhafaza etmenin gerektiğini vurgulamaktadır. Ona göre bir bireyi değerlendirirken mesleğine ve ne yaptığına değil, kendini mesleğinden nasıl kurtardığına, hem işini yapıp hem de tinsel anlamda özgür olup olmadığına bakmak gerekir. Uzmanlaşma tek yönlü ve çelişik sonuçları olan alışkanlık üretmektedir. Bir taraftan performansı daha başarılı kılarken, diğer taraftan da bireyin kişiliğini ilgisiz hale getirip makineleştirir, duygularını, inançlarını ve düşünce modellerini standartlaştırır ve insanın makineden farkının kalmamasına neden olur. Bu da Gehlen açısından uygarlık değil, fakat farklı bir barbarlık türüdür.⁴⁵ Bu problemin ahlaki bir boyutu da vardır, çünkü uzmanlaşmış görevler kişisel değer duygusunu uyandıracak ya da geliştirecek bir içsel güce ihtiyaç duymayan endüstriyel-bürokratik sistemleri zorunlu kılarlar.⁴⁶

Gehlen için bu değişikliklerin etkileri sadece ekonomik yapıya değil, bilincin yapısının kendisine, insani dürtülerin dinamiğine de yerleşmeye başlamıştır. Kültürel çalışmalar, insan bilincinin de kültürel olarak tercih edilen düşünme modları ve davranış modelleri tarafından şekillendiğini gösterir. Bunun anlamı bilince kendi çağının merkezi temalarının egemen olduğu ve kendi kültürünün karakteristik görüşlerinin bilince tek doğal ve rasyonel ya da hiç olmazsa kendini açıklayan görüşler gibi görüldüğüdür. Teknik bağlamda geliştirilen düşünme modları, kendilerini uygun olmadıkları teknik olmayan bağlamlara da yedirirler. Bu, gerçekliği anlamada bazı içsel dönüşümlerin yaşanmaya başladığı anlamına gelir. Bilincin çalışma biçimi zamanla yöntem değiştirir.⁴⁷

⁴² Gehlen, *Man in the Age of Technology*, 147.

⁴³ Gehlen, *Man in the Age of Technology*, 145.

⁴⁴ Gehlen, *Man in the Age of Technology*, 147.

⁴⁵ Gehlen, *Man in the Age of Technology*, 154-6.

⁴⁶ Gehlen, *Man in the Age of Technology*, 50.

⁴⁷ Gehlen, *Man in the Age of Technology*, 44.

Gehlen tinsel anlamı olmayan, ahlaki açıdan bir şey ifade etmeyen bu tahakküm altına alıcı durumlara adapte olma olgusunun, fırsatçılık ve değişen koşullara boyun eğme gibi çeşitli şekillerde gerçekleştiğini belirtir. Adaptasyon makul ve en sık görülen tepkidir, böylece bu durumlara yol açan gerçek faktörlerin görülmesi zorlaşır ve prensipli görünme tavrı abartılır. Diğer bir adaptasyon biçimi, ölü taklidi yaparak görünmez olmaya çalışmaktır. Üçüncü ve en önemli adaptasyon türü ise, tüketiciliğe ve pasifliğe vurgu yapan feminizasyondur. Sistem kadınlar için lüks tüketimini yaygınlaştırır. Bunu genelleştirir ve sahte ihtiyaçlar yaratarak kadınları tüketime zorlar. Gehlen endüstri toplumunun bütünüyle bir tüketim toplumu olduğunu ifade eder. Zira rahat bir yaşam standardı ve bununla ilgili olarak harcama alışkanlıkları doğum kontrolünü ve demografik süreçleri de etkilemektedir.⁴⁸ O halde tüketme eğilimi, denetleyici bir tavır halini alır, politikaları etkilediği gibi cinsiyetler arasındaki ilişkileri de derinden etkiler. Artık insanlar kişisel ve içsel yönelimleriyle eylemde bulunmaz, sürekli değişen koşullara uyum sağlamak uğrunda bütünsel duruşlarını sabitleyecek ilkeleri temele alarak eyerler. Ekonomik, politik ve sosyal atmosfer çok hızlı değiştiği için aklı gerçek anlamıyla kullanmak ve ahlaki bir şekilde yaşamak zorlaşır.⁴⁹

Gehlen son evrede insanların bütünüyle yeni bir gerçekliğe alışmaya başladıklarını ifade eder. Bu nokta Gehlen için tarihin sonunun geldiğini ve tarih-sonrası dönemin başladığını gösterir. Modernizmin olağan üstü dinamiği teknik açıdan tamamen gelişmiş toplumu mutlak bir sabitliğe götürmüştür. Kurumların gücü, ironik bir şekilde bütünüyle farklı bir düzen isteyen kişilerin eylemleri yoluyla sarsılmaz hale gelmiştir. Refah devleti, kurumsallaşmış düzenin mükemmelliğinin temsilcisi olmuştur. Kurumlar, toplumun tüm üyeleri için yararlı alışkanlıklar sistemi inşa etmede çok başarılı olmuşlardır. Böylece insan yaşamının en dikkat çekici yanı mutlak bir öngörülebilirlik ve aynılık haline gelmiştir. Birey değerli görülse de salt işlevsel varoluşu bireyselliğinin yanıltıcı olduğunu gösterir. Sadece alışkanlıklar varlığı haline gelen birey, gerçek varoluşsal önemini yitirmiştir. İnsanları koruyan kurumlar aynı zamanda onları önceden insani olduğu düşünülen fakat tarih-sonrası dönemde işlevsiz hale gelen her şeye yabancılaştırmıştır. Bilinçli, düşünceli ve yaratıcı bireyin yokluğunda tarihteki değişim etmeninin de sonu gelmiştir. Gehlen tarih sonrasında istikrar ve düzenin son evresi olarak söz eder. Tarih-sonrası, Gehlen için kaçınılmaz bir süreçtir.⁵⁰

Gehlen'e göre tüm olanakların ve karşı olanakların birlikte geliştiği uygarlık durumunda tarihin kendi reddine götürdüğünü düşünür. İlerleme, sürekli dış görünüşte daha fazla ilerleme sağlama eylemine indirildiğinden beri, nihai hedefinden ve temel idealinden uzaklaşmıştır. İlerlemenin sekülerleşmesi ilerleme fikrinin kendisinin kaybedilmesine neden olmuştur. Metafiziğin de tükenmesiyle tarihin sonu gelmiştir. Gehlen tarihin sonu ile bütün bir tarihin ya da her tarihin bittiğini değil, Aydınlanma'nın hâkim modeli olan tarihin sonunun geldiğini belirtir. Gehlen'e göre yüksek kültürlerin uygarlaşmasının sonu gelmiştir. Artık öznel ve nesnel her şeyde derin bir belirsizliğin hüküm sürdüğü yeni bir tarihsel döneme geçilmiştir.

⁴⁸ Gehlen, *Man in the Age of Technology*, 51.

⁴⁹ Gehlen, *Man in the Age of Technology*, 52.

⁵⁰ Ernest Breisach, *On the Future of History, The Post Modernist Challenge and its Aftermath* (Chicago and London: The University of Chicago Press, 2003), 49.

Sonuç

Gehlen'in betimlediği kültürel krizin en önemli sonucu yaşanan bu değişimler içinde insanın eylemsizliğe sürüklenmesidir. Zamanla insan zihinsel ve ahlaki bir boşluk yaratan bu kültürel kodlanmaya uyum sağlamaya ve gerçeklikle ilişkisini kaybetmeye başlar. Arzulamadığı, pasif ve sessiz kaldığı halde hala tüketmeye devam eden insan sadece dünyaya yabancılaşmakla kalmaz, aynı zamanda hayal ürünü bir dünyada yaşama kabiliyetini de giderek arttırır. Eğer birey kendini büyük bir makinedeki yeri değiştirilebilir olan yıpranmış bir dişli gibi hissediyor ve makinenin onsuz da çalışabileceğini biliyorsa, eyleminin sonuçlarıyla ilişkisi bundan böyle artık ancak istatistiksel ve grafiksel bir biçimde ve maaş çizelgesi aracılığıyla gerçekleşir. İnsanın acizliği arttıkça sorumluluk duygusu da azalır. Geçmişle bağı kesilen insanın gelecekle olan ilişkisi de kopar, böylece ahlaki alanda ciddi bir yozlaşma yaşanmaya başlanır.

Hazır yiyecekler ev yemeklerinin, hazır giyecekler geleneksel ev hanımlarının dikiş emeğinin, radyo ve plaklar evde müzik yapmanın, bilgisayarda maç oyunları oynamak kişisel spor pratiklerinin yerine geçer. En nihayetinde bu genellenir ve insanlar her şeyi hazır almaya alıştıkları için adeta düşünce makinelerinden hazır düşünceler ve görüşler de alırlar. Gehlen'in de belirttiği gibi evlat edinme sayısında bir artışın başlaması insanların artık kendi çocuklarını yapmak yerine hazır yapılmış çocuklar almayı tercih eder hale geldiklerini göstermektedir. İnsanlar özel günlerde en yakınlarına aldıkları hediyelere dahi hazır cümlelerden oluşan notlar eklerler. Bu durumda ne günün ne de kişinin bir özelliği kalır. Eğer sosyal medya üzerinden kişi kendisine alınan hediyeleri ve sözde özel olan bu notları paylaşmazsa, kendisini bunu yapan başka kişiler karşısında değersiz hisseder. Çünkü artık kendi değerinin ve saygınlığının ölçütü kendisi olmaktan çıkmış ve aldığı beğeni sayısının matematiksel gücü haline gelmiştir. Bu sonuçlar sosyo-psikolojik açıdan önemlidir çünkü bu durum bireyi gerçekliğin boyutlarına ilişkin zihinsel ve duygusal kavrayışlarından uzak belli bazı fikirler ve duygular oluşturmaya zorlar. İnsanlar şu ya da bu belirli duyguyu ifade etmek zorunda kalırlar. Toplum eğer bireyden beklenen tepkiyi alamazsa, onu tıpkı Camus'nün *Yabancı*'sındaki annesinin ölümüne gerektiği kadar üzüntü gösteremeyen Meursault gibi ötekileştirir ve asimile etmeye çalışır.

Günümüzde cep telefonlarında her duygunun bir emojiyle ifade edilebilir hale geldiği ekran kültürüne bağlı olarak, daha birkaç yıl öncesine kadar bir dostla paylaşılan ya da kağıda dökülen bir duyguyu bugün aynı yoğunlukta yaşayamadığını hisseden herkes Gehlen'in ne kastettiğini anlayabilir. Yapay zeka sadece düşünce yetimize değil, duygulanma biçimlerimize de egemen olmaya başlamıştır. Üzüntünün karşılığı tek damla ağlayan emojidir, eğer daha da üzgünseniz çok ağlayan emoji yeterlidir, ekranın diğer ucundakinin empati kurulacak bir insan olduğunun hatırlanmasına gerek yoktur. Kendi duygularını bile doğrudan deneyimlemekten aciz olan günümüz insanı için başkasının duygularının bir anlam içermesini beklemek saçmadır. Yapılan bir espiriyi gerçekte hiç komik bulmazken, kahkahaya boğulan emojiyle karşılık vermekte bir çelişki de kalmamıştır. Duygularımız köreldikçe, etrafımızdaki olaylara karşı tepkisiz kalışımız normalleşir. Şiddet bile sıradanlaştığı için yanı başımızda katledilen bir insanı görmezden gelmekte şaşılacak bir şey yoktur. Eskiden dışsal olayların dilde anlatıldığını, kişiye ait içsel olayların ise dille değil, mimiklerle anlatıldığını belirten Gehlen, artık hem içsel hem de dışsal olaylara işaret eden yapay kelimeler yaratıldığını belirtir. İnsanlar böylece evrenselleşmektedir. Bu da iç ve dış arasındaki ayrımın gözden kaçırılmasına neden olmaktadır.

Gehlen insana eylemesi için verilen tüm kalıpların onu dünyadan uzaklaştırarak körleştirdiğini düşünmüştür. Çünkü böylece deneyimler insanın kendisine ait olmaktan çıkar ve ikinci elden malumatlar haline ge-

lir. Sosyal, ekonomik ve politik üst yapıların empoze ettiği yöntemler ikinci el deneyimi zorunlu kılmaktadır. Hangi bilginin kimi nasıl, ne derecede etkileyeceği önceden belirlenmiştir. Olguların akışı örgütler içinde olduğundan gidişatları da bellidir. Artık fikirler de böyle üretilmekte ve bir olayın anlamı, olayın kendisi tarafından belirlenmemektedir.

Günümüz teknolojisinin herkesi her an izlemeye el veren gücüyle birlikte içinde bulunulan pandemi döneminde gündeme gelen cilt altı gözetimi, başkalarının derimizin sıcaklığından hangi olaya ne tepki vereceğimizi bizden çok daha hızlı bir şekilde bilebilir hale gelmesini sağlayabilir. Bu gibi teknolojik gelişmelerin sadece dünya sağlığıyla ilgili değil, ekonomik, politik ve etik alanı da kapsayan olumlu veya olumsuz pek çok etkisi olacağı açıktır. Çağımızda devletleri gölgede bırakan şirketlerin Gehlen'in tabiriyle kültürel krize yol açan ikincil kurumlarla olan benzerliği ortadadır. Görülen odur ki Gehlen'in öngördüğü gibi iyi düzenlenmiş bir ideoloji, gerçekliğe hem düzen eksikliği hem de uyumsuzluk getirmektedir. Gehlen artık bilincimizi açık tutmaya çalışmadığımızdan şikâyetçidir. Her şey hızla değiştiği için pratik, teorik, etik ve varoluşsal bakış açıları artık karşılıklı anlaşma için temel sağlamamaktadır. Sürekli bize saldıran tüm yenilikler, gelenekten bir kopuşu beraberine getirir. Oysaki gelenekler Gehlen açısından, bireyin kendi özünün ve isteklerinin temelini oluşturmaktadırlar. Dünyayı değiştirerek insan, kendi tinsel kimliğini paramparça etmektedir. İnsanlığı geliştirme adı altından yapılan pek çok şey kavramların içini boşaltarak değerlerin politikleştirilmesine ve klişeleştirilmesine neden olur.

Gehlen modern dönemde değişen kültürle birlikte sadece bilincin içeriklerinin değil, fakat bilincin yapısının kendisinin de bozulduğunu ifade eder. Modern bilinç, içeriği olmayan duygu kabukları, boş formüller ve duygusal şemalarla iş görmektedir. Duygusalılık da ikinci el hale gelir çünkü duygulara neden olan şeyler bile bize seri üretim halinde sunulmaktadır. Bu duygular kolayca ifade edilebilirdir çünkü bilincin çok yüzeyinde bulunurlar, bu nedenle de modern reklam teknikleri ile de kolayca yayılırlar. Böylece aslında etik değerlerin de içine işlerler. Sosyal duygular, estetik, etik hatta dini duygular bile artık yapay ve uyuşmasal hale gelmiştir. Aşırı izlenim akışıyla yüklenmiş beyinlerimiz ve tüketilmiş duygusal araçlarımız ikinci el deneyim taktikleri ile desteklenmektedir. Örneğin; okuyucunun, dinleyicinin, izleyicinin dikkatini çekmek için haberler dramatik nokta atışları geliştirmek zorundadırlar. Haberler çekici, başlıklar kışkırtıcı, resimler sansasyonel olmalıdır, aksi takdirde aşırı uyarıcıların hissizliğinin üstesinden gelemezler. Duygular ve tutkular bir uyarıcıya doğal olarak verilen tepkiler olmaktan çıkıp, önceden belirlenen boş kabuklar haline gelmişlerdir; içerikleri yoktur ama yine de çarpıcıdırlar. Oysa türetimsel, genelleştirilmiş ve şematize edilmiş bu duygu durumlarına ve aynı şekilde biçimlendirilen görüşlere ilkel dönemlerde rastlamak mümkün değildir.

Doğal süreçler üzerinde kazanılan güç ne için kullanılmadığı sorusuna sorgusuz verilen yanıt, "yaşam standardını yükseltmek" için olmuştur. Doğayı geliştirmek için teknik doruk noktasına ulaşmış ve dünyevi güzellikleri arttırmaya yönelik bir esin kaynağı haline gelmiştir; böylece zenginlik artmış, çoğu insan daha az çalışarak daha zengin olmuştur. Ancak tüm bunlar daha büyük öneme sahip olan sosyo-psikolojik başka bir soruya işaret eder: Asketik yaşam artık bizim dönemimizde yoktur. Oysaki bu dünyanın mallarını bırakan birey her zaman etik bir zevk almıştır. Fakat böyle bir kişiye günümüzde akıl sağlığı bozuk gözüyle bakılır. Asketizm duygusal deneyimin içsel kapasitesini güçlendirir, kişiliği sağlamlaştırır, sosyal dürtüleri keskinleştirir ve tinsel farkındalığı artırır. Kişinin kendinin farkına varmasını sağlarken, başka insanların da varlığını fark etmesine yardımcı olur. Zira yaşam standartlarının yükselmesiyle birlikte asketizm yok olurken, kişinin

etik karakteri de giderek zayıflamaya başlamıştır. Bu bağlamda çağımızı en iyi betimleyen terim, gerçekten de Gehlen'in mecazi anlamda kullandığı gibi "oburluk"tur. Çağımızda oburluğu bırakıp kırsala yerleşmeyi, teknolojiden el etek çekmeyi seçen insan sayısında ciddi bir artış olduğu halde bu insanların çoğununun bunu Sartrecı anlamda bir kendini aldatma şeklinde gerçekleştirdikleri de görülmektedir. Heidegger'in de belirttiği gibi kalabalıktan kaçışımız bile herkes gibidir.⁵¹ Herkes-benliği içimize işlemiştir.

Şu anda savaşın mı, yoksa barışın mı olduğu, anavatana sahip olup olmadığımız, sosyalist mi, yoksa kapitalist bir çağda mı yaşadığımız gibi sorunların yanıtları keyfidir ama kişiye göre değiştiği için değil, her iki yanıt da doğru olduğu için. Modern rasyonalizasyon sadece içsel ve dışsal fenomenlerin aynı yere konmasına değil, fakat aynı zamanda eşit uzaklıkta kalmasına da neden olur, başka türlü ifade edilirse, her şeyin ve her olayın karşısında aynı davranış ve aynı tutum sergilenebilir hale gelmiştir. Gehlen, yapılması gereken şeyin, hangi alanın rasyonalize edilip edilemeyeceğini belirlemek olduğunu ifade eder. Ona göre insanlığın uzun vadede tek amacı bu olmalıdır. Aksi takdirde insan varlığı, insanlıktan çıkacaktır.

Kaynakça

- Berger, Peter L. "Foreword". In *Man in the Age of Technology*, by. Arnold Gehlen, trans. Patricia Lipscomb. New York: Columbia University Press, 1980.
- Breisach, Ernest. *On the Future of History, The Post Modernist Challenge and its Aftermath*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 2003.
- Collier, Charles. "History, Culture, and Communication". *History and Theory* 20, 2 (1981): 150-167. Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/2504765>
- Dawson, Lorne L. *Cults in Context, Readings in the Study of New Religious Movements*. New Brunswick, New Jersey: Transaction Publishers, 2005.
- Gehlen, Arnold. *İnsan*. İstanbul: İstanbul Matbaası, 1954.
- Gehlen, Arnold. *Man in the Age of Technology*, trans. Patricia Lipscomb with a foreword by Peter L. Berger. New York: Columbia University Press, 1980.
- Gehlen, Arnold. *Man: His Nature and Place in the World*, trans. Clare McMillan&Karl Pillemer. New York: Columbia University Press, 1988.
- Heidegger, Martin. *Varlık ve Zaman*, çev. Kaan H. Ökten. İstanbul: Agora Kitaplığı, 2008.
- Kierkegaard, Soren. *Concluding Unscientific Postscript*, trans. Dawid F. Swenson, Completed. Walter Lowrie. Princeton: Princeton University Press, 1968.
- Muller, Jerry Z. *Conservatism: an Anthology of Social and Political Thought from David Hume to the Present*. New Jersey: Princeton University Press, 1997.
- Pappé, H. O. "Gehlen, Arnold". In *Encyclopedia of Philosophy*, ed. Paul Edwards, Vol. 3-4, 274-275. New York: Macmillan Publishing Co., Jnc & the Free Press, 1967.
- Scott, Tim. *Organization Philosophy Gehlen, Foucault, Deleuze*. London: Palgrave Macmillan, 2010.

⁵¹ Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman*, çev. Kaan H. Ökten (İstanbul: Agora Kitaplığı, 2008), 134.

Başvuru: 18.06.2020

Kabul: 03.07.2020

Atıf: Esenyel, Adnan. "Felsefe Bilmemeye Katlanabilir mi? Heidegger'de Hakikatin Bir Hakikat-Olmayan Olarak İfşa Edilmesi". *Temaşa Felsefe Dergisi* 13 (2020): 188-201

Felsefe Bilmemeye Katlanabilir mi? Heidegger'de Hakikatin Bir Hakikat-Olmayan Olarak İfşa Edilmesi¹

Adnan Esenyel²

ORCID: 0000-0001-8089-3459

Öz

Klasik metafiziği, varolanlara ilişkin ortaya çıkan bir hakikat araştırması olarak değerlendiren Heidegger'e göre bu durum, varolanların verilmişliğini, yani Varlığı tümüyle göz ardı eder. Tekniğin hâkim olduğu bir bilme eylemi içerisinde modern özne, doğaya ve tüm varolanlara adeta saldırır ve hakikati onlardan tabir-i caizse zorla sökülmeye çalışır. Bütün bir doğayı denetim altına alabilmek için varolanlarla girilen böylesi teknik ve teorik bir ilişkide bilmemeye hiç yer bırakılmaz. Oysa Heidegger'e göre varolanları bize veren ve hatta onlarla teknik ya da teorik bir bağlantı kurmamızın olanağını meydana getiren şeyin kendisi bizzat bilmeye ve kavramlaştırmaya direnmektedir. Üstelik karşılaştığımız varolanlara ilişkin bir bilmenin ve hakikatin ortaya çıkabilmesi, Heidegger'e göre ancak bu bilinmenin kendisini bir giz olarak geri çekmesi ile mümkün hale gelir. Bu çalışmanın amacı Heidegger'de hakikatin ve her tür bilmenin aslında özsel olarak hakikat-olmayana ve bilinemez olana nasıl bağlandığını göstermektir. Böylece Heidegger'in tasavvur ettiği yeni felsefe kavrayışı, mutlak bir hakikate tabi olmak yerine asla tam olarak bilinemeyecek olan gizlin tecrübesine varmaya çalışacaktır.

Anahtar Kelimeler: Heidegger, Hakikat, Hakikat-Olmayan, Varolan, Giz

Can Philosophy Endure Not Knowing: Exposing The Truth as Non-Truth in Heidegger

Abstract

According to Heidegger classical metaphysics emerges as a search of truth about beings, and this quest completely ignores the givenness of the beings, that is, Being. In an act of knowing where the technic is dominant, the modern subject literally attacks nature and all beings in order to extract forcibly the truth out of them. There is no room for not knowing in such a technical and theoretical relationship entered with the beings to control the whole nature. However, according to Heidegger, the thing that gives us the beings and even enables us to establish a technical or theoretical connection with them, resists to be known and to be conceptualized. Moreover, according to Heidegger, any knowledge and truth about the beings we encounter becomes possible only when this unknown withdraws itself as a secret. The aim of this study is to show how truth and all kinds of knowing are actually connected to the non-truth and to the unknown in Heidegger. Thus, the new philosophy concept that Heidegger envisions, instead of being subject to absolute truth, will try to reach the experience of the secret, which will be never known exactly.

Keywords: Heidegger, Truth, Non-Truth, Beings, Secret

¹ Bu makale 2016 yılında yazmış olduğum "Felsefe İçin Yeni Bir Başlangıç Olanaklı mı? Nietzsche ve Heidegger'de Felsefenin Neliği Üzerine Bir Soruşturma" başlıklı doktora tezinden üretilmiştir.

² Dr. Öğr. Üyesi, Düzce Üniversitesi Felsefe Bölümü, adnanesenyel@duzce.edu.tr

Giriş: Felsefenin Hakikatinden Hakikatin Felsefesine

Karl Jaspers'in de söylediği gibi felsefi çabanın kendisi, tarih içerisinde geçirdiği tüm değişimlere ve dönüşümlere rağmen özünde bir *hakikat arayışı* olarak tanımlanabilir.³ Bu da, düşünürlerin henüz hakikate sahip olmadıklarını fakat onu çeşitli yöntemler, argümanlar, gözlemler vs. aracılığıyla elde etmeye çalıştıklarını bize anlatır. Dolayısıyla hangi tarzda olursa olsun felsefi sorgulamayı belirleyen, ona amacını ve yönelimini sağlayan öge *hakikati* açığa çıkarma çabasından başkası değildir. Zaten bu bağlamda Nietzsche'nin de ifade ettiği gibi *hakikat istemi*, Batı felsefesinin olmazsa olmaz şartı olarak bir anlamda onun varoluş sebebi ve en temel değeri olmuştur.⁴ Bu istemi hesaba katmadan Batı felsefesini ve onun temellendirdiği Batı uygarlığını anlamlandırmak ve konumlandırmak oldukça güçtür. Diğer taraftan felsefe, hakikatin kendisine ne kadar düşkünse “hakiki olmamaya”, “aldanmaya” ve “bilmemeye” de o kadar düşmandır. Bu bakımdan klasik felsefenin ve düşünmenin; genel olarak hakiki olmayana, bilinmeyene, yalana ya da aldanmaya tahammülü yoktur. Bu haller, ne pahasına olursa olsun ortadan kaldırılmak durumundadır. Felsefe söz konusu ettiği şeyi “tümüyle” ve “tam anlamıyla” bilmek ister. Açıklamalarını olabildiğince en derine, meselenin özüne kadar taşıyan felsefe, böylece “hakikati bilme” arzusunu tatmin etmek için ortaya çıkmış bir faaliyet haline gelir. Dahası hakikat, felsefe ile meşgul olanlar için o kadar “kutsal” bir konum elde etmiştir ki, felsefe tarihinde çok az düşünür ona ilişkin ortaya çıkan bu *koşulsuz istemi* problem haline getirebilmiştir. Zira felsefe, hakikati istemeyecek de ne yapacak? Başlangıcından beri bir “bilgelige” ve dolayısıyla da hakikate ulaşma motivasyonu ile icra edilen bir faaliyet olarak felsefe, hakikat istemini sorunsallaştırabilecek konumda değildir. Eğer Aristoteles'in de söylediği gibi insanlar doğal olarak bilmeye bir iştah duyuyorsa⁵; felsefe de, bu iştahı gidermek için yapılan bir etkinlikten başka nedir ki?

Felsefenin temel bir değeri olarak hakikat istemini sorunsallaştıran ilk figürlerden birisi olan Nietzsche⁶; Batı felsefesinin bu koşulsuz hakikat ve bilgi fetişizmini, özünde çileci ve yozlaşmış olan bir ahlakın ürünü olarak değerlendirir ve temelde yalnızca ahlaki olan bir tutum sebebiyle yalan ve aldanmaya değil de hakiki olana yöneldiğimizi ileri sürer.⁷ Fakat ona göre bu ahlaki tutum özünde “çileci” olduğundan ve yaşamla insan arasındaki ilişkiyi “yozlaştırdığından”, ondan hareketle meydana gelen hakikat istemi de neticede Batı kültürünü 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren “Tanrının öldüğü” bir nihilizm yaşantısı içerisinde sevk etmiştir.⁸ Nietzsche'ye göre *hakikat istemi*, yaşamın özsel değersizliği ve anlamsızlığı ile baş edemeyen zayıf ve hasta ruhlu kişi tiplerinin bu zayıflıklarını perdelemek için kullandığı bir hayatta kalma mekanizmasıdır. Dolayısıyla hakikate ilişkin özlem ve bu anlamda klasik felsefenin kendisi, aslında bu zayıflığın maskelenmesinden ibarettir ve tüm öte dünyacı üst değerlerin ve genel-geçer hakikatlerin yitip gitmesini simgeleyen “Tanrının ölümü” gerçekleştiğinde, insanoğlu da Nietzsche'nin gözünde tümüyle anlamsız olan bir varoluş tehlikesi ile karşı karşıya gelir. Hakikat istemini, zayıf ve köle ruhlu kişinin dışavurumu olarak ifade eden

³ Karl Jaspers, *Was ist Philosophie?* (München: Piper Verlag, 2013), 34-35.

⁴ Friedrich Nietzsche, *Zur Genalogie Der Moral*, Kritische Studienausgabe Band V, hrsg. von G. Colli und M. Montinari (München: de Gruyter, 1999), 400.

⁵ Aristoteles, *Metafizik*, çev. Y. Gurur Sev (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2015), 980a22.

⁶ Friedrich Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*, Kritische Studienausgabe Band V, hrsg. von G. Colli und M. Montinari (München: de Gruyter, 1999), 15.

⁷ Friedrich Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, Kritische Studienausgabe Band III, hrsg. von G. Colli und M. Montinari (München: de Gruyter, 1999), 575.

⁸ Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, 481.

Nietzsche böylece hakikatin değerini problemleştirerek, ona ilişkin bir “istemi” ve böylece de bütün bir Batı felsefesini bir tür yozlaşma süreci olarak değerlendirir.

Nietzsche’den sonra hakikate ilişkin tutumumuzun kaldığı yerden devam edemeyeceğini çok iyi gören Heidegger, Nietzsche tarafından yapılan uyarıların en azından bilimler tarafından tümüyle göz ardı edildiğini ve böylece bilginin çağdaş dünyada ölçütü haline gelen “bilimsel perspektifin”, klasik felsefenin hakikate ilişkin tutumunu üstlendiğine dikkat çeker.⁹ Dolayısıyla felsefenin, varolanı temellendirme, açıklama ve böylece ona ilişkin hakikati ortaya koyma projesi bilimler tarafından devam ettirilmektedir. Dahası, hakikat isteminden kendisini kurtaramayan Batı kültürü Nietzsche’nin de öngördüğü gibi Heidegger’e göre Varlıktan koparılmış temelsiz bir varoluşa sürüklenmektedir. Heidegger Nietzsche’nin “Tanrı öldü!” sözü ile getirdiği bu kültürel krizi, *Varlığın unutulmuşu* (*Seinsvergessenheit*) ve insanın Varlıktan uzak düştüğü yersiz-yurtsuz bir ikametle ifade eder. Fakat Heidegger Nietzsche’den farklı olarak, hakikate ilişkin tutumun çileci bir ahlak tarafından değil fakat *teknik* (*die Technik*) adını verdiği bir terim tarafından belirlendiğini düşünür. *Teknik* ona göre insanın varolanlarla girdiği ilişkinin bir tezahürü olarak hüküm sürer. Heidegger, tekniğin hükmü altında hakikatin yalnızca varolanlara ilişkin bir doğruluk teorisine dönüşmüş olduğunu düşünür. Teknik bilginin güdümünde insanın bir *animal rationale* (düşünen hayvan) haline geldiğine dikkat çeken Heidegger böylece bilginin sadece düzenlemek, ele geçirmek, kullanmak ve dağıtıma sokulmak için varolanı çerçevelediğini düşünür.¹⁰

Heidegger’e göre dünyayla ilişkimizi belirleyen *teknik* bizi baştan sona yalnızca varolanlarla ilgili olan bir meşguliyyete sevk eder. Öyle ki bu meşguliyyet esnasında özne yalnızca *varolanın hakikatine* dikkat kesilir. Diğer taraftan özne, bu hakikati de yalnızca varolanı düzenlemek ve kendisi adına güvence altına almak için talep eder. Heidegger’e göre modern birey böylece dünyayı, düzene sokulmuş ve denetlenmeye hazır el altında-duran bir nesnelere topluluğu olarak tecrübe eder. Çok daha önemlisi özne, tekniğin sağladığı imkân aracılığıyla hakikat adına varolanlara adeta “saldırır” ve hakikati tabir-i caizse onlardan zorla söküp alarak neticede varolana ilişkin geriye bilinmedik hiçbir şey bırakmaz. Bunun sonucunda varolanlar, özne için denetlenebilir, düzenlenebilir ve yeniden üretilebilir hale gelir. Fakat bundan çok daha vahim olan, böylesi bir hakikate bağlanan öznenin, kendisini bir araçsallığa, düzenlemeye ve yeniden üretime¹¹ kurban etmesidir. Tüm bu teknik sürecin sonunda Heidegger’e göre insan, Varlığın açıklığında ikamet etmeyi ihmal eder ve böylece hem Varlık unutulur hem de insan yersiz-yurtsuz ve yabancılaşmış bir varoluşa mahkûm olur.¹²

Gerçi benzer şekilde, Varlık unutulduğu ve insan da yersiz-yurtsuz bir ikamete mahkûm olduğu için, o belli türden (*teknik*) bir hakikatin sözcülüğünü yürütmektedir. Ancak Heidegger’e göre bu durum, verimsiz bir kısır döngü yaratmadığı gibi tam tersine meselenin asli doğasını ele veren bir süreçtir. Bu yüzden Heidegger’in de sıkça söylediği gibi yapılması gereken şey bu döngüsellığe uygun bir şekilde girmek¹³ ve hem hakikatin hem Varlığın hem de insanın durumunu karşılıklı bir şekilde aydınlatmaktır. Neticede Heidegger’in

⁹ Martin Heidegger, “Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens”, in *Zur Sache des Denkens*, GA 14, hrsg. von. F.W. von Hermann (Frankfurt: Vittorio Klostermann Verlag, 2007), 71.

¹⁰ Martin Heidegger, “Die Frage nach der Technik”, in *Vorträge und Aufsätze*, GA 7, hrsg. von. F.W. von Hermann (Frankfurt: Vittorio Klostermann Verlag, 2000), 17.

¹¹ Heidegger, “Die Frage nach der Technik”, 27.

¹² Zeynep Esenyel, “Yabancılaşmanın Ontolojik Boyutu: Heideggerci Bir Bakış”, *Özne: Heidegger Özel Sayısı* 16. Kitap (2012): 67.

¹³ Martin Heidegger, “Der Urprung des Kunstwerkes”, in *Holzwege*, GA 5, hrsg. von. F.W. von Hermann (Frankfurt: Vittorio Klostermann Verlag, 1977), 3.

bütün felsefi projesi insan ile Varlık arasında zaten var olduğunu düşündüğü ilişkiyi daha otantik ve derin bir biçimde tecrübe etmekten ibarettir. İşte “hakikatin özüne” ilişkin bir soruşturma Heidegger tarafından sadece bu ilişkinin daha köklü bir tecrübesine sahip olabilmek için gerçekleştirilir. Tekniğin tahsis ettiği bir hakikatle, varolanlara takılı kalmanın bir sonucu olarak insan aslında varolanların nasıl *Varlığa geldiklerini* düşünemez olur. Bir başka deyişle, hakikatin teknik yorumunda özne, varolana ilişkin bir hakikat sürmeden önce bu varolanın kendisi ile nasıl olup da bir tanışıklığa sahip olduğunu idrak edemez. Hatta bunun üzerine hiçbir şekilde bir soruşturma yürütemez. Zira teknik, zaten önceden tanışıklığına sahip olduğumuz varolanların hakikati ile ilgilenir. Böylece *varolanın verilmişliği olarak Varlığı* göz ardı eden teknik, varolanı denetleme çabası içerisinde özneyi Varlıksal bir tecrübeden yoksun bırakır. Oysa aşağıda da gösterileceği gibi, bizzat teknik bir aygıt olarak *varolanın hakikati* ancak Varlığın açıklığında mümkün hale gelir. Dolayısıyla varolanlara ilişkin bir doğruluk teorisi olarak hakikat kendi olanağını tümüyle Varlığa borçludur. Heidegger’e göre hakikatin özünü Varlığa ait bir tecrübe olarak sunduğumuzda; hakikat kendisini, varolanın bilgisinde tümüyle tüketen ve bilmemeye hiç şekilde tahammül edemeyen bir süreç olarak değil fakat bizzat hakikat-olmamayı da göğüslemek durumunda olan hem bir gizini-açma hem de gizini-sürdürme tarzı olarak açacaktır. Böylece Heidegger, hakikate atfedilen donuk, değişmez olan anlamsal mutlaklığın aşılabileceğini ve hem varolanlara hem de dünyanın kendisine yönelik ilişkimizi rehabilite edebilecek olan Varlıksal bir bağlama dâhil olabileceğimizi ima eder. Ancak bunun için her şeyden önce hakikate ilişkin olağan kavrayıştan başlayan bir sorgulamanın içine dâhil olmak durumundayız.

1. Hakikatin Olağan Kavrayışından Hakikatin Özüne

Heidegger’e göre bir hakikat araştırması olarak gelişen metafizik, kendisini hep varolanların hakikati ile meşgul etmiş ve bu bağlamda onlara ilişkin *en genel ve en yetkin* hakikati ortaya koyma çabası içerisinde varolanı her defasında belirleyen özün peşinde olmuştur. Metafizik tam da bu tarz bir hakikat araştırması yüzünden sürekli olarak *onto-teolojik* bir karakter sergilemektedir.¹⁴ Varolana takılı kalan metafiziğin bu hakikat araştırması özellikle Descartes’tan itibaren ise bütünüyle epistemolojik bir sürece dönüşmüş haldedir ki esasen bugün hakikatten anladığımız şey büyük ölçüde bu epistemolojik yönelim tarafından belirlenmektedir. Bu epistemolojik yorumda hakikat, yalnızca yargıların söz konusu nesnelere uygunluk göstermesi anlamına gelir. Dolayısıyla burada hakikat yargılar ile varolanlar arasında meydana gelen bir mütekalibiyetten ibarettir. Böylece hakikat, Latincedeki *veritas* anlamına uygun gelecek şekilde bir *doğruluk* teorisini haline gelir. Bunun sonucunda hakikat, artık sadece yargı/ifade düzeyinde bir gerçekliğe sahip olur. Kısaca hakikat bir doğruluk olarak ancak yargının bir özelliğidir. Bunun sonucunda *hakikatin özü* şüphe edilemez, kesin bir doğruluk olarak epistemolojik bir meseleye dönüşür.

Fakat hangi tarzda olursa olsun, Heidegger’e göre neticede hakikat bütün metafizik tarihi boyunca yalnızca varolanlar ile ilgili bir mesele olmuş ve her tür hakikati ilk başta olanaklı kılan varolanın verilmişliğini göz ardı etmiştir. 1930 yılında vermiş olduğu *Hakikatin Özünü Hakkında* adlı derste Heidegger, tam da bu sebeple hakikat kavramına ilişkin yeni bir *Düşünme* geliştirmemiz gerektiğini söyler. Buna göre hakikat anlayışımız dönüşerek Varlığın hakikati haline gelmelidir. Heideggerci bir söylem ile ifade edecek olursak; zaten her zaman Varlığa ait olan hakikat, yine Varlığa sunularak aralarındaki köklü ilişki görünür kılınmalıdır. Bunun için ge-

¹⁴ Martin Heidegger, “Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik”, in *Identität und Differenz*, GA 11, hrsg. von F.W. von Hermann (Frankfurt: Vittorio Klostermann Verlag, 2006), 63.

leneksel hakikat anlayışına ilişkin bir eleştiri geliştirmemiz gerekmektedir. Fakat Heidegger, geleneksel hakikat anlayışını toptan yok saymak yerine, yine ondan yola çıkarak daha derin bir hakikat kavrayışına giden bir yolu açmayı hedefler. Zira tarihten, gelenekten koparılmış, izole edilmiş objektif bir üst bakış filozof için hiçbir şekilde mümkün değildir. Tüm felsefi ve metafizik çabasına rağmen o da dünya-içinde-yer alan sonlu bir varolan olmaya mahkûmdur.¹⁵ Filozof hiçbir zaman insan varoluşunun (Dasein) ötesinde bulunan bir konum elde edemeyeceğine göre, o yalnızca zaten içinde bulunduğu *ilişkisel, tarihsel ve sonlu varoluşunu* daha köklü ve derin bir şekilde tecrübe etmeye çalışmalıdır. İşte bu “geleneksel” ve “tarihsel” bulunuş içerisinden Heidegger şu soruyu sorar: Günümüzde hakikat olarak kabul edilen şeyi olanaklı kılan nedir? Eğer bu koşul gösterilebilirse klasik yorumun varolana takılıp kalan tavrından bir kurtuluş ve Varlığın açıklığına yönelen bir düşünüş mümkün hale gelir. Zira Heidegger’in önerdiği bu düşünüş, diğer yorumların yaptığı gibi zorunlu olarak varolanın verilmişliğini peşinen varsaymadan, onun ötesine, yani imkânına gitmek durumundadır.

Heidegger varolanın hakikatini değil, fakat bizzat hakikati hakikat olarak ortaya koyan özü görünür kılmak ister. Hakikati hakikat olarak bize sunan öğeyi anlamak isteyen Heidegger bu amaçla ilk olarak olağan/sıradan hakikat kavrayışını ele alır ve bugün herkesin kabul ettiği kavrayışın ne olduğunu sorar. Modern dönemde hakikat denildiğinde anlaşılacak şey, şu Latince ifadede hayat bulur: *Veritas est adequatio intellectus et rei*. “Hakikat, nesnenin bilgi ile mütakabiliyet içerisinde olmasıdır” şeklinde çevrilebilecek olan bu cümle Heidegger’e göre günümüzde hakikatten anlaşılacak şeyi çok güzel bir şekilde özetler.¹⁶ O halde burada esasen, nesne ile yargı arasında mutlak bir uygunluk ileri sürülür. Bu bağlamda hakikatten bahsedebilmek için hem yargı nesneye hem de nesne yargıya uymak zorundadır, kısaca her ikisi de mutlak bir mütakabiliyet içerisinde olmalıdır. Ama neticede burada söz konusu olan iki uygunluk çeşidi de esasen şeyin/nesnenin, yani temelde varolanın hakikatini göz önünde bulundurur. Eğer yargı, uygun ve düzgün bir biçimde varolana karşılık geliyorsa o ifade hakikidir, yani doğrudur deriz. İşte tam da bu şekilde hakikat bir doğruluk olarak (*Wahrheit als Richtigkeit*) yorumlanmaya başlanır.¹⁷ Bizim için hakikat bir takım dilsel yargılara indirgenmek suretiyle neticede epistemolojik bir şey olup çıkar. Varolanların uygun bir biçimde yargıda ifade edilmesi hakikatin yegâne ölçüsü olur.

Şimdi Heidegger’e göre hakikate ilişkin bu görüş baştan aşağı sorunludur, zira bu görüş bütünüyle varolanların *yüzeysel* bir yorumuna sırtını yaslar. Heidegger’e göre epistemoloji temelli bu hakikat kavrayışı, sorgulanmadan varsayılmış ve kabul edilmiş bir ontolojiye dayanmaktadır. İşte Heidegger, *doğruluk olarak hakikat* görüşüne yönelik eleştirisini, bu görüşün yaslanmakta olduğu sorgulanmamış ontoloji üzerinden yöneltir. Her epistemoloji, belli bir “varolan yorumuna” dayanmak durumunda olduğu için her seferinde bir ontoloji tarafından belirlenir. Üstelik eğer bu ontoloji, üzerine hiç düşünülmemiş ve sorgulanmamış bir varsayımdan ibaretse ona yaslanan hakikat kavrayışı da sağlam bir temelden yoksun kalır. Heidegger bundan dolayı her tür epistemolojinin nihai olarak Varlığa bağlandığına işaret etmek ister. Peki, olağan hakikat anlayışının kendisini bağladığı ontoloji bize ne anlatır?

Heidegger’e göre eğer biz bir yargının nesnesine uygun olup olmadığını belirleyebilmek ve böylece de yargımızın varolana kesin bir şekilde bağlandığından emin olmak istiyorsak, yani kısaca bir varolanın haki-

¹⁵ Patricia A. Johnson, *Heidegger Üzerine*, çev. Adnan Esenyel (Bursa: Sentez Yayıncılık, 2013), 64.

¹⁶ Martin Heidegger, “Vom Wesen der Wahrheit”, in *Wegmarken*, GA 9, hrsg. von. F.W. von Hermann (Frankfurt: Vittorio Klostermann Verlag, 2006), 180.

¹⁷ Heidegger, “Vom Wesen der Wahrheit”, 180.

katini tesis etmek istiyorsak; o varolan her şeyden önce (yani biz ona ilişkin temsil edici bir yargı ortaya koymadan bile önce) kendisini olduğu haliyle bize görünür kılmalıdır. Biz onunla zaten bir açıklıkta karşılaşmış olmalıyız. O halde, kendisine ilişkin her türlü yargıdan/ifadeden önce, varolan zaten bir varolan olarak bize önceden verilmiş olmalıdır.¹⁸ Zira eğer varolan, zaten önceden kendisini bize açmadıysa, yargımızın onu olduğu gibi temsil etmesi mümkün olmaz. Kısaca, varolan kendisini açık etmeden ve bizim için karşılaşılabılır olmadan, ona ilişkin bilgisel bir yönelim sergilemek hiçbir şekilde mümkün değildir. Bütün problem Heidegger için aslında bu noktada düğümlenmektedir. Epistemolojik hakikat, yani yargının nesneye/varolana yönelik ifadesini temele alan görüş, bütünüyle varolanın temsili üzerinden iş görür. Fakat varolanla zaten önceden karşılaşmamışsak, yani o kendisini bizim için zaten bir varolan olarak açık etmemişse (gizini açmamışsa), yargılarımızda dile getirdiğimiz bir varolanın temsilinden bahsetmek hiçbir şekilde mümkün olmazdı. O halde “varolanlar ile gerçekleştirdiğimiz bu karşılaşma” açıklanmadığı ve varolanlar ile sahip olduğumuz köklü ilişki aydınlatılmadığı sürece hakikatin epistemolojik kavrayışı tümüyle temelsiz kalır.

Şimdi, hakikatin bir *doğruluk* olarak anlaşıldığı yorumda, *yargı ile nesne* arasında bir uygunluk varsayılır. Ancak, bütünüyle *soyut* olan yargılar ile *somut* varolanlar arasında ileri sürülen ilişkide, onların birbirine nasıl uyabileceği ve aralarında ne şekilden bir mütakabiliyet olabileceği sorusu hala tatmin edici bir şekilde yanıtlanmamıştır. Zaten modern felsefenin epistemolojik açıdan en temel problemi, *soyut* bir öge olarak zihinsel ve kavramsal bir düzeyde cereyan eden yargının, kendisinden tümüyle farklı niteliklere sahip olan somut bir varolana nasıl karşılık gelebileceğidir. İşte Heidegger bu ilişkinin uygun ve düzgün bir şekilde temellendirilmediğini ileri sürerek, modern hakikat kavrayışının zeminsizliğine vurgu yapar.¹⁹ O halde yargı ile varolan arasındaki uygunluğa dayanan hakikat görüşünün nasıl mümkün olabildiği sorusu henüz gerçek anlamda yanıt bulmamıştır. Burada Heidegger, klasik hakikat görüşünü tamamen ortadan kaldırmayı istemez, fakat onun nasıl olanaklı olduğunu göstermek suretiyle daha derin bir hakikat anlayışına ulaşmaya çalışır. Heideggerci soruşturmanın değeri tam da geleneksel felsefeye, metafiziğe ya da klasik hakikat anlayışına ilişkin kör bir reddiye olmamasında ve fakat yalnızca onların içsel, kökensel imkânlarını açığa çıkarmak suretiyle gelenek boyunca gizli ve örtülü kalmış olan varsayımları görünür kılmasında yatmaktadır.

Şimdi Heidegger'e göre hakikatin özüne ulaşmak için- ki bu öz, hakikatin mümkün kılınmasını sağlar-varolanların ötesine geçmemiz gerekmektedir. Zira klasik hakikat görüşü varolanları zaten verilmiş olarak kabul ederek, esas olarak onların uygun temsili ile ilgilenir. Fakat varolanların bize nasıl verildiği gösterilmeden, yani onlarla sahip olduğumuz ilişki köklü bir biçimde açığa çıkarılmadan, bir yargının nasıl olup da kendisinden tümüyle farklı bir şey temsil edebileceği sorusu yanıtızsız kalmak durumundadır. O halde Heidegger'e göre hakikat sorusu özünde, doğrudan Varlık sorusuyla, yani bir şeylerin *varlığa gelmesi* ile ilgilidir. Açıktır ki kişi yargı yoluyla ancak kendisi için *var-olan* şeyleri temsil edebilir. Burada beliren temel soru şudur: Kişi nasıl olur da bir şeyler ile karşılaşabilir ve daha sonra bu karşılaşmaya ilişkin temsil edici bir yargı ortaya koyabilir? Kısaca hakikati bir hakikat olarak bize sunan öz nerede yer alır?

¹⁸ Heidegger, “Der Ursprung des Kunstwerkes”, 38.

¹⁹ Heidegger, “Vom Wesen der Wahrheit”, 183.

2. *Aletheia* olarak Hakikat

Demek ki Heidegger'e göre, varolanlara yönelik her tür bilgisel ilişki her şeyden önce varolanların açılmanmışlığını ve *gizden çıkışını* varsaymak zorundadır. O halde şeyler bizim için karşılaşılabılır olmadan önce aslen bir gizem ve kapalılık içerisinde bulunur. Varolanlar Heidegger'e göre ancak *Varlığa getirici* bir *Düşünme* ve *dil* aracılığıyla bir açıklığa taşınır, ya da kısaca *var* olur. Bu bağlamda *varolan*, zaten bizim için açılmamış ve karşılaşılabılır olmuş olan demektir. Tam da bu yüzden hakikat, Antik Yunan'da *aletheia* adını alır. Heidegger'e göre Yunanlılar için aslen en hayret verici olan durum, şeylerin varlığa gelmesidir. Bu yüzden onlar, şeylerin açığa çıkmasını ve bizim için varolan haline gelmesini *aletheia* olarak, yani bir şey giz içindeyken bizim için gizinin açılması olarak, yorumladılar. Eski Yunancada *lethe* unutmama, gizli kalma, üzeri örtülü olma anlamlarına gelir ve *a-* ön eki ise bir olumsuzlama işlevi görerek *aletheiayı* bir gizli olmama, kapalı olmama ve üzeri örtülü olmama durumu olarak gösterir. Dilimize en basitinden *açıklık* olarak tercüme edildiğinde, *aletheianın* aslen sahip olduğu ve son derece önemli olan olumsuzlama anlamı²⁰ kaybolacağından, *aletheiayı gizini-açma* olarak tercüme etmek çok daha isabetlidir.

Heidegger'e göre şeyler ancak *Varlık içinde* gizlerini açar ve bizim için birer varolana dönüşür. Böylece *aletheia* olarak hakikat Heidegger'in tasavvur ettiği gibi doğrudan Varlık sorusuna bağlanarak "şeylerin niçin *var* olduğunu ve *yok* olmadığını" anlamlandırarak bir *Düşünme ögesine* dönüşür. Bu yüzden hakikat Heidegger'e göre yalnızca bir *aletheia* olarak yorumlandığında özlü bir biçimde düşünülebilir. Dolayısıyla hakikat sözcüğü ile Heidegger'in, bir şeyin gizliyen açık hale gelişini anlatmak istediği unutulmamalıdır.²¹ Peki, bir şey gizliyen nasıl gizinden çıkarak karşılaşılabılır bir varolana dönüşebilir? Heideggerci söylemle soracak olursak; hakikat nasıl vuku bulur? Şimdi Heidegger'e göre gizini açma olarak hakikat bir varsayım olarak sonradan ortaya çıkmaz. O halde insan, önce yeryüzüne gelip sonra da bir şekilde varolanları gizinden çıkarıyor değildir. Tam tersine, Heidegger'e göre insan özünde bir *Dasein* olarak varolanların açık hale gelişi (*aletheia*) içerisine bırakılır. Buna göre *Dasein* kendisini zaten her seferinde varolanların açılmamış dünyası içerisinde bulur. O halde *Dasein* diama bu varolanların açılmamışlığında kurulur ve belirlenir.²²

Bu sebeple açılmamışlık (varolanların açılmamışlığı) her seferinde *Dasein*'i öncelemek suretiyle onun bir şeyler ile karşılaşmasını olanaklı kılar. Demek ki insan kendisini daima bir Dünya içerisinde bulur ve tanır. *Dasein* o halde Heidegger'in *sıkça* tekrarladığı gibi hep bir Dünya-içinde-varolmaktadır.²³ *Dasein* için varolanların açılmamışlığı hep oradadır. Heidegger'e göre varolanlar o halde öncelikle öznenin bir tasarımı olarak görülemez. Zira insan diğer varolanlarla *beraber* bu açılmamışlıkta ikamet eder. İşte *Dasein* yalnızca bu açılmamışlık içerisinde kendisiyle, başkalarıyla ve varolanlarla bir ilişki kurabilir ve karşılaşabilir. Bu yüzden açılmamışlık ya da gizini açma olarak hakikat bu ilişkinin ve karşılaşmanın vuku bulması olarak yorumlanabilir.

Gizini-açma olarak hakikat, öznenin tasarımına bağlı olarak ortaya çıkmaz. Bu yüzden Heidegger varolanların vuku bulduğu yeri kayran (*Die Lichtung*) olarak adlandırır. Ona göre kayran, bir bütün olarak varolanların ortasında *açık bir alan* olarak bulunmaktadır. Hatta bu açık alanın varolanlar tarafından çevrelenmiş olduğunu da söylemek mümkün değildir. Tam tersine açıklık olarak kayran tüm varolanları çepeçevre

²⁰ Zira *aletheia* bir şeyin gizliyen açık hale gelmesini anlatır.

²¹ Heidegger, "Der Urprung des Kunstwerkes", 37.

²² Heidegger, "Der Urprung des Kunstwerkes", 40.

²³ Martin Heidegger, *Sein und Zeit* (Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2006), 54-56.

sarmaktadır. İşte tüm varolanlar birer varolan olarak bu kayranın ışığında durmaktadır. Sadece bu kayran, biz insanlara kendimiz olmayan varolanlara ilişkin bir geçidi ve kendimize yönelik bir erişimi bahşeder ve güvence altına alır. Heidegger'e göre yalnızca bu kayran aracılığıyla, varolan *belli derecelerde* ve ölçülerde gizini açar hale gelir.²⁴ O halde *aletheia* olarak hakikat Heidegger'e göre bu kayranda vuku bulur. Fakat bundan da önemli olan husus; bu açık alanın yalnızca varolanları bize vermekle kalmadığı fakat aynı zamanda onları bizden gizlediğidir. Bu yüzden Heidegger, varolanlara ilişkin olacak şekilde hem gizini-açmanın (*aletheia*) hem de gizlemenin (*lethe*), bizzat kayranın oyun alanına ait olduğunu düşünür. Böylece hakikat kadar hakikat-olmayan da doğrudan kayrana gönderimle anlaşılır hale gelir. Hatta aşağıda göreceğimiz gibi Heidegger, hakikat-olmayanı da doğrudan hakikatin özü ile bağlantıya sokacak ve her şeyi bilmeye yönelen klasik hakikat kavrayışını çok daha derin ve geniş ufuklu bir anlama dâhil edecektir.

Şimdi eğer Dasein olarak insan varolanlarla kayranın ışığı aracılığıyla karşılaşıyorsa ve hakikat ile hakikat-olmayan da bu alanda vuku buluyorsa, Dasein'in varolanlara ilişkin kökensel yönelişi nasıl görünür hale getirilebilir? Çünkü her ne kadar *kayran*, şeylerin gizden çıkışını ve bizim için açık hale gelişini mümkün kılıyorsa ve her ne kadar biz kendimizi daima bu açılanmışlığın ortasında buluyorsak da, şeylerin gizden çıkışı diğer yandan doğrudan Dasein'in kendisi ile de ilgili olmak zorundadır.

3. Bir Davranış Türü Olarak Hakikat

Heidegger'e göre Dasein'in varolanlarla sahip olduğu köklü ilişki, kendisini bir davranış ya da tutum olarak (*verhalten*) gösterir. Ona göre “nesnenin yargıdaki uygun bir temsili” olarak kendisini gösteren olağan hakikat kavrayışı bile, varolanlara yönelik ortaya koyduğumuz bir davranış biçimidir zira Heidegger'e göre tasarlamak/temsil etmek (*vor-stellen*), aslında şeyin bir nesne (*Gegenstand*) olarak karşımızda durmasına izin vermek anlamına gelir.²⁵ O halde tasarlama, her şeyden önce varolanın *açım lanma* tarzına zaten uygun olmalıdır. Bu ise gördüğümüz üzere varolanın, her tür tasarlamadan önce açık bir alanda karşılaşılabılır olmasını şart koşar. İşte bu tasarlama veya temsil etme edimi esnasında, zaten orada bizimle birlikte olan varolan, tüm bu tasarlama süreci içerisinde kendisi gibi kalmaya devam etmelidir. Heidegger'e göre bu ancak bir “açıklıkta” meydana gelebilir. Daha önce de ifade etmiş olduğumuz gibi, bu açık alan ya da kayran, öznenin tasarlama yetisi ile *yaratılmaz* fakat sadece bir ilişkisellik mekânı (*Bezugsbereich*) olarak her seferinde üstlenilir. Zira zaten tasarlamaya olanak veren de bizatihi ilişkisellik mekânının kendisidir. O halde Dasein ancak bu ilişkisellik mekânında şeylere ilişkin bir tavır ve yönelim sergileyebilir. Bir başka deyişle *açıklık*, zaten varolanlara yönelik bir tutum ya da ilişki olarak her zaman oradadır.

Böylece, varolanlara yönelik her tutum ve davranış, özünde bir ilişkisellik mekânı olarak görünen açıklığı *açar*. O halde olağan hakikat kavrayışı (yani tasarlayan yargı ile şey arasındaki ilişki) temelde, bir davranış/tutum olarak serbest bırakılan ilişkiselliğin bir icrasdır.²⁶ Bu bakımdan kendisini *doğruluk* şeklinde gösteren *olağan hakikat kavrayışı* da özünde bir davranış ya da tutum biçimi olarak, sadece açılanmış olanın (yani varolanın) *açım lanmışlığına* hizmet eder. Kısaca bir tutum olarak hakikat tecrübesi, varolanı, *açım lanmış* bir şey olarak ileri sürer ve onu orada korur. Heidegger'e göre her insani tutum, açılanmışlıkta ortaya çıkan bir ilişkisellik olarak kendisi belli eder. Gerçekten de kayranın ışığında karşılaştığımız varolanlarla ilişkimiz

²⁴ Heidegger, “Der Urprung des Kunstwerkes”, 40.

²⁵ Heidegger, “Vom Wesen der Wahrheit”, 184.

²⁶ Heidegger, “Vom Wesen der Wahrheit”, 185.

onları her seferinde zaten oldukları gibi açığa çıkarır ve onları açıklıkta tutar. Peki, bu nasıl olur? Varolanlarla sıradan ve günlük şekilde gelişen pratik münasebetimiz aslında varolanları oldukları gibi açıklığa taşır ve onları orada muhafaza eder. Örneğin bir masayı, bize *dünya-içinde* verilmiş olduğu haliyle *masa olarak* kullandığımız sürece, yani onun üzerinde yemek yediğimiz, yazı yazdığımız ve onun masalığını uygun bir şekilde tecrübe ettiğimiz sürece o varolan bir masa olarak diğer varolanların da (sandalye, tabak, bardak, yemek, kitap, defter, kalem vs) içinde bulunduğu ilişkisellik mekânında bize açılır ve aynı zamanda orada muhafaza edilir. O halde bir varolanı kullanmak ve ona ilişkin *dünyasal* bir tutum sergilemek Dasein için zaten önceden açılmış olan varolanı kendi açılmışlığı içinde açığa çıkarmak ve onu bir varolan olarak muhafaza etmek anlamına gelir. Bu yüzden varolanlara ilişkin ortaya koyduğumuz davranışların tümü ve onlara ilişkin meşguliyetin tamamı, sadece onların *açıklığına* hizmet etmektedir. Tüm bu karşılaşmaların ve davranışların sonucu olarak varolanın kendisi artık bizim için *tasarlanabilir* bir şey olarak sunulduğunda, geriye kalan yegâne şey; tasarlayıcı bir yargı ile varolanı *olduğu gibi* söylemektir. İşte bu söyleme tarzı da kendisini artık *doğruluk* olarak gösterir ve olağan hakikat kavrayışına karşılık gelebilir.²⁷ O halde Heidegger'e göre yargı, kendi doğruluğunu davranışın açıklığından (kayranlığından) alır. Çünkü kayranda, *Varlığın açıklığında* bulunma "ayrıcılığına" sahip olan ve zaten tam da bu yüzden de Heidegger tarafından Dasein adını alan varolanın *davranışları* ile açılmış olan şey (varolan), tasarlama ve mütekabiliyet için bir uygunluk ölçütü haline gelir. O halde varolan, ancak bu varolana ilişkin önceden sahip olduğumuz davranış sayesinde, yargının kendisi için bir ölçü haline gelebilir. Çünkü sadece davranışın kendisi, bir ilişkisellik ögesi olarak varolanın açıklığını tesis eder ve onu tasarlanabilir bir varolan olarak *meydana* çıkarır. Dolayısıyla Heidegger'e göre olağan hakikat kavrayışı (yani doğruluk olarak hakikatin) aslında *davranışın açıklığı* (*Offenständigkeit des Verhaltens*) ile olanaklı hale gelir. O halde bu noktada artık hakikatin özü dediğimiz şey yargının nesnesine uygun düşmesi değil, fakat bizzat davranışın açıklığıdır.²⁸

4. Özgürlük ve Hakikat

Heidegger hakikatin özünü bu noktada davranışa bağladıktan sonra bu davranışı da esas olarak *özgürlükle* (*die Freiheit*) temellendirir. Zira davranışı hakikatin özüne ait kılan bizzat özgürlüktür. Davranış yalnızca özgürlüğe ait olduğu sürece varolanı açığa çıkarıp muhafaza edebilme olanağına sahip olur. Bu yüzden Heidegger'e göre ancak özgürlük, davranışın açıklığını gerçek manada anlaşılır kılar. Çünkü bu verilmişlik, önceden açık bir alanda serbest ya da diğer bir deyişle özgür bırakıldığı ölçüde, varolanın açılmışlığı bir tutum olarak ortaya konulabilir. Bu yüzden Heidegger'e göre Dasein olarak insan, bir açılmışlığa bırakıldığı ölçüde aslında bir özgürlük içerisine de bırakılmıştır. Dasein yalnızca bu özgürlükten hareketle bir şeylere yönelebilmekte ve onlara göre bir tutum takınabilmektedir. O halde tutum ve davranışın açık oluşu esas olarak özgürlükte temellenmektedir. Çünkü herhangi bir tutum özgür olmadığı sürece, Dasein'in bir şeylerin açıklığında bulunması olası değildir. İşte bu yüzden Heidegger, hakikatin özünü özgürlükle anlamaya çalışır.²⁹ Fakat Heidegger burada, bir yanlış anlamanın önüne geçebilmek için özgürlüğü bir şekilde Varlığa bağlar ve "alışıldık özgürlük anlayışından" uzak durmaya gayret eder. Çünkü ona özgürlük burada insanın sahip olduğu bir nitelik olarak anlaşılabilir. Bu yüzden Heidegger özgürlükten bahsederken aslında hiçbir şekilde bir isteme özgürlüğünü anlatmak istemez. Ona göre isteme özgürlüğü adı verilen kavrayış, özne

²⁷ Heidegger, "Vom Wesen der Wahrheit", 185.

²⁸ Heidegger, "Vom Wesen der Wahrheit", 186.

²⁹ Heidegger, "Vom Wesen der Wahrheit", 185.

merkezli modern felsefenin ortaya attığı ve içinden çıkılmaz problemlere yol açan belirlenimden başka bir şey değildir. Çünkü açık bir alan olarak kayran üzerinde söz sahibi olamayan ve ona yalnızca kendisini teslim edebilen Dasein, bu bakımdan özgürlüğün sahibi değildir. Burada Heidegger, olağan ve alışkın olduğumuz kavrayışı sarsmak ve bizi daha derin düşünme olanaklarına sevk edebilmek için şunu söyler: Özgürlük insana sahiptir.³⁰

O halde Dasein bir özgürlük içerisine bırakıldığı için açık bir tutum içerisinde şeylerin gizini açabilir ve onlara “bir varolan olarak karşıda durmalarına izin verebilir”. Şimdi Heidegger'e göre açılmış olanın kendisi- ki tasarlayıcı yargımız ancak bu koşul sayesinde doğru bir şekilde ona karşılık gelebilmektedir- *açık bir davranışta* kendisini göstermiş olan varolandır. İşte özgürlük, bu açık alanda meydana gelen açılma olarak varolanları *oldukları* gibi *olmaya* bırakır. O halde Heidegger için özgürlüğün özü, varolanların *olmaya bırakılması* olarak kendisini gösterir.³¹ Çok daha önemlisi Heidegger'e göre burada gerçekleşen “olmaya bırakma” öylesine bir uğraş değildir. İşte bunu sağlayan özgürlük tam da bu sebeple bir keyfiyet olarak anlaşılabilir. Tam tersine, özgürlüğün özü olan olmaya bırakmak/izin vermek (*seinlassen*) esas olarak varolanı nasılsa öyle olmaya bırakmak anlamına gelir. İşte “olmaya izin verme” tutumu olarak özgürlük sayesinde Dasein kendisini varolanlara *maruz bırakır* ve böylece her tür davranışını açık alana taşır.

Bu bağlamda özgürlük tam da *ilişkisellik mekânı* içerisindeki açılmışlığa katkı sağlayan davranışın imkânı olarak ortaya çıkar. Bu durum Heidegger'de *ek-sistent* kavramıyla ifade edilir. Şimdi, Heidegger insanın özgürlük içerisinde varolanın açıklığına maruz kalmasını *ek-sistent* olarak adlandırır. Heidegger'e göre insan ancak ek-sistent olabildiği için, yani varolana maruz kalabildiği için³² “varolanın ne olduğunu” sorabilir ve ancak buradan hareketle Varlığa ilişkin soruyu gündeme getirebilir. Dolayısıyla Heidegger açısından *aletheia* olarak hakikat, ancak insanın *ek-sistent* oluşu ile koşut biçimde vuku bulabilir. İnsan böylece yalnızca bir ek-sistent ilişki içerisinde varolana yönelik bir soru sorma olanağına yükselir. Çok daha önemlisi Heidegger için felsefenin, metafiziğin, bilimin ve tarihin olanağını meydana getiren şey bizzat insanın *ek-sistent* olarak var-olmasıdır.³³ Zira insan ancak ek-sistent olarak Varlığın açıklığına ait olduğu için varolanlar hakkında konuşabilir ve onların Varlığına ilişkin bir takım yorumlar (sanat, felsefe, din, bilim vs.) geliştirebilir. Basit bir iradi seçimden çok daha fazlasını içeren özgürlük, o halde insan aracılığıyla hakikatin özünü yerine getirir. Varolanların olmaya bırakılması olarak özgürlük, her türden davranışın açıklığını tesis ederek insanın ek-sistent varoluşuna gönderimde bulunur. Bu bakımdan hakikat esasen bir bilgi problemi değil, fakat insanın varolanlarla ve varolanların varlığı ile kurduğu bir ilişki tarzı olarak meydana çıkar.³⁴

Bu noktada Heidegger özgürlüğün sağladığı olanağı kullanarak hakikatin özü ile ilgili olarak kafa karıştırıcı olan şu çarpıcı ifadeyi ileri sürer: Eğer insan özgürlüğe bırakıldıysa ve bu yüzden özgürlük insana sahipse bu, aynı zamanda varolanların oldukları gibi *olmaya bırakılmama* olanağını da içerir. Demek ki insan, varolanları olmaya bırakabildiği gibi pek ala varolanları, olmaya bırakmaya da bilir. Özgürlük bu olanağı kesinlikle dışlamadığı gibi en başından beri onun gerçekleşme imkânını içinde taşır. Şimdi eğer hakikatin

³⁰ Heidegger, “Vom Wesen der Wahrheit”, 190.

³¹ Heidegger, “Vom Wesen der Wahrheit”, 188.

³² Bu durum, aslında insanın her zaman köklü bir şekilde Varlıkla ilişkili olduğunu ima eder. Yani insan şeylerin *varlığa gelişine* aslen her zaman dâhil olmaktadır.

³³ Heidegger, “Vom Wesen der Wahrheit”, 189.

³⁴ Sinan Kılıç, *Martin Heidegger'de Metafizik Fark- Çoklukta Birlik* (Konya: Çizgi Kitapevi, 2019), 179.

özü özgürlük olarak kendisini gösteriyorsa ve bu özgürlük aynı zamanda olmaya bırakmama olanağını da içeriyorsa o halde hakikatin özü kaçınılmaz bir şekilde hakikat-olmayana (*unhwahrheit*) da bağlanmak zorundadır. Hakikat Heideggerci anlamda zorunlu, mutlak, değişmez ve bir teorik unsur olmaktan çıkar. Hiç beklenmedik şekilde, hakikat ve hakikat-olmayan artık birbirine ait olur.³⁵ Heidegger bu durumu açıklamak için varolanların bütününe (*Seinden im Ganzen*) yönelir. Zira hakikatin ait olduğu bu eş zamanlı *açım lanma* ve *gizlenme* arasındaki bitmez gerilim kendisini burada gösterir. Bir başka deyişle bu noktada Heidegger artık doğrudan varolanın Varlıkla sahip olduğu ilişkiye yönelir. Hakikatin bu çifte yönelimi en nihayetinde burada tecrübe edilebilir.

5. Hakikat-Olmayan Olarak Hakikat

Şimdi Heidegger'e göre açıkta duran her davranış, varolanların olmaya bırakılmasında (yani özgürlükte) salınmaktadır (*schwingt*). Böylece her davranış ve tutum varolanın kendisine ilişkin olmak durumundadır. Çok daha önemlisi, varolanın olmaya bırakılması olarak özgürlük, her tutumu ve davranışı daima varolanların bütününe uydurur (*abstimmen*).³⁶ O halde genel bir kaide olarak her davranışımız esasen bizi *çevreleyen dünyaya* (*Umwelt*) uygun şekilde ortaya çıkar. Gerçekten de insan hergünkü yaşantısı içerisinde her eylemini, içinde devindiği varolanların bütününe uydurur ve her davranış bu varolanların bütününe gözeterek meydana gelir. Bir başka deyişle biz varolanlarla hep onların uyduğu bütünsel yapıya uygun şekilde karşılaşırız. Bu sebeple Heidegger'e göre varolanlara ilişkin her davranış ve tutum, direktifini ve yönelimini doğrudan varolanların bütününden alır. Dasein'in hergünlüğünü ve olağan yaşantısını ortaya koyan da zaten varolanların bütününe ilişkin sergilediği bu uyum ve uygunluktur. Varolanlarla ilişkimiz bu yüzden genellikle herhangi bir şaşkınlığa mahal vermeden, sorunsuz bir şekilde adeta raylar üzerinde giden bir trene benzer. Heidegger bu bakımdan, her davranışın (yani varolana ilişkin davranışın) bu bütünlük içerisinde verildiğini ileri sürer.

Fakat neticede Heidegger'in varolanların bütünü dediği şey; her gün karşılaştığımız, onlara ilişkin davranışlarla kendimizi maruz bıraktığımız ve bu yolla bildiğimiz varolanların bir toplamı değildir. O halde Heidegger'in deyişi ile varolanların bütününe, varolanları toplayarak ya da onları bir araya getirerek kavramak mümkün değildir. Bu parçaların toplamı asla bütünlüğün anlamını vermeyecektir. Ama işte yine de her davranışımız bu varolanların bütününe uydurulmuştur. Varolanların bütününe Heidegger'e göre yine aynı şekilde çok bel bağladığımız bilimsel, felsefi ya da metafiziksel edimlerimizle de kavrayamayız. Zira onlar zaten varolanların verilmişliği üzerine kurulmuş etkinlikler olarak *verilmenin* kendisini anlayacak konumda değildir. Varolanları veren bu bütünlük böylece elimizden her defasında kayıp gider. Zira bu bütünlük çok daha derinde ve bu anlamda her varolanın da ötesinde özünü sürdürür (*west*). Hatta Heidegger'e göre tüm insani edimler bu bütünlük tarafından uydurulmuş ve yönlendirilmiş olmasına rağmen, insan her seferinde varolanlarla bir karşılaşmaya kendisini bıraktığı için, varolanların bütünü (*Seinden im Ganzen*) bir unutulmuşluğa terk edilir.

Şimdi Heidegger'e göre insanın tavrı ve tutumu, varolanların bütününe açıklığı (*Offenbarkeit des Seinenden im Ganzen*) tarafından biçimlendirilmiş ve uygun hale getirilmiştir. Fakat işte insanın giriştiği günlük hesap-kitaplarla bu "bütünüde" (*im Ganzen*) hiçbir şekilde kavranmaz. Varolanlar bu bağlamda ister

³⁵ Heidegger, "Vom Wesen der Wahrheit", 191.

³⁶ Heidegger, "Vom Wesen der Wahrheit", 192.

tarih alanında isterse doğa alanında açılmış olsun, onlardan hareketle bu *bütünü*de hiçbir şekilde belirlenemez. Her şeyi uyumlu ve uygun bir şekilde açığa çıkarıp kavranabilir hale getirmesine rağmen, kendisi *belirsiz* ve *kavranamaz* kalmak durumundadır. Tam da bu yüzden bu bütün, varolanları *karşılaşılabilir* kılmak adına kendisini *gizler*. Onları açımlayabilmek için kendisini kapatır. Örneğin bize bir şeyi, *masa* olarak açımlayan ilişkisellik ağı (bizatihi bütün ya da Varlık) kendisini geri çeker. Her bir eylemimize yön veren bağlamın kendisi günlük yapıp etmelerde görünmez olur. İşte Heidegger'e göre bu sebeple, kendi teklifi içerisinde varolanı olmaya bırakan (*seinlassen*) her tutum ve tavır varolanları bütünüde gizler (*verbirgt*). O halde, her *olmaya bırakma*, kendi içinde esasen bir *gizleme* barındırmak zorundadır. Bu yüzden Dasein'in *ek-sistent* olan özgürlüğünde, varolanların bütünü gizlenir ve üzeri örtülür.³⁷

Bunun sonucunda Heidegger hakikat-olmamayı bir gizleme ve kapanma (*verborgenheit*) olarak hakikatin (*unverborgenheit*) özüne ait bir öge olarak gösterir. Böylece hergünkü davranışımız, varolanların açım lanmasına hizmet etse de ve onlara maruz kalışımız varolanları *olmaya bıraksa* da, bu durum aynı zamanda *varolanların* bütünüde gizlenmesini ve *unutulmasını* doğurur. Bu bakımdan her açığa çıkışı aslında bu açığa çıkışı mümkün kılan şeyin unutulmasına neden olur. Dasein olarak insan varolanlara kendisini maruz bıraktığı ölçüde varolanların bütünüde görmezden gelir. Varolanı her açığında o, bütünün kendisini kapatır. Dolayısıyla varolanları *olmaya bırakan* her özgür tutum aynı zamanda varolanların bütünüde *gizlenmesi* anlamına gelir. O halde Heidegger'e göre hakikat-olmayan hakikatin zıddı veya karşıtı değil, tam tersine onun özüne aittir. Böylece Varlığa ilişkin bir düşünüm esas olarak hakikatin bu iki yönlü aitliğini düşünmeye muktedir olmalıdır. Açığa çıkarma olarak hakikat bu bakımdan gizlemeye aittir ve elbette tam tersi de eşit derecede doğrudur. Hatta Heidegger'e göre "gizleme" olarak hakikat, bizzat "olmaya bırakmaktan" çok daha köklüdür. Zira kendisini gizleyen bizzat gizden çıkarıcıdır. *Aletheianın* köken olarak *lethe*ye bağlı olması bunun en güzel göstergesidir. O halde neticede varolana ilişkin ileri sürülen her hakikat, Varlığı bütünüde gizlemek durumdadır. Dasein her davranışı ile varolanı açığa çıkmaya yöneldikçe, onu açığa çıkarmanın kendisi bizzat geri çekilmekte ve gizlenmektedir. Hep *mevcut olanın* açıklığına takılı kalan ve onda kalmaya ısrar eden Dasein böylece Varlığı unuttur gider. Fakat Heidegger'in de dikkat çektiği gibi bu durum yalnızca Dasein'in bir dikkatsizliği ya da yetersizliği olarak yorumlanamaz. Zira Dasein, varolanları bütünüde unutmayı ve gizlemeyi *belirliyor* değildir. Hakikat-olmayan bizzat hakikate ait olduğu için ve insan da bu hakikate bırakıldığı için varolanların bütünü gizlenir.³⁸ Özgürlüğe bırakılan Dasein bu özgürlüğe sahip olmadığı hatta tam tersine özgürlük ona sahip olduğundan, bu "bütün" ona tamamen kapalı kalır. Dolayısıyla modern öznenin her şeye hâkim olmaya çalışan ve her şeyi bilmeye, kavramaya yönelen tutumu tam bir yanılsama meydana getirir. Bu yüzden Heidegger'e göre Dasein, çoğu zaman üzerine düşünemediği bir varlık anlayışı- ki bu anlayışta *açığa çıkarma* ve *gizleme* aynı anda vuku bulur- içerisinde salınmaktadır. Böylece Varlığa bağlı olarak her insani tutum ve davranış hakikate ait olduğu kadar hakikat-olmamaya da aittir.

Şimdi Heidegger, varolanların bütünüde meydana gelen bu gizlemenin özünde bir *giz* (*Das Geheimnis*) meydana getirdiğini ileri sürer. İşte *gizin* kendisi, olmaya bırakma olarak hakikatin aynı zamanda bir gizlenme olmasına izin verir. Fakat burada daha da belirleyici olan durum bizzat *gizin*, bizden bir gizlemenin vuku bulduğunun gizliyor olmasıdır. Tam da bu gizlenmenin *gizlenmesi* sebebiyle Dasein için, olmaya bırakma aynı zaman da bir gizlemeye dönüşür. İşte Heidegger'e göre gizlemeye izin veren de yalnızca *gizin* kendisidir. Zira

³⁷ Heidegger, "Vom Wesen der Wahrheit", 193.

³⁸ Heidegger, "Vom Wesen der Wahrheit", 191.

hakiki bir gizleme, ancak bir şeylerin bizden gizlendiği *gizlenirse* vuku bulur. O halde giz, bir gizlemenin vuku bulunduğunu bizden gizler.³⁹ Zaten yalnızca bu sebeple, varolanlara takılı kalan düşünme, onları her yönüyle ve tümüyle, hiçbir eksik bırakmadan bilme iddiasına sahip olur. Gizin vuku buluşundan habersiz olan bir bilme edimi böylece kendi olanaklarını göremez hale gelir. Verilme esnasında bir şeyin kendisini daima geriye çektiği gizli kaldığından, zaten açıklıkta her defasında kendisine verilmiş olana yönelen Dasein gizini *gizlendiğini* idrak edemez. Oysa işte Heidegger açısından temel mesele bu gize yönelik bir Düşünme ortaya koymaktır. Dolayısıyla Heidegger'in tasavvur ettiği hakikat her bilmede bir gizlenmenin, bilmemenin vuku bulunduğunu gösteren bir hakikattir. Başka bir deyişle Heideggerci düşünmede amaç, gizi kavramak veya denetim altına almak değil fakat gizini bizzat bir giz olarak tecrübesine varmak ve onun vuku buluşunu dile getirmektir. Bu sebeple Heidegger'in felsefi kavrayışı; Batı metafiziğinde sıkça yapıldığı gibi gizi ortadan kaldırmaya çalışmaz fakat sadece bu gizi düşünmeye çalışır, bir başka deyişle bu gizini yaşantısına ulaşmaya gayret gösterir. Kısa-ca Heideggerci düşünme gizini bir giz olarak kalmasına olanak veren bir tecrübeye dönüşmeye çalışır. Bu ise bilmemeye çok da tahammülü olmayan ve koşulsuz, mutlak bir hakikat özlemi ile icra edilen klasik metafiziğin terk edilmesini içerir. Burada Heidegger'in, düşünmeye ve felsefeye içinden çıkılmaz bir çatışma tahsis ettiği söylenebilir. Ama hakikatin ve hakikat-olmayanın, yani gizini açmanın ve gizlemenin özsel olarak birbirine ait olduğu görünürse, felsefe bu çatışmayı ve ikircikliği *aşmaya* çalışmayacaktır. Zaten Heidegger'de Varlığın bir Düşünmesi olmayı hedefleyen felsefe, bu çatışmayı ortadan kaldırmaya çalışmaz fakat bizzat bu çatışmayı tecrübe etmeye gayret gösterir.

Sonuç: Düşünme ve Gizin Onaylanması

Neticede böylesi bir gizini kabulü, insanın esasen kavrayamayacağı bir gücün etkisi altında ikamet ettiğini itiraf etmek anlamına gelir. Heideggerci felsefenin ortaya koyduğu hakikat o halde her zaman gizini varlığını onaylar. Böylece onun hayal ettiği felsefe anlayışı, varlığın unutulmuşunu ve gizini ortadan kaldırmaz fakat bu unutulmanın vuku buluşunu dile getirir ve onu anlamaya çalışır. Heidegger açısından Varlığın hakikati böylece düşünülmesi en elzem mesele haline gelir, zira o *açığa çıkarıcı gizlemenin* vuku bulmasıdır. Eğer felsefenin yegâne konusu hakikatin özü ise o halde Heidegger'in öngördüğü felsefe; varolanın değişmez hakikatini ortaya koymaya çalışan bir faaliyet değil, fakat varolanların bütünündeki *gizlenmişliğinden* hiçbir şekilde feragat etmeyen bir *olmaya bırakmadır*. Günümüzde felsefe, hep sağduyunun yanında kaldığı ve yalnızca, zaten kendisine verilmiş olan varolanlara ilişkin *teorik* bir meşguliyet ortaya koyduğu sürece, bir *giz* olarak vuku bulan Varlığı unutup gider. O halde Heidegger'de hakikatin özünü düşünmek, aslında Varlığın gizini ve unutulmuşunu düşünmekten ibarettir. Dolayısıyla felsefe yalnızca teorik bir eğilim içerisinde, nesnesine ilişkin mutlak hakikati elde etmek uğruna, onu *varolanın* bütününden, yani onu *var eden* bağlantılarından kopararak sorgulamaktan vazgeçmelidir. Daha ziyade felsefi düşünce burada *bir anlamda* pratik olan bir tutum içerisinde kendisini *varolanın* bütününe uydurmak suretiyle hem varolanı *olmaya bırakmalı* hem de bu bütünün geri çekilişini tecrübe ederek, bilinemez olana işaret etmelidir.

Heidegger'e göre insanlar genelde varolanın bütününden ve de Varlıktan tümüyle habersiz şekilde varolanı tüm bağlantılarından izole ederek hesaplanabilir ve denetlenebilir olanda oyalanmaya meyleder. Hatta en önemli ve hayati meselelerde karar alırken bile bu durum bundan ibarettir. Fakat sürekli olarak varolanın *kendisinde* oyalanmak ve her zaman el-altında hazır olanla teorik şekilde meşgul olmak, hem bu varolanın

³⁹ Heidegger, "Vom Wesen der Wahrheit", 194.

verilme olanaklarını gözden kaçırmak hem de gizli olanın gizliliğinin egemen olmasına izin vermemek anlamına gelir. Bu ise anlamlı bir varoluşa sahip olmamıza olanak tanıyan, dahası varolanları bize veren ve onlarla bir karşılaşmayı mümkün kılan Varlığı terk etmek manasına gelir. Varlığı unutan ve hatta bu unutmanın vuku bulduğunu bile unutan insan, bu bakımdan kendi temelini ve ayırt edici özelliğini, yani varlığın açıklığında ikamet ediyor oluşunu da unutmuş olur.

Kaynakça

- Aristoteles. *Metafizik*, çev. Y. Gurur Sev. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2015.
- Esenyel, Zeynep. "Yabancılaşmanın Ontolojik Boyutu: Heideggerci Bir Bakış". *Özne: Heidegger Özel Sayısı* 16. Kitap (2012): 54- 67.
- Heidegger, Martin. "Der Urprung des Kunstwerkes". In *Holzwege*, GA 5, hrsg. von. F.W. von Hermann, 1-69. Frankfurt: Vittorio Klostermann Verlag, 1977.
- Heidegger, Martin. "Die Frage nach der Technik". In *Vorträge und Aufsätze*, GA 7, hrsg. von. F.W. von Hermann, 5-36. Frankfurt: Vittorio Klostermann Verlag, 2000.
- Heidegger, Martin. "Vom Wesen der Wahrheit". In *Wegmarken*, GA 9, hrsg. von. F.W. von Hermann, 177-202. Frankfurt: Vittorio Klostermann Verlag, 2006.
- Heidegger, Martin. *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2006.
- Heidegger, Martin. "Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik". In *Identität und Differenz*, GA 11, hrsg. von. F.W. von Hermann, 51-80. Frankfurt: Vittorio Klostermann Verlag, 2006.
- Heidegger, Martin. "Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens". In *Zur Sache des Denkens*, GA 14, hrsg. von. F.W. von Hermann, 67-90. Frankfurt: Vittorio Klostermann Verlag, 2007.
- Jaspers, Karl. *Was ist Philosophie?*. München: Piper Verlag, 2013.
- Johnson, Patricia A. *Heidegger Üzerine*, çev. Adnan Esenyel. Bursa: Sentez Yayıncılık, 2013.
- Kılıç, Sinan. *Martin Heidegger'de Metafizik Fark- Çoklukta Birlik*. Konya: Çizgi Kitapevi, 2019.
- Nietzsche, Friedrich. *Die fröhliche Wissenschaft*, Kritische Studienausgabe Band III, hrsg. von G. Colli und M. Montinari. München: de Gruyter, 1999.
- Nietzsche, Friedrich. *Jenseits von Gut und Böse*, Kritische Studienausgabe Band V, hrsg. von G. Colli und M. Montinari. München: de Gruyter, 1999.
- Nietzsche, Friedrich. *Zur Genalogie Der Moral*, Kritische Studienausgabe Band V, hrsg. von G. Colli und M. Montinari. München: de Gruyter, 1999.

Başvuru: 23.05.2020

Kabul: 24.06.2020

Atıf: Baktır, Hasan ve Özgen, M. Kasım. "Political Philosophy and Oriental Polemics on the Ottoman Form of Government in 18th Century English Literature". *Temaşa Felsefe Dergisi* 13 (2020): 202-215

Political Philosophy and Oriental Polemics on the Ottoman Form of Government in 18th Century English Literature

Hasan Baktır¹

ORCID: 0000-0002-1078-8589

M. Kasım Özgen²

ORCID: 0000-0002-3559-0333

Abstract

The source and justification of the power and authority of the king have been subject for the discussion in state philosophy. There are two terms employed to explain such relation in the history of thoughts going back to ancient Greek texts; tranny and despotism. The term tyranny is first used to refer to the rulers who overthrown the priest-kings whose ancestors are thought to be gods. The new rulers are from human origin; thus, this revolution is taken as the first step for the democracy. Aristotle use despotism to refer the authority in the family. The two terms have been discussed by the Renaissance and Enlightenment writers when referring to the philosophy of the government. Niccolo Machievalli, Thomas More, Thomas Hobbes, David Hume, Baron de Montesquieu and John Locke referred to such terms in their works. The argument of the nature and limit of power have been subject for 18th century English writers as well. In particular, the two terms have been frequently used by the writers when referring to the nature of oriental government. The present study aims to explore the context of the "Ottoman absolutism" in the 18th century literary texts of the British writers.

Keywords: Absolutism, Tyranny, Despotism, Ottoman State, Enlightenment.

Siyaset Felsefesi ve On Sekizinci Yüzyıl İngiliz Edebiyat Metinlerinde Osmanlı Devleti Hakkında Şarkiyatçı Polemikler

Öz

Siyaset felsefesindeki önemli tartışma konularından bir tanesi iktidar sahibi idarecinin gücü ve otoritesinin kaynağı olmuştur. Antik dönem Yunan kaynaklarına kadar uzanan bu tartışmada kullanılan iki önemli terim vardır. Bunlardan bir tanesi tiranlık, diğeri de despotluktur. Her iki terim de iktidar sahibinin mutlak ve sorgulanamayan gücünü çağrıştırmaktadır. Terminolojinin tarihi ve teolojik kaynakları da bir diğerinden farklıdır. Tiran teriminin ilk defa Tanrıların soyundan geldiğine inanılan kralların iktidarına son vererek, onların yerine geçen Yunanlı idareciler için kullanıldığını biliyoruz. Bu dönüşüm toplumdan bir insanın iktidar sahibi olmasına izin verdiği için demokrasinin ilk adımı olarak da kabul edilir. Despot kelimesinin Aristotle tarafından "aile reisi" anlamında kullanıldığı kaynaklarda geçmektedir. Avrupa kaynaklı her iki terim Rönesans ve Aydınlanma dönemi aydınları tarafından da tartışılmıştır. Niccolo Machievalli, Thomas More, David Hume, Thomas Hobbes, Montesquieu, John Locke gibi aydınlar iktidarın sınırlarını tartışırken bu terimleri kullanmışlardır. Bu tartışma edebiyat metinlerine de yansımıştır. Özellikle, 18. yüzyıl İngiliz edebiyatında şarkiyatçılık söz konusu olduğunda bu iki terim Osmanlı-Türk devletinin yapısını ve bu yapıyı oluşturan düşünceyi yansıtmak için kullanılmıştır. Bu makalede 18. yüzyıl İngiliz edebiyat metinlerinde "mutlakiyetçilik" [absolutism] düşüncesinin Osmanlı Devleti ile ilgili tartışmalarda nasıl kullanıldığı açıklanacaktır.

Anahtar Kelimeler: Mutlakiyetçilik, Tiranlık, Despotluk, Osmanlı Devleti, Aydınlanma Düşüncesi

¹ Doç. Dr., Erciyes Üniversitesi İngiliz Dili ve Edebiyatı Bölümü. hbaktir@erciyes.edu.tr

² Doç. Dr., Erciyes Üniversitesi, Felsefe Bölümü. mkozen@erciyes.edu.tr

Introduction

“Book VIII” of *The Republic* [Plato] discusses five types of government: Aristocracy, Timocracy, Oligarchy, Democracy, and Tyranny. There are basically three classes in the Aristocratic form of government. The head is philosopher-king who has the soul of God. The second group consists of soldiers who keep the order. The last group is people who own property but produce under the control and policy of the rulers. Plato takes the Aristocracy as the ideal form of government. Due to degeneration aristocracy is replaced by Timocracy which is subject to the same fate. Oligarchy is replaced by democracy and democracy is replaced by tyranny. The tyranny is the worst form of government because the ruler is unjust and act lawless. He assumes power unquestionable, thus freely does murder and plunders. Tyranny is rejected because it is a great threat to justice. Plato explores the relation between ethics and politics: “the center of Plato’s Republic is a contribution to ethics: a discussion of what the virtue justice is and why a person should be just”³. Aristotle takes Plato’s argument further to make the idea of justice clear and more practical. He believes that politics is practical knowledge and a legislative science. The art of politics should maintain the justice via legal constitutional authority. He discusses this in *Nicomachean Ethics* book V. Distinguishing “two different but related senses of “justice” — universal and particular —”, Aristotle believes that “*justice* means *lawfulness* which altogether aim the “the common advantage” of community”⁴. Authority takes all its power and right from the constitutional order based on philosophy of good and justice. Aristotle emphasizes and predicates the law in the philosophy of politics. The law justifies the authority. The ancient philosophy and form of government are embodied by Medieval authority. The origin of law and sense of justice are related to Scriptures (The Bible) by Saint Augustine and Thomas Aquinas, who transformed and re-interpreted Aristotelian and Platonist philosophy. St. Augustine modulates the order of the community with reference to the idea of Trinity: “The Holy Spirit has magnificently and wholesomely modulated the Holy Scriptures”⁵. Augustine suggests that “The Lord” is the creator and law-giver instructing the truth of faith. The divine message and order are maintained via the authority of Catholic Churches. Aquinas, like Augustine, takes the Holy Scripture as the true words of God who signifies the power and truth. The Apostles re-figures the “Old Law” and make them “New Law”⁶. The literal and metaphorical operation of the Scriptures via ecclesiastical authorities are taken the source and natural end of order in the world here and hereafter.

The shift from Biblical to more secular idea of government begins with the Renaissance. Reviving the ancient idea of government, the Renaissance scholar like Machiavelli rejected the divine idea of universal order. He writes that the order is settled by man on the earth; God does not intervene the human politics. The authority of the state is responsible for the present and future fate of the nation. The ruler should know about physical-geographical-economical characters of the country as well as history, culture and people’s characters under the rule. Machiavelli claims that the character of the Prince is of primary significance for the security of the state. The mercy, generosity, kindness, benevolence, love, obedience are all good qualities, yet they may all cause misery of the Prince. Therefore, “it is far safer to be feared than loved if you cannot be both” because “Men worry less about doing an injury to one who makes himself loved than to one who makes himself

³ <https://plato.stanford.edu/entries/plato-ethics-politics/>

⁴ <https://plato.stanford.edu/entries/aristotle-politics/>

⁵ Saint Augustine, *On Christain Doctrine, Book One*, 112.

⁶ St. Thomas Aquinas, *The Nature and Domain of Sacred Doctrine*, 119.

feared”.⁷ Machiavelli has very pragmatic philosophy of government which emphasizes the security and order of the country. The freedom and wealth of the people can be sacrificed to the order of state. It is necessary for a Prince to practice cruelty when needed. The absolute obedience, respect and victory in the war depend on certain imperatives like cruelty. Machiavelli compares [Hannibal](#) and [Scipio Africanus](#). Hannibal lead a huge army of various races. The soldiers never rebel because they feared Hannibal who controls them with “inhuman cruelty”. Scipio’s men were known for their dissension due to Scipio’s” mercy” which in the end caused the disintegration of the republic⁸. Hobbes, like Machiavelli, believes that absolute power is necessary to keep the order and justice in the country in his work *Leviathan*. His belief in the absolute form of monarchy is stemmed from his belief in selfish nature of human being as creatures. Hobbes relates the authority of the sovereign king to the God: “The monarch or the sovereign assembly only hath immediate authority from God ... no man but the sovereign receiveth his power Dei gratia simply; that is to say, from the favour of none but God”⁹. Hobbes believes that the absolute power and sovereignty of the monarch prevent the ongoing war between men and keep the order on the earth. Locke, on the other hand, rejects the Hobbes idea of human nature. In his work *Two Treatises of Government*, Locke argues that men are condemned to freedom because they are born free. Rejecting the necessity of sovereign power and the idea that God had made all people naturally subject to a monarch, Locke people have rights, such as the right to life, liberty, and property which must be secured by the government¹⁰. The government is a result of social contract between the rulers and free people who willingly forsake their rights to the selected to settle stable, comfortable, wealthy and just conditions in the country: “Since governments exist by the consent of the people in order to protect the rights of the people and promote the public good, governments that fail to do so can be resisted and replaced with new governments”.¹¹ The idea of absolute power and justice is one of the high debates in the Ancient, Medieval and the Renaissance European thought. The argument on justice and form of government is transformed into comparative context by the Enlightenment European philosophers. In such comparison binary is created between European form of Government and the Ottoman model. The celebration of the sovereignty and absolutism as suggested by Plato, Augustine, Machiavelli and Hobbes is deconstructed in the comparative arguments. For instance, Enlightenment English writers embody the imperial desire when comparing the European and Ottoman model of governments. The polarity is created: the Europe is the ideal place with true and justifiable form of system of government. The Ottoman, on the other hand, keeps the oriental form of government that is controlled by tyrants and despots with absolute power. Thus, the Ottoman Empire is not a legal state. The binary opposition created by the enlightenment writers between the European and Ottoman model of government imply the late phase of the imperial envy and early stage of colonial desire of the Europeans to dominate the other. This paper aims to explore the 18th century English writers’ idea of tyranny and despotism in the Ottoman Empire.

Background of Tyrannical Government

Cypselus, a ruler of Corinth, refused to obey the mythological and sanctioned authority of the priest-kings; by the support of common people he overturned the established order and became a popular ruler. He

⁷ Machiavelli, *The Prince*, 17.

⁸ Ibid.

⁹ T. Hobbes, *Leviathan*, xxiii.

¹⁰ J. Locke, *Two Treatises of Government*, ed. Peter Laslett Cambridge: Cambridge University Press, 1988. Citations are to *Two Treatises* then treatise and section.

¹¹ <https://plato.stanford.edu/entries/locke-political/>

was identified as a tyrant, which, then, referred to anyone who overturned the established government and made himself a single ruler. Like Cypselus, the early tyrants were those who were supported by common people in rebellion against the priest-kings. The modern meaning of *tyranny* is different. It is a form of government in which a single leader exercises absolute power over common people and interfere with every aspect of their lives. Tyrant, in a modern political agenda means an absolute and oppressive ruler¹². *Despot* has a similar meaning; it means a head of family and a master of slaves with full power and no binding laws or customs. Despotic power was identified by Aristotle as the master's exercise of his power upon his slaves. Aristotle distinguished despotic and just political systems. In the despotic government slaves, females and common people occupied the same position and did not have a free class. The Greek was not a despotic state because it had a free class who ought to rule over the barbarians. Aristotle, like the 18th century writers, agreed that Asian nature and climate make people deficient, thus, slaves; the European, on the other hand, were full of spirit and endowed with skills and intelligence, thus, by nature the Europeans could be a legitimate ruler of other people¹³. Despotic power, as the exercise of power over the slaves, identified Oriental kings in the ancient Greek political thought. The same idea reappeared during different periods to identify the Oriental states. Hegel, for instance, argued that 'Orientals have a fixed character, and the essence of the Oriental mind is force. The narrowness of the Oriental minds does not admit love; hence people of the Oriental country must be bound by law that was external to them' (qtd. in the *Dictionary of Ideas*).

There were three basic types of government: *republic*, *monarchy* and *tyranny* [despotism]. The Europeans identified republic and monarchy as primarily European types of government because power of the European state depended upon the mutual agreement and pact between the king and his free subjects. The Asian states were identified as despotic because the power of the Asian king was arbitrary and did not originate from the mutual agreement between the king and his free subjects. Thus, despotism, as the natural form of oriental government, pre-conditioned Eastern people to slavery and the Asian kings to tyranny¹⁴.

1. Ottoman Tyranny and Despotism in 18th century Literary Thought

The Medieval Europe interpreted the Ottoman political system in the same way. The Ottoman state was identified with an abuse of sultans who had a total domination. The debate on despotism became particularly popular in France during the 18th century due to the aristocratic opposition to the crown and search for a better model of the monarchy¹⁵. Tyranny of the French king over the state, parliament and nobility was compared to the absolute rule of the Ottoman Sultans. In 1712 Saint-Simon compared the authority of Louis XIV to the great Seigneur¹⁶. Tyranny and Despotism, as the popular political terms of the early modern Europe¹⁷, were

¹² www.answers.com

¹³ Dictionary of Ideas, www.lib.virginia.edu

¹⁴ Nicaean Emperor Vatatses complained about the subjects and was envious for the oriental tyrants who fear neither the dagger of the rebel nor the superstitions invented by the priests (.)

¹⁵ Dictionary of Ideas, www.lib.virginia.edu

¹⁶ Dictionary of Ideas, www.lib.virginia.edu

¹⁷ There is a succession of similar ideas from ancient Greek to present Europe. Aristotle considered the Eastern as deficient and argued that the Greeks, who were intellectual and spiritually superior, have right to rule over the Orient. Montesquieu had a similar idea in the 18th century. He identified the Eastern states as despotic and thought that the European expansion would bring them freedom. Hegel and Karl Marx, in the 20th century, identified the Eastern political system as static and never changing. They thought that European invasion might change the structure of the eastern states.

associated with the Ottoman Sultan for several reasons. Firstly, the Ottoman attack and conquest in Europe increased the fear and terror¹⁸. The Ottomans were regarded as the terror which might overtake the control of Europe any moment. For instance, French poet Ronsard proposed in 1555 to abandon Europe to the Ottomans and migrate to the New World [America] to save and resume their values¹⁹. Busbaq, a Venetian ambassador in Constantinople, interpreted the Ottoman and Persian conflict as advantageous to the Europeans in that the Ottoman march into the inner territory of the Europe was delayed. The powerful Empire in the East, and Turks' control of almost all the East and part of the West was a great concern for the Europeans. They were not safe at home due to new and 'glorious Empire of the Turks, the present terror of the world'²⁰. The Ottoman power was interpreted by Luther as follows: 'the Pope and Turks' are Antichrist, 'the spirit and soul of Antichrist is the Pope, his flesh and body is the Turk ... The Turks are the people of the wrath of God'²¹.

According to the Europeans, the Ottoman power was arbitrary, and the sultans looked upon the world as his possession. Tyranny and lust of the sultans were emphasized. The Ottoman sultans were painted as enthroned either upon the magnificent throne or on the luxurious bed with naked concubines in service, and all men and women as slaves. It was a common assumption that the sultans were not constrained by law and could behead the innocents²². In the 18th century, this attitude came into view as the recurrent idea to identify the absolutism of the sultans. For instance, nineteenth century English writer William Beckford, in the description of the hall of Eblis in his oriental tale *Vathek*, resonated the Ottoman Seraglio as follows:

She [Vathek's mother] resorted to a gallery where, under the guard of fifty female negroes, mute and blind of the right eye, were preserved the oil of the most venomous serpents, rhinoceros' horns, and wood of a subtle and penetrating odors procured from the interior of the Indies, together with a thousand other horrible rarities²³.

Eblis and Vathek were comparable to the sultan. Like the sultan, they kept the Negroes, the mutes, the blinds and the concubines. The hall and the Seraglio collected horrible and most precious rarities. Caliph's mother, Carathis, like the Caliph himself, had absolute power and cooperation with the Powers of Darkness²⁴. She selected the fairest and most delicate girls of the cities to entertain herself. She left the serpents and scorpions to bite the girls²⁵. Beckford in *Vathek*²⁶ described the caliph's palace after Rycaut's description of the Ottoman Seraglio. Rycaut's remark that obedience to the authority was taught as a principle of religion at the Seraglio²⁷ appeared in *Vathek*. The Caliph was the commander of the believers who obeyed him with the Angelic mission and pious zeal. The dwarfs stood before the Caliph with hands crossed upon their bosoms in a

¹⁸ D'ohsson, 185.

¹⁹ Coles, 148.

²⁰ Lewis, 72.

²¹ Lewis, 73.

²² Kabbani, 75.

²³ Beckford, W. *Vathek*, 21.

²⁴ The Ottomans were also associated with Devil, who was the king of darkness

²⁵ Beckford, 25.

²⁶ There are two different readings of the work; positive and negative. Beckford is fascinated with the extra-ordinary and fantastic world of the oriental tales. He is a dissenter. He rejects the common Christian values and social norms. The oriental tales is a means to end. He creates a fantastic oriental world to challenge the social norms. In this sense, *Vathek* reflects the author's ideas in contrast to the common European perception of the Orient. On the other hand, Beckford works with the fantastic image of the Orient by drawing extraordinary world.

²⁷ P. S. Rycaut, 8.

respectful silence²⁸. The Caliph prepared five tables. The first one was covered with the most exquisite dainties; the second one pleased the Caliph with the music of the skilful musicians. Caliph Vathek collected rarities of the world, most pleasing perfumes and omitted nothing that might gratify the curiosity of the inhabitants. In the palace, *Retray of Joy*, he kept the troops of young and most beautiful girls apart from women inhabited in a separate palace; flocks of slaves, eunuchs and officers attended him wherever he went. He was presented as a sovereign of the world²⁹. He had irresistible power to ‘bring desolation and horror’³⁰. There was no law or rule which bound Vathek. He had homosexual disposition towards Gulchenraz, Nourinnihar’s fiancé. He took pleasure to spend time with him³¹.

The absolutism of the Ottoman sultan was compared to the tyranny of the Caliph who looked at visible and invisible worlds as his own property. He made a contact with the Devil to challenge any visible or invisible power. He accepted the Giaour’s guidance to the hall of Eblis, which symbolically reflected the European belief in the cooperation of Muslims and Devil. The Caliph followed the Devil’s instructions. The whole multitude, even camels, knelt down before him. He directed all his subjects to the destination Eblis chose³². The scene which described the sports and plays of the fifty innocent children who were sacrificed was very tragic and touching. He exercised an absolute plunder upon the subjects. The readers of *Vathek* in 18th century England must have thought of parallels between Ottomans’ practice of fractitude and Vathek’s murder of the most beautiful sons of the great men to strengthen his authority³³.

Montesquieu’s in the *Persian Letters* also creates polemics on the tyranny and absolutism of the oriental monarchs. A letter from the Persian Seraglio interpreted the power of the Sultan and fear of the subjects: ‘Return, then, magnificent Lord, return to this abode, and impress throughout it your authority. Come and alleviate despairing passions: come and remove every pretext to go astray: come to pacify complaining love and to make duty pleasant’³⁴. Montesquieu compared Europe to the East and claimed that Europe had the ancient Greek and Roman political heritage. Royal families of the European courts kept the ancient virtues therefore all the nations of Europe had natural bounds and orders in everyday life and in the form of governments³⁵. In particular, liberty and equality reigned in France³⁶. He thought that the rise of the Roman Empire would have been of immense benefit to the world if there were not unjust distinction between Roman citizen and nations ruled³⁷. On the other hand, Asia and Africa were oppressed by despots. They had no notion of what the republican government meant since they were unable to conceive the possibility of there being any other form of government than despotism. An oriental citizen, therefore, could not save himself from death if he acted against the will of sultans. The slightest fault caused him death. The Ottomans inherited the Oriental despotism and preserved the absolutism. After the succession of one prince to the throne, all the children of the royal family were murdered: ‘The entire princesses are murdered, except for the one who succeed the throne due to their

²⁸ Beckford, 40.

²⁹ Beckford, 41.

³⁰ Beckford, 43.

³¹ Rycaut argues that a beautiful young child is the most welcome gift for the Ottoman Sultan.

³² Beckford, 28.

³³ Beckford, 15-7

³⁴ Montesquieu, 97.

³⁵ Montesquieu, 96.

³⁶ Montesquieu, 89.

³⁷ Montesquieu, 131.

terrible tyranny³⁸. The living prince similarly misused his power to oppress people³⁹ because the absolute power of Sublime Sultan produced monstrosity and injustice⁴⁰. According to Montesquieu, it was the destiny of Asia and other parts of the world to be ruled by tyrants until the Greeks and Romans introduced republicanism and civilization to the barbarians.

Elizabeth Craven travelled the Constantinople in the 18th century. She stood upon the hill overlooking the Sultan's palace and "viewed" the inside to witness the tyranny of the Ottoman Sultan. She employed a large telescope in the house to observe 'the Ottoman splendor very distinctly'⁴¹. She saw the Sultan through the glass in the Seraglio on a silver sofa from her telescope in Pera. The Sultan had a livid and pale face and dyed his beard black to look young and strong⁴². The Sultan by walking with few attendants in the town wanted to make people believe that he had no fears. She compared it to the children's habit of whistling in the dark to make the nurses believe that they were not afraid⁴³. She noticed that the ministers of the Ottoman court consisted of unqualified people. The Vizier was a water carrier to Hassan Bey, the captain Pasha who was only a servant in Algiers. Offices and official status are obtained and replaced by intrigues. Each Sultan had supporters; when a Sultan changed, the ministers and staffs changed too. There was also no confidence at the court; even the Sultan's confidence could not help one:

There is a recent example here, proving that the confidence of the Sultan is not the surest way to escape a sudden and unexpected death. One Petraki, a Greek, a kind of banker to the court, by his frequent access to Achmet, raised the jealousy of the ministry, who, upon various pretences, one day in council, desired Petraki's head might fall⁴⁴.

The Petraki was the secret agent of the Sultan. He kept the accounts of services but Sultan's confidence did not save the Petraki's head. The Captain Pasha and his supporters desired the head of Petraki, which Sultan Achmet could not resist⁴⁵. Craven thought that revolt, idleness and perpetual disposition of the empire brought discomfort and chaos to the country. People were not happy with the present situation. They looked for peace and comfort in dull moments of rest at home and in remote places like baths and coffee-houses⁴⁶. Elizabeth Craven compared the absolutism of the Sultan to the corruption of the government.

The so-called tyrannical rule which eventually leads to corruption of the Ottoman state was represented in the *Strange Adventure of Cont de Vinevil*. Penelope Aubin, like her contemporaries, develops her polemical argument with reference to the arbitrary power of sultans and officers. Women from at least ten different nations were located at the House of Pleasure. The Ottoman ministers practiced lawless force to enslave, use, exchange and poison women. A Venetian lady, Violetta, was the only child of a noble Venetian family whose life became catastrophic by the attack of the Ottoman pirates to the Coast. She was captivated and spared for the Grand Signior who gave her to the Sultan's favorite commander, Osmin. She became his mistress for two

³⁸ Montesquieu, 105.

³⁹ Montesquieu, 106.

⁴⁰ Montesquieu, 95.

⁴¹ E. S. Craven, 268.

⁴² The Ottomans believed that it is necessary to have a young, brave and grandeur appearance in the war. They dye their hairs and beard for this reason. It was not only to look younger, as stated by Craven.

⁴³ Craven, 300.

⁴⁴ Craven, 274.

⁴⁵ Craven, 275.

⁴⁶ Craven, 414.

years until she was saved and taken home by Ardelissa⁴⁷. In the story the Turkish Sultan was described as a villain and tyrant who practiced an arbitrary power. The Ottoman political system was corrupted; the officers were not safe. In the *Adventure* Osmin's body was left to the street with the order of the Sultan because he was not pleased with him. The Grand Vizier deposed the Sultan and set up the younger Prince⁴⁸.

Tyranny, war, incursion and lawless force were presented as the general condition of the Ottoman Empire in the eighteenth century English literature. Samuel Johnson was the popular figure of the English enlightenment. He produced oriental tales. In his famous oriental fiction *Rasselas* describes the Ottoman empire as lawless force from the eyes of eastern characters. The Arab Chief of the novel identified the Eastern countries as a natural territory of low-born tyrants. He says:

The purpose of my incursion is to increase my riches, or more properly to gather tribute. The sons of Ishmael are natural hereditary lords of this part of the continent, which is usurped by late invaders, and low-born tyrants, from whom we are compelled to take by the sword what is denied to justice⁴⁹.

People were not safe in the Ottoman Egypt. Pakuah was abducted by the robbers and savages. There was no reason to suppose that the pity of the Easterners was more than their justice. They could gratify any desire and practice cruelty. They ranged the country merely to collect wealth. The Chief admitted that his occupation was war; he deliberately chose the 'obscure' desert to be safe from the authority⁵⁰. He considered the Ottomans as late invaders and low-born tyrants and it was his duty as hereditary lords of the desert to fight against the Ottomans. That the Ottoman state was despotic was exhibited by the story *The Dangers of Prosperity* in chapter 20. The Prince and Imlac were well accepted in a Kiosk inside the forest by a wealthy merchant. They envied for the luxury and prosperity of the merchant. However, he says:

My condition has indeed the appearance of happiness, but appearances are delusive. My prosperity puts my life in danger; the Bassa of Egypt is my enemy, incensed only by my wealth and popularity. I have been hitherto protected against him by the princes of the country; but, as the favour of the great is uncertain, I know not how soon my defenders may be persuaded to share the plunder with the Bassa. I have sent my treasures into a distant country, and, upon the first alarm, am prepared to follow them. Then will my enemies riot in my mansion, and enjoy the gardens which I have planted⁵¹.

The tyranny of the state changed the general condition of people in Egypt. Almost every man hated all the rest and was hated by them. People's lives were in a continual escapes, faction and treachery. The dwellers of Bassa were not happy with the ruler: 'every tongue was muttering censure and every eye was searching for a fault⁵². At last, the Bassa was evocated by the Sultan and sent to Constantinople in chains. The Prince noticed among the Orientals that power of the tyranny had no efficacy, safety and glory. The Sultan was subject to torments, suspicion and dread of enemies. Therefore, there was a continual succession and deposition because each Sultan had different favorites. The tyranny of the Ottomans was a general character of the state which created unhappy condition for people.

⁴⁷ P. Aubin, 16.

⁴⁸ Aubin, 26.

⁴⁹ S. Johnson, *Rasselas*, 47.

⁵⁰ Johnson, 48.

⁵¹ Johnson, 79.

⁵² Johnson, 30.

The Ottoman Sultans were depicted by the 18th century writers as a despotic ruler. The absolutism and tyranny were presented as a universal image of the Ottomans. Niccolo Machiavelli compared the Sultan and French King on this term and stated that monarchy was governed by one Lord who selected, appointed and changed all his Vassals as he pleased. The king of French king, on the other hand, was controlled and acknowledged by preeminent lords without whose assistance he could not rule⁵³. Two dominant characters were presented as convincing proofs for the tyrannical and despotic nature of the Turkish government.

Firstly, the Ottomans were strong foreign enemy to Europe. They had a different but more stable state-monarchy which was interpreted as despotic and tyrannical to emphasize the absolutism, misrule and lawlessness. The Sultan was imagined to be served by flocks of captives, slaves, eunuchs, young girls and boys of Christian origin. European kings were subject to public control while Sultan's affairs were kept as secret. There was a continual state of chaos, instability and violence in the country due to the absolute ruler who owned the lands and people as his property. Bodin, a French writer, argued that the Sultans ruled over the subjects with a total power, considered themselves as the legal owner of the subjects [slave] and lands⁵⁴. Paul Rycout interpreted the Ottoman state system to emphasize the benefits of the English political system. The Ottoman despotism, as the worst-case, was compared to the democratic and just monarchy of the European states in certain ways; English and French kings ruled by law, the sultans ruled with absolutism. The sultans' absolutism was also employed as a polemical argument to mask the deeper criticism of the European kings and monarchies, which safely survived under the steady and influential threat of the "despotic" Turks. For instance, Louis XIV was accused of turning the French court into Turkish Seraglio by his politics. Secondly, the Ottoman political system was also referred as despotic and tyrannical due to lack of efficient knowledge and understanding. The ambassadors, travelers and merchants communicated with the Ottoman authorities through dragomans who were mediators. Very few travelers and writers were interested in Turkish language and civilization. Despotism, tyranny and absolute power were applied as political terms in the context of power struggle between Europe and Ottoman Empire.

The Oriental tyranny and sultans' absolutism were re-interpreted by travelers who refused the general perception. A few noblemen left Europe to learn about the political system of the Asian states. For example, Anquetil, a French nobleman, decided to go India. He lived there from 1755 to 1761. He learnt Indian language and culture and read the Indian sacred book. He argued that the European minds were filled by writer like Montesquieu with the old-fashioned ideas and stereotypes. Anquetil regarded despotism as a violation of monarchy and its constitutional principles. He stated that there was no real basis in Turkey to justify the despotism. The private property existed, and rulers were bound by laws in the Ottoman Empire. According to Anquetil, Montesquieu dwelled on selections which suited his arguments to distort the image of the Orient so that France and England could confiscate Eastern lands and wealth⁵⁵. Jean Thevenot, another French nobleman, refused the idea that Turks were devils and barbarians without faith. He visited Ottoman Empire and witnessed that Turks were good people with virtue and admirable civilization. David Hume praised the

⁵³ Machievalli, 4. Bölüm; <https://www.gutenberg.org/files/1232/1232-h/1232-h.htm>

⁵⁴ BODIN, Jean, Les Six livres de la Republique de I. daha fazla bilgi için bakınız: Ergin Ergül, "Jean Bodin'in Devlet Teorisi Üzerindeki Osmanlı Etkisi", *Gazi Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* XX 2016, 1.

⁵⁵ Quoted in the Dictionary of Ideas, www.lib.virginia.edu

administration of justice in the Turkish Empire⁵⁶. The changing face of the political relations between Ottoman, France and England reshaped the image of the Ottomans. For instance, the Ottoman ambassador's arrival in France with almost two hundred retainers was an extraordinary event which reflected the changing face of relation. The French press wrote this extraordinary event with sympathy and keen interest. It was written in the French press that Turks were more than barbarians after which Turkish clothing was re-popularized and the French associated themselves with Turks⁵⁷. The 16th century political realism was restaged; negotiation and alliance between France and the Ottomans were restated. As usual, the present shift was political because the Ottomans were no longer a threat to Europe. They were transformed into an old friend who had to be protected from the hostile enemies and so-called new despotic powers like Russia and Prussia.

2. The Ottoman Model Reversed

The Ottoman political context was not intelligible within the limit of certain stereotypes and images. The Ottomans inherited a synthesis of Central Asian, Islamic, Persian and Byzantium political culture. The Ottomans received and 'cobbled' state-structures from different cultures and re-appropriated them to establish ever-lasting empire⁵⁸. The Ottoman Sultans preferred flexible foreign policy to enhance multiple alliances abroad. The law of fratricide [deposition] secured the heir. The structure evolved with the state and in a short time the Ottomans constructed 'polylingual, polyethnic, and polyreligious [empire] that existed in a striking contrast to non-Ottoman cities in the Mediterranean and European cities'⁵⁹. The Ottomans' political ambition was to be the only ruling power of the world therefore the state was organized with the ambition to rule over the East and West. Mehmed II compared the state to the sun and declared that order and peace in the world could only be achieved under the rule of a single empire⁶⁰. After he conquered Constantinople, it became ambition for him to change the flow of history and to be the just ruler of the East and West, which later became the general ambition of the Ottoman Sultans. The Ottomans organized the state to achieve this ambition, and rules were made to keep the control in one hand. The Ottomans had a rapid growth in the ancient territory of the Byzantium, which created fear and concern in Europe. The Ottoman *devşirme* system was developed to keep the official positions under the control and to prevent the interruption of any strong nobility. For example, the law of fratricide was made to hold the power in one hand, which was considered as strong proof for the tyranny and absolutism of the sultans. The law of fratricide relied upon the precision that it was better for one or few men to die than the world's disorder. In the succession of each Sultan the surviving brothers were strangled with silken bowstring, a form of execution whose blood could not otherwise be shed. The present practice was thought to have prevented the Ottoman dynasty from the dispersal but had a tragic end for many newborn members of the dynasty. For instance, Sultan Mehmet III ordered the execution of his nineteen brothers after he succeeded the throne. The law was first constitutionalized by Mehmet II but the practice was not new. Byzantium Emperor John VI Cantacuzenus made this practice as an established rule. The law was practiced until the reign of Ahmet I. The law of fratricide was replaced by new constitutional rule which regulated the succession of

⁵⁶ D. Hume, Dictionary of Ideas, www.lib.virginia.edu

⁵⁷ Kraiser, 5.

⁵⁸ D. Goffman, 41.

⁵⁹ Goffman, 54.

⁶⁰ İ. Ortaylı, 76.

sultans to the throne. The new law gave right to the eldest son of the royal family to succeed⁶¹. Then, the Princes were kept in *kafes* as imprisoned until they died or succeeded the throne.

The Ottoman household had a particular significance in the state organization. The social and military relations were intertwined, and both served the political ambitions of the state which was represented by the Sultan whom was given an absolute power. In practice, however, he was not exempted from the law and had to share his power with the members of Divan which occupied the center of the Ottoman government. Divan consisted of state officers from chancery, finance, law, religion, and military services. There were also well-organized staffs of civil servants in the Empire's court and each was divided into departments with separate centers. For instance, financial and religious affairs were independent and other state offices were depended on the Grand Vizier. The Divan met regularly to decide on significant state matters and implemented the decisions. There was also a particular system of family inheritance in the Ottoman Empire. Some official positions were inherited by a member of the family. A member of Candarli family, for instance, inherited administrative and military positions in the Ottoman government for a long time.

In the political structure of the state the Sultan was given a greater power than many of the European monarchs, but he was not a tyrant. Members of Divan and *scholars* could sometime unite their power to dethrone the Sultan. Failure in economic policy, inability to control the military administration, insanity and ignorance were valid to deposit a Sultan, which proved that 'the Sultans were limited in their absolutism to a much greater extent than any other European monarch'⁶². There were also few instances of bloodless deposition. The military administrators and army forces were not pleased with Bayezid's desire to leave the throne to Prince Ahmet: 'The Janissaries cried out 'Our Padişah is old and sick; we want Selim Şah in his place ... the old Sultan was forced into retirement and died within a month'⁶³. Then, Prince Selim I, upon the demand of the janissaries succeeded the throne. There were seventeen depositions and thirty-seven Sultans in the 650 years of dynastic history.

The Ottoman Sultans could not be a despot since they were subject to laws no less than the humblest of the slaves. For instance, the Ottoman historian described Suleiman I as free from the 'robe of pride' and with no vanity and arrogance (Goffman, 107). The present situation was written by a few travelers who witnessed the condition. In 1786 Choisseul-Gouffier, French ambassador, suggested military reforms in the Ottoman army but complained that 'Things are not as in France, where the king is sole master' in the Ottoman Empire. Men who occupied high offices had to 'be convinced to the benefits of the reforms'⁶⁴. Mehmed II and Suleiman I made the *justice* the basic and the constant law of the State Constitution. Kraiser also admitted that Turkish Sultans did not rule arbitrarily. The constitutional law bound Sultans and every subject⁶⁵. There should be a legitimate reason for Sultan to execute someone. Bendy wrote that everyday the Sultan went out disguised, and if he saw any injustice he immediately chopped off the head. He witnessed Sultan to order the execution of the tax collector due to bribing⁶⁶. The Sultan was not the owner of the lands, and he did not have a free will to

⁶¹ B. Lewis, 47-8.

⁶² İ. Ortaylı, 135-42.

⁶³ D. Goffmann, 63.

⁶⁴ B. S. Lewis, 82.

⁶⁵ Kraiser, 6.

⁶⁶ D. Goffman, 222.

take any one's private property: 'The Great Signor, though general heir to his people, never presumes to touch their lands and money, which go in an uninterrupted succession to children'⁶⁷. If the Sultan ever confiscated the private estate of someone, he had to assign it to other agents. He could not reserve it for him: 'in Turkey the [sultan] has scarcely any more rights over the inheritances than do the sovereign of Europe'⁶⁸. The Ottoman provisions were ruled under the particular system of land-owning. The *Sipahi* was the formal owner of the land and was responsible for the collection of taxes and troops during the war season. But he was not the sole ruler in the provisions. He shared his power with *Sancaqbeyi* and kadi who were also responsible for the order. The central government could not restrain or interrupt the general flow of life in the Empire:

... [D]espotic Ottoman state resembled nothing so much as a "democracy", in which conflict among sultans, viziers, pashas, and janissaries that proponents of the standard model pointed as proof of despotism served in reality as a restraint on rulers, thereby insuring adherence to law. The very instability of the Turkish political system, represented in the standard model as the necessary result of its violation of nature and as a precondition of its ultimate demise, was now ingeniously represented as proof that system's capacity for self-correction and, thereby, for a long-term self-maintenance'⁶⁹.

The Ottoman government was comparatively more liberal and modern than many European states until the 18th century. The European governments and people could not develop tolerance to foreigners until the 18th century. For instance, in 1602 citizens of Venice conditioned a proposal against the establishment of institutions which would provide the Ottoman merchants to make trade with Europe. The Venetian argued that Turks' residence would inevitably lead to the introduction of their "immoral" religion to the Christendom, which would be the greatest scandal ever happened in Europe. The Venetians associated the Ottoman merchants with heretics and Jews and argued that such an establishment could do more harm to Venice than Jews. However, unlike the intolerant practice of the Venetians, the Turks did not impose their doctrines or prevented foreigners to establish trade centers in Turkey. The subjects of the Ottoman Empire were free to follow and practice whatever religions they wanted on condition that they respected the supremacy of Turks and paid the taxes. Constantinople, for instance, was the only city in the world until the end of the 18th century where Christians, Jews and heretics could live in peace and security.

Conclusion

The Majority of the 18th century literary narratives depicted the Ottoman sultan as a tyrant and despot living in seclusion at the Seraglio. Yet, it was an Ottoman state custom for a Sultan show himself to people in certain occasions. Every Friday he used to salute people from *Cuma-Selamlığı*⁷⁰. People who had a complaint or trouble could submit letter to the sultan. In religious festivals Sultans had to give money and gifts to common people. Circumcision celebrations were also public occasions. The festival was arranged in the honor of several princes. Prince Ahmet and Prince Mustafa were circumcised with impressive celebrations. In 1720 there was another occasion in which entertainments were prepared to please common people; meat, soup, rice and *baklava* [sweet] were served for fifteen days. Only for *Baklava* 12,088 kilograms of honey were used in this festival. Sultan and his subjects used to exchange gifts. Faroqhi states this as follows:

⁶⁷ L. Montagu, xxviii.

⁶⁸ Kraiser, 8.

⁶⁹ Kraiser, 8.

⁷⁰ The Sultan goes from the Seraglio to the mosque on the hoarse and salutes the subjects who were allowed to submit their wish and complaints by letter.

In the festivals ordered by the sultan, the exchange of gifts was an important element. Most of our information relates to gifts presented by senior officials and foreign envoys. However, there was also a similar exchange between the sultan and his subjects. In the accounts relating to the festival of 1720, the gifts from various guilds are enumerated. These were of substantial material value and must have placed a considerable burden on the artisans, who were often quite poor. Unfortunately, few documents have yet been found which reflect inter-guild disputes about the apportionment of costs. For his part, the sultan gave the guilds presents of money to express his satisfaction with their offerings⁷¹.

Festivals were public occasions where sultan and common people met and trade guilds and spiritual organizations took special roles. So, sultans were not in seclusion.

In conclusion, order, flexibility, balance and justice were the overwhelming characters of the Ottomans who were careful not to interfere with the historical and political order. The Ottomans preserved for a long-time diversity of cultures, and stood for centuries in a more liberal direction than Europe⁷². The secret of the longevity and order in the Ottoman Empire depended on the flexible and just administration of the sultans who had to consider and keep the justice as the backbone of the state. The Sultans' ability to rule over the vast majority of regions and people; the bureaucracy, competent rulers, peculiar land system and taxation of the Empire was part of this system. The concepts of constitutionality, the citizenship and establishment of legal codes that granted each subject equal right did not exist in Europe until the early modern period.

References

- Aristotle. *Aristotelis Politica*, edited by Ross, W. D. Oxford: Oxford University Press, 1957.
- Aquinas, T. "The Nature and Domain of Sacred Doctrine". *Critical Theory Since Plato*, edit. by Hazards Adams. University of Washington Press: Florida, 1982.
- Augustine, Saint. "On Christian Doctrine". *Critical Theory Since Plato*, edited by Hazards Adams. University of Washington Press: Florida, 1982.
- Aubin, P. *The Strange Adventure of Count de Vinevil*. Blackmask Online. 5. May. 2002. <<http://www.blackmask.com/books66c/devinvevildex.htm>>.
- Beckford, W. *The History of Caliph Vathek*. Oxford: Oxford University Press, 1983.
- Braude, B. & Lewis, B. *Christians and Jews in the Ottoman Empire; The Functioning of Plural Society*. New York: Holmes & Meier Pub. Inc., 1982.
- Craven, E. *A Journey Through the Crimea to Constantinople*. London: G.G.J. and J. Robinson Co., 1939.
- D'ohsson, M. *18. Yüzyıl Türkiyesinde Örf ve Adetler*. İstanbul: Tercüman Gazetesi Matbaası, 1981.
- Dryden, J. "Annus Mirabilis". *The Norton Anthology of English Literature*, Ed. M.H. Abrams. New York: Norton & Company, Inc., 1986-1789-1791.
- Faroqhi, S. *Subjects of the Sultan: Culture and Daily Life in the Ottoman Empire*. New York: I.B. Tauris, 1989.
- Goffman, D. *Britons in the Ottoman Empire, 1642-1660*. Seattle: University of Washington Press, 1998.
- *The Ottoman Empire And The Early Modern Europe*: Cambridge: CUP, 2002.
- Hobbes, T. *Leviathan*, From *Reason at Work, Introductory Readings in Philosophy*, Ed. M. Cahn et al., New York: Harcourt Brace Jovanovich Publishers, 1984. 169-181.
- Hume, D. "The Problem of Induction, An Inquiry Concerning Human Understanding". *Reason at Work Introductory Reading in Philosophy*. Ed. M.C. Steven, New York: Harcourt Brace Jovanovich Publishers, 1984. 306.318.
- *Dialogues Concerning Natural Religion*: Edit. By Selby, 02 October 2007. <www.gutenberg.org, 2003>.

⁷¹ S. Faroqhi, 181.

⁷² D. Goffman, 92.

- Johnson, S. *The History of Rasselas, Prince of Abyssinia*. London: A.J.F. Collins And University Tutorial Press, 1964. <www.gutenberg.org>.
- Kabbani, R. *Europe's Myth of Orient*. London: Macmillan, 1986.
- Kaiser, T. *The Debate on Turkish Despotism in Eighteenth Century French Political Culture*. Chicago: The University of Chicago online source, 2000.
- Knolles, R. *The Generall Historie of the Turkes...* London: Printed by Adam Islip, 1621.
- Lewis, B. *Islam and The West*. New York: Oxford University Press, , 1993.
- *Istanbul and The Civilization of the Ottoman, Empire*: University of Oklahoma Press, Oklahoma 1989.
- Lewis, R. *Rethinking Orientalism Women, Travel and the Ottoman Harem*. New Jersey: Rutgers University Press, 2004.
- Locke, J. "An Inquiry Concerning Human Understanding", from *Reason at Work Introductory Reading in Philosophy*. Ed. M. Cahn et al., New York: Harcourt Brace Jovanovich Publishers, 1984. 292-305.
- 1689, *Two Treatises of Government*, Peter Laslett (ed.), Cambridge: Cambridge University Press, 1988. Citations are to *Two Treatises* then treatise and section.
- Marana, P.G. *Letters Written by a Turkish Spy*, Ed. Arthur Weitzman. New York: Temple University Publication, 1970.
- Machiavelli, N. *The Prince*, Dover Thrift Publication, New York, 1992, USA.
- Montagu, L.M.W. *Turkish Embassy Letters*. Athens G.A.: University of Georgia Press, 1993.
- Montesquieu, C. S. *Persian Letters*. Translated by C.J. Betts. Middlesex: Penguin, 1973. <www.gutenberg.org>.
- Ortaylı, İ. *Osmanlı'yı Yeniden Keşfetmek*. İstanbul: Timaş Kitabevi, 2006.
- Plato, *The Republic*, *Critical Theory Since Plato*, Edited by Hazards Adams, University of Washington Press, Florida, 1982.
- Rycaut, P. *The Present State of the Ottoman Empire*. Farnborough: Gregg International Pub. Ltd., 1972.
- Said, E. *Orientalism*. New York: Penguin, 1984.

Online Sources

- <https://plato.stanford.edu/entries/plato-ethics-politics/>
- <https://plato.stanford.edu/entries/aristotle-politics/>
- <https://plato.stanford.edu/entries/locke-political/>

Bir Akıl Yürütmeyi Sağlam Yapan Nedir?¹

Charles S. Peirce
Çeviren: Bilal Genç²

Hanımevendiler ve beyefendiler, bilimde bir hastalık peyda oldu. Bugün, bilim önceki dogmatik zafiyetlerinden kurtulmuş bir vaziyette müthiş canlı bir haldedir ve pek çok bakımdan en ileri düzeydedir. Bilimin yeni hastalığı daha ilk aşamasındadır ve bu hastalık sadece bilimin her zaman zayıf olagelmiş belirli üyelerine bulaşmıştır. Hastalığın semptomları da lokaldir. Bununla birlikte hastalık lokal bir hastalık değil aksine yapısaldır ve bu hastalığın şu an bulaşmamış bölgelere yayılma tehlikesi aşikârdır. Üniversitelerde görülen belirli bir *düşkünlük* var; demek istediğim belirli fikirler iyi veya kötü bir akıl yürütme yoluyla değil de sırf *moda* haline geldikleri için üniversitelerde yayılmaktadır. Böylesi bir fenomen, ateşli bir hastalığa benzetilebilir. Bilim değişik zamanlarda böylesi pek çok hastalığı –bunların bazıları çok ciddi idi- atlatmıştı. Bu hastalıklar ömürlerini tamamlamışlar ve sağlık geri gelmişti. Bu son hastalık daha da ciddi çünkü bu hastalık sadece ateşli bir salgın, sadece *moda* haline gelmiş bir durum değil aksine büyük ölçüde bir ilkenin sonucu olarak ortaya çıkan bir illettir. Bir zamanlar savunulan her ilkenin bir canlılığı vardır ve bu ilke çürütülünceye kadar bu canlılık devam eder ve bizler bir ilke ölümcül darbeler aldıktan sonra bile zaman zaman sesi ancak son zamanlara kadar gür çıkan ilkelerin uzun bir ömrünün olacağı yorumlarını yaparız.

Burada bahsettiğimiz ilke, düşüncedeki karışıklığın bir sonucu olarak akıl yürütme hakkında beliren yanlış bir görüştür; ancak bilim şu an böylesi bir saldırı karşısında çok savunmasız çünkü günümüz bilim insanları böylesi ince bir aldatmacayı görmek için gerekli mantıki feraset konusunda selefleri kadar donanımlı değiller. Ben bu hastalığın semptomlarının ilerleyişini yıllardır takip etmekteyim ve benim gözlemlerin bu semptomların gittikçe arttığını gösterecektir. Bu kangrenin daha da yayılıp daha da derine gideceği fikrinden kendimi alamıyorum. Akıl yürütme hakkındaki yanlış bir görüşe dayalı bu hastalığı, özellikle kötü kılan tarafı ise bu hastalığı çürütebilecek görüşlerin kimsenin dikkatini çekmeyecek olmasıdır. Akıl yürütme hakkındaki bu düşüncenin kontrolü ele aldığını ve bilimin de gittikçe daha da bitap düşmek zorunda kaldığını farz edersek o zaman tedavi için tek çare bünyenin güçlenerek bu kötü huylu zafiyetten kurtulmasıdır. Bilimin canlılığı bu marazi hastalık tarafından izale edildiği için tedavi için gerekli bu tedrici kararlılığın yüzyıllar boyu devam etmesi gerekir. Genç ve temiz kalpli bir kimse böylesine önemli bir konuda insanların, bilime bu-

¹ Charles Sanders Peirce’ün 1903 yılı yaz mevsiminde yazdığı ve aynı yılın Kasım ayında Boston’da bulunan Lowell Institute’da verdiği sekiz konferanstan “What Makes a Reasoning Sound?” başlıklı konferansın tercümesidir.

² Doç. Dr., İnönü Üniversitesi Eğitim Fakültesi Yabancı Diller Eğitimi Bölümü, Malatya. bilal.genc@inonu.edu.tr

laşan bu bakteriyi yani akıl yürütme hakkındaki bu yanlış görüşü tekzip etmeye yarayacak her şeyi dikkatle dinleyeceklerini ve yeterince açık seçik haldeki bu tekzibe gerekli ilgiyi göstereceklerini bekleyebilir. İnsanlar sadece bu söylediklerimi yapsalar bile durum düzebilir. Fakat sadece çok iyimser ve tecrübesiz bir kimse böylesi bir umut besleyebilir.

Akıl yürütme hakkındaki bu yanlış görüş çeşitli yanlış düşünce örüntüleri oluşturabilir. Bu örüntüler dışardan bakıldığında birbirilerinden çok farklı gibi görünebilir ve bunların dokuları da özdeş değildir. Benim bu düşünce örüntülerinden sadece birini ele alacak kadar zamanım var. Bu fikirler hakkındaki ihtilaflardan biri, hepsi için ortaktır. Benim şu anki bakış açımına göre ele alacağım argüman diğer argümanlar kadar hafif mantıksız olanıdır ve benim ele alacağım argüman diğerleri arasında en yalın olanıdır. Ben burada bahsedilen yanlış hakkında eksiksiz ve formel bir tekzibi göstermek istiyorum. Fakat ben bu tekzibi yazdıktan sonra gördüm ki her ne kadar açık ve ikna edici olsa da bu tekzip çok uzun ve yavandı. Bu tekzipte herhangi bir açık olup olmadığını görmek için sonuçlar ve öncüllerde yapılacak muhtemel tashihler ilgili olan en küçük ayrıntıları incelemenizi istememin sizin sabrınızı suiistimal etmek olduğunu düşünüyorum. Bu yüzden ben sadece akıl yürütme hakkındaki fenomenleri tasvir edip ele alınan argümanın buradaki olgular nasıl yorumlanırsa yorumlansın onları saptırdığını göstermeye çalışacağım. Bu durum en azından buradaki argüman hususunda sizi tatmin edecektir ve siz buradaki ihtilafın değişik türlerini kendi gözlerinizle gördüğünüzde bu ihtilafların da akıl yürütme türlerini aynı şekilde saptırdığını göreceksiniz. En iyisi size burada eleştireceğim argüman hakkında benim gördüğüm daha aşikar başka bir itiraz noktası daha olduğunu söyleyeyim. Benim bu itiraz noktasını niçin es geçtiğimi merak edebilirsiniz. Bunun sebebi benzer kafa karışıklığının meydana geldiği diğer bazı türlerin aynı itiraz noktasından eleştirilemeyeceğidir. Ben buradaki tüm türlere uygulanabilecek olan radikal bir itiraz noktasını görebiliyorum.

Fakat siz, içerisinde çok şey barındıran bu fikirler ihtilafı hakkında bir şeyler anlatmak için geç kaldığımı düşünebilirsiniz. İlk olarak bu ihtilafın somut örneği olan hatalı argümanı ifade etmek istiyorum. Benim örnek olarak ele almak istediğim argüman diğer bazı argümanlardan çok daha aşırı sonuçlar çıkmasına sebep olmaktadır. Çünkü bu argüman diğerlerinden daha az mantık dışıdır. Bu argümandan çıkan sonuca göre iyi akıl yürütme ile kötü akıl yürütme arasında fark yoktur. Bu şekilde ayan beyan sergilendiğinde bu sonucu benimseyecek çok kişi çıkar fakat benim demek istediğim bugün Almanya'nın tamamının bu sonuca inandığıdır. Örneğin ondokuzuncu yüzyılda Alman dilinde yazılan mantık hakkındaki kitapların çok azında mantık hatalarından bahsedilir. Bu niçin böyledir? Çünkü bu kitapların yazarları mantık kanunlarının tıpkı doğa kanunları gibi dokunulmaz olduğunu düşünürler. Meseleyi daha açık seçik bir şekilde ifade edecek olursak bu yazarların çoğu bu fikrin diğer fikirlerin takip edeceği bir moda haline gelmesi gerektiğini düşünmektedirler. *Moda* Alman filozoflar için her şeydir ve bunun sebebi gayet basittir; bir profesörün geçimi, derslerinde anlattığı şeylerin tercih edilen moda ile uyumlu olmasına bağlıdır. Hatalı argüman şu şekilde yürür:

Her akıl yürütme bir zihinde meydana gelir. Bu, zihin mantıklılık hissine kapılmazsa akıl yürütmeye devam eder demek değildir. Fakat zihin böyle yaptığında akıl yürütmeyi eleştirmekle elimize bir şey geçmez çünkü bu akıl yürütmenin kişideki mantıklılık hissinden daha iyi olduğunu gösterecek herhangi bir işaret yoktur. Çünkü eğer akıl yürütme eleştirilecekse bu eleştiri akıl yürütme yoluyla yapılmalıdır ve bu ikinci akıl yürütmeyi, kişinin mantıklılık hissini tatmin ettiği için ya kabul edeceğiz ya da başka bir akıl yürütme ile bu ikinci akıl yürütmeyi eleştireceğiz. Bu durumda, mantıklılık hissini tatmin ettiği için benimsenen son akıl

yürütmenin diğer herhangi bir akıl yürütme kadar iyi olması gerekir; eğer bu sonuç da doğru değilse o zaman tüm akıl yürütmeler değersizdir. Sonuç olarak her akıl yürütme akıl yürütenin mantıklılık hissini tatmin ettiği için her akıl yürütme eşit derecede iyidir. Yani iyi ve kötü akıl yürütme arasında fark yoktur.

İşte benim sefil hata adını verdiğim argüman budur. Eğer biz argümanlara, hukukumuzda bulunan ilkelerden birini ekleyerek söyleyecek olursak, hatalı olduğu ispatlanıncaya kadar her akıl yürütmenin sağlam olduğunun varsayılması gerekir. Bu durumda ben argümana ‘sanık argüman’ adını vereceğim ve onu savunanlara da ‘müdafiler’ diyeceğim.

Benim çok bulaşıcı olduğumu düşündüğüm bu kafa karışıklığını vurgulamak ve sizin dikkatinizin sanık argümandaki *başka* bir hataya kaymasını önlemek için bu kafa karışıklığını, benzer bir kafa karışıklığına sebep olan başka bir argüman ile yan yana getirirdim.

Yani biz bazı eski yazarlarda, ahlaki açıdan iyi olan ile ahlaki açıdan kötü olan arasında bir fark olduğunu ispatlayamayız şeklinde hatalı bir argüman görürüz. Bu argüman şu şekilde devam eder:

Eğer varsa bile, iyi ile kötü arasındaki fark motivasyonda bulunur. Fakat bir insanın sahip olabileceği tek motivasyon kendi haz duygusudur. Başka hiçbir motivasyondan bahsedemeyiz. Zira bir insan belirli bir şekilde eylemde bulunmak isterse bunu sırf bu şekilde eylemde bulunmaktan haz aldığı için yapar. Aksi halde onun eylemi iradi ve kasıtlı bir eylem olmaz. Bu durumda amaçlı herhangi bir eylemin sadece tek bir muhtemel motivasyonu vardır. Sonuç olarak, motivasyonlar arasında bir fark olmadığı için iyi ve kötü arasında fark yoktur.

Siz de iki argüman arasındaki benzerliği görüyorsunuz. Argümanlardan her biri de iyi ile kötü arasındaki farkı çürütmeye çalışıyor; bir tanesi akıl yürütmedeki diğeri ise eylemlerdeki farkı çürütmeye çalışıyor. Her biri de düşünülemez olan bir şeyi ifade ederek bu çürütme işini yapıyor; bir tanesi insanların mantıklılık hissi dışında herhangi bir his ile bir sonucu benimsemesi gerektiğini ileri sürerken diğeri insanların haz hissi dışında bir gerekçeyle herhangi bir tarzda eylemde bulunması gerektiğini ileri sürüyor.

Benim bu argümanlara karşı çıkışım şu şekildedir: her bir arzunun zorunlu olarak kendini gerçekleştirmeyi istemesi ve aksine her bir arzunun kendini gerçekleştirmeyi istemesinin imkansız olması doğru değildir; ve her bir çıkarımın zorunlu olarak ilk bakışta tatmin edici olmasına bağlı olması ve bunun aksine her bir çıkarımın belirli bir tatmin ediciliğe bağlı olmasının imkansız olması doğru değildir.

Size, müdafilerin iki farklı kategoriye birbirine karıştırdığını ve bu kategorilere ait olan nesnelere teşhis ettikten sonra onların üçüncü bir mahiyete ait olduklarını göstermek istiyorum. Müdafiler, varlığı ne zaman ve nerede eylemde bulunduğuyla ilgili olan etkili bir fail ile genel bir zihni formülü birbirine karıştırmaktadırlar ve sanki bu gaf yetmezmiş gibi müdafiler birbiriyle özdeşleşen bu iki olguyu bir his olarak görürler. İlk gaf şuna benzer: sanki bir adama Venedik’teki Campanile Çan Kulesi niçin yıkıldığının sorulması üzerine adamın bu durumun doğanın düzenli işleyişinin bir sonucu olduğunu söylemesi gibidir. Nispeten yaygın şöyle bir kafa karışıklığı vardır: mahkemenin verdiği hüküm ile polisin kaba kuvvet kullanmasını karıştırmak gibi. Bu, canlı kanlı bir insan ile insan hakkındaki genel bir fikri karıştırmak gibi yani insanın ünlü ve ünsüz harflerden meydana geldiğini söylemek gibidir.

İlk olarak ahlak hakkındaki argümanla başlayalım ve bu konuyla ilgili olgulara bakalım. Deterministler, biz eylemde bulunduğumuzda kontrol edemediğimiz bir zorunluluğun etkisiyle eylemde bulunduğumuzu söylerler. Ben de bu görüşün çoğu kez doğru olduğunu düşünüyorum. Geçmiş eylemlerimizi kontrol edemeyeceğimiz kesindir ve bence tam şu anda meydana gelen şeyleri kontrol etmek için çok geç kaldık. Hali hazırda meydana gelmiş bir şeyi engelleyemezsiniz. Eğer bu, doğru ise o zaman biz eylemde bulunduğumuzda kontrol edemediğimiz bir gücün belirlenmesiyle eylemde bulunuyoruz demektir. Bu durumu inkâr etmek sadece laklak etmek ve kelimeleri eğip bükmektir. Zorunlu olarak belirlenen şimdiki eylemlerimizle sadece gelecek eylemlerimizi belirleyebileceğimiz şeklindeki bir argüman ne kadar kötü olursa olsun, bu argümanda kusur bulmaya çalışmak sonuçsuzdur çünkü bu alakasız bir argümandır. Benim demek istediğim gelecek eylemlerimizin şimdiki çabalarımızla kontrol edildiğidir. Bu kadar açıklama yeterlidir. Bu durumda öz kontrolle ilgili fenomenleri tasvir edelim.

Bu durumda ilk olarak her insanın kendi tabiatı ve ilişkileri ile uyum içinde olan ve hayatta belirli bir konumda bulunan her makul varlığa uyan davranışlara dair ideal bir takım tasvirleri vardır. Eğer bu ifadenin çok muğlâk olduğunu düşünüyorsanız daha açık olmak için ben size bu ideallerin kendilerini nasıl izhar ettiklerine dair üç yolu söyleyeyim. Birincisi, insanların düşünüp taşınıp yaptıkları belirli davranış türlerinin estetik bir özelliği vardır. Eğer bir insan yaptığı davranışın güzel olduğunu düşünürse ve ancak kişinin görüşleri kaba saba ve hissi ise bu davranış zaman içinde değişir ve kişinin tabiatına uyum sağlayacak bir hale gelir. Her durumda kişinin zevki o an için kendi zevkidir ve önemli olan da budur. İkinci olarak, bir insan kendi ideallerini birbiriyle uyum hale getirmeye çalışır zira tutarsızlık onun için iğrenç görünür. Üçüncü olarak da, bir insan kendi ideallerini tam anlamıyla gerçekleştirmenin sonuçlarının neler olabileceğini ve bu sonuçların estetik değerinin ne olabileceğini kendisine sorar. Ancak bu ideallerin çoğu çocuklukta özümсенir. Yine de bu idealler zaman içinde kişinin kendi tabiatına ve kişinin içinde bulunduğu toplumun fikirlerine uydurulur fakat bu süreç düşünce eylemleri sonucu değil sürekli bir gelişimin sonucu olarak gerçekleşir. İnsan bu idealler üzerinde tefekkür ederken sergilediği davranışların bu ideallerin bir kısmıyla yani en azından onun inandığı kısmıyla uyum içinde olduğunu düşünür. Daha sonra bu kişi ne kadar muğlâk da olsa bir takım *davranış kuralları* belirler ve bu kuralları uygulamaktan kendini alamaz. Dahası bu kurallar gelecekteki dikkatsizliklerinin ve insanın hüsnü talil yoluyla kendi içindeki şeytanın hileleri diye adlandırılan davranışlarının etkisini azaltmaya yarar. İnsan bu haldeyken sık sık özel bir durumun ortaya çıkacağını öngörür; bunun üzerine insan kendi güçlerini biraraya getirir ve nasıl davranacağı hakkında düşünmeye başlar ve bu yeni duruma uygun olan o anki düşüncesiyle uyum içinde olan bir kararla eylemde bulunur. Bu karar davranış diyagramı da diyebileceğimiz davranış planının mahiyeti hakkındadır. Bu zihni formül daima az veya çok geneldir. Kişinin benimsediği karar bir fikirden daha fazla bir şey olmadığı için kişinin davranışını etkilemeyebilir. Fakat kişi şimdi oturur ve hafızasına bir ders verir ki bunun sonucu oluşan *karar* veya zihni formüldür ki bu da *kararlılığa* dönüşür yani kişi gerçekten etkin bir fail haline gelir öyle ki bir kimse bu faillığın karakterini bilmiş olsa bu karakterdeki kişinin belirli durumlarda ne yapacağını bilir. Bir kimse hayali durumlar yoluyla büyük oranda doğru çıkacağını düşündüğü öngörülerde bulunamaz. Hayali olanın yerine gerçek ve hakiki olan bir şeyin olması lazım. Bir kararın hangi mekanizma yoluyla kararlılığa dönüşeceğini bilmeyiz. Bunu anlamak için birçok hipotez ileri sürülebilir fakat onların çoğu şu an için bizi ilgilendirmiyor. Şu kadarını söyleyebiliriz ki kararlılık veya etkin faillik doğamızın derinlerinde bir yerde gizlidir. Kararlılık izleminin oluşumundaki ilk adımlarında duyulan özel bir his vardır fakat daha sonra bu hissin bilincinde olmayız. Eğer bu his bastırılmışsa biz onun farkına varabiliriz. Bu durumda bu hissi, bir *ihtiyaç* veya bir *arzu* hissi gibi fark ederiz. Dikkatinizi

çekmek istediğim şey bir kimsenin peşinen sahip olabileceği kesinleşmiş bir kararının olamayacağıdır. Fakat bir kimsenin davranış kuralları haline getirdiği ilkelerin etkisiyle kişinin doğasında ortaya çıkan şöyle böyle kesin fakat tam sınırları belirlenmemiş kararlılıklar olabilir; veya hakkında davranış kuralları belirlenmemiş durumlarda kişinin uygun gördüğü davranış kişide bir his meydana getirebilir. En nihayetinde ise öngörülen durum gerçekten ortaya çıkar.

Fikirlerimizi daha da somutlaştırmak için bir vakayı ele alalım. Ben düşüncelerimi oluştururken belirli bir kimse ile belirli bir tarzda konuşmamın benim için iyi olacağını düşünürüm. Fakat karşımdaki kişi ile konuşurken konuşmanın harareti içinde bu tarzı nasıl bulacağımı düşünürken farklı bir üslup takınırım ve bu üslubu kendime kabul ettirmeye çalışırım. Sonuç olarak, her ne kadar mülakat esnasında fikirlerim, konuşmanın konusu üzerinde odaklanmış olsa ve bu fikirler aldığım karardan bağımsız kalsa da benim davranışım kararlılığımın etkisi altındadır. Bir kararlılık ile uyum içinde olan tüm eylemlere bir memnuniyet hissi eşlik eder. Fakat bu memnuniyet hissini her an mı böyle hissedildiği yoksa bu hissini sonradan ortaya çıkan bir his mi olduğu hususu hakkında emin olamayız. Ele aldığımız argümanın ana eksenini bu memnuniyet hissi oluşturur o yüzden bu his hakkında hükümde bulunmak için bu hisle ilgili doğru bilgilere ulaşmak zorundayız. İlk olarak önceden kararlaştırılmış bir dizi eyleme başlarken kişide bir memnuniyet duygusu yani bir ihtiyaçtan doğan gerginliğin sonunda başlayacak olan bir rahatlamaya dair öngörü vardır ve eyleme karar vermeden sahip olmadığımız bu öngörü hakkında eyleme başlarken daha da bilinçli hale geliriz. Her zaman olmasa da eylemin gerçekleşmeye başladığı herhangi bir anda biz memnuniyet duygusu yaşıyor olabiliriz. Eylemler dizisi bitmeden önce biz eylemleri gözden geçirmeye başlarız ve bu gözden geçirme sürecinde o eylemlere eşlik eden duygudaki memnuniyet niteliğini görürüz.

Tekrar mülakatıma dönecek olursam, mülakat biter bitmez ben onu dikkatlice gözden geçiririm ve kendi kendime, yaptığım eylemlerin kararıma uygun olup olmadığını sorarım. Daha önce de üzerinde uzlaştığımız gibi bu karar zihni bir formüldür. Ben, yaptığım eyleme dair hafızamı bir resme benzetebilirim. Ben bu resim hakkında kafa yorarım ve şu soruyu kendime sorarım: Bu resmin, benim kararımda taahhüt ettiğim şeyleri yerine getirdiğini söyleyebilir miyim? Tıpkı diğer iç sorgulamalarda olduğu gibi bu sorunun cevabı da zorunlu olarak zihni bir formül mahiyetinde olacaktır. Ancak nasıl ki bir yazının rengi, o yazıda kullanılan mürekkeple ilişkiliyse, bu formülle belirli bir nitelikteki his de o şekilde ilişkilidir. Biz mürekkebin rengini ilk fark etmeye başladığımızda ve daha sonrasında da bu rengin uygun olup olmadığını sorduğum gibi; yaptığım eylemim hafızamdaki resminin de benim daha önceki kararımdaki taahhütleri karşılayıp karşılamadığı hakkında hükümde bulunmaya çalışırken belirli bir nitelikteki hissini yani mutmainlik hissini formülünü belirliyorumdur ve hemen arkasından da bu hissini memnuniyet verip vermediğini görürüm. Fakat şimdi davranışım ile ilgili daha derinlemesine bir sorgulama yapar ve kendi kendime, bu davranışın genel niyetlerimle uyum içinde olup olmadığını sorarım. Bu durumda yine bir hükme ve bu karara eşlik eden bir hisse ulaşırım ve hemem ardından da bu hissini memnuniyet hissi mi yoksa acı mı olduğunu görürüm. Eğer davranışımın, genel niyetlerimle uyum içinde olup olmadığı hakkındaki hüküm olumlu ise bu durum davranışın ardından yaşadığım memnuniyet hissinden daha az yoğunlukla bir memnuniyet hissi verir fakat memnuniyet veren mutmainlik hissi daha farklıdır ve hatta diyebiliriz ki daha derin bir histir. Ben sorgulamamı daha ilerleterek davranışım hakkında hafızamdaki resmin benim gibi bir insanın davranış ideallerine uygun olup olmadığını sorabilirim. Burada yine yeni bir hüküm ve ona eşlik eden bir hissiyat ortaya çıkacak ve ardından da yine bir memnuniyet ya da acı hissi yaşanacaktır. Bir kimse buraya kadar tasvir ettiğim yöntemlerin hepsiyle veya herhangi biri-

yle kendi davranışını eleştirebilir ve bu eleştiri çok da zeki olmayan yazarların tarihi şahsiyetler hakkındaki beyhude övgülerine veya suçlamalarına hiç benzemez. Gerçekten hiç te benzemez! İleride bir etki meydana getirecek olan şey saygın bir türdeki onaylama veya reddetmedir. Bir kimse kendisiyle mutmain olsa da olmasa da onun kişiliği tıpkı bir sünger gibi bu durumu özümseyecektir ve o kimse bir sonraki defa daha önce yaptığından daha iyi davranacaktır. Tek bir dizi eylem hakkındaki bu üç gözden geçirmeye ilave olarak bir kimse zaman zaman kendi *ideallerini* de gözden geçirecektir. Bu, bir kimsenin oturup yaptığı bir iş değildir. Yaşamdaki tecrübeler sürekli biçimde az veya çok aydınlatıcı durumlar sunmaktadır. Bu durumlar ilk olarak kişinin bilincinde değil de makul varoluşunun derinlerinde özümseilir. Kişi daha sonra bu özümsemenin sonuçlarının bilincine varır. Fakat derin düşünme birtakım eğilimleri harekete geçirir ve bunların kişiye en uyacak biçimde hızla istikrar kazanmasına imkân verir. Son olarak, bir kimsenin eylemlerinin ideallerine uygunluğu hakkındaki bireysel düşüncelerin yanısıra, ki bu düşüncenin tecrübi bir mahiyeti vardır, ahlak konusunda araştırma yapan bir kimsenin ideal bir davranışın uygunluğunun ne olduğu hususunda başvuracağı ve bu uygunluk tanımından hareketle uygun davranışın ne olacağı hususunda bilgi edinebileceği tamamen teorik araştırmalar da vardır. Bu tür teorik bir çalışmanın yararları hakkında da farklı görüşler vardır. Bizim şu anki amacımız için bahsettiğim çalışmanın tamamen teorik bir araştırma olduğunu ve kesinlikle bir kişinin davranışlarını belirlemek amacı gütmeyeceğini söyleyelim. Eğer araştırmanın bu özelliğini göz ardı etmezsek bu tür araştırmaların doğru bir hayat sürmek için az veya çok faydalı olduğundan kuşku olmadığını söylemek isterim.

Ben şimdiye değin kontrollü eylemle ilgili tipik fenomenleri tam anlamıyla tasvir etmeye çalıştım. Her eylemde bu fenomenlerin hepsini birada göremeyiz. Bu yüzden daha önce de dediğim gibi bir karara varmak için her zaman bir fırsat olmayabilir. Benim özellikle vurgulamak istediğim; davranışı belirleyen şeyin davranıştan önce oluşan durum ve eylemden sonra yaşanan memnuniyet alma hissi olduğudur. Bazıları benim bu açıklamamın, memnuniyet elde çabası dedikleri durum için doğru olmadığını ileri sürebilir. Ben de bu kimselerin fikrinde doğruluk payı olduğunu kabul ediyorum ancak ben yine de örnek verecek olursam iyi bir akşam yemeği yemekten alınacak hazzın yemeği yerken değil de her zaman yemekten sonra yaşandığını düşünme eğilimindeyim. Ben, yalın bir görünüm olan hissini hiçbir şekilde bizatihi veya dolaylı bir şekilde bir etki meydana getiremeyeceği şeklindeki görüşümde ısrarcıyım.

Sizin de görebileceğiniz gibi, özgür iradeyi reddedenlerin dediklerini kabul etsek bile benim açıklamalarıma göre insan, eylemleri hususunda tam bir özgürlüğe sahiptir. Yani insan *kendi yaşamını daha makul hale getirebilir* veya hoşununuza gidecekse *getirmek zorundadır*. Keşke özgürlük kelimesinin bunun dışında hangi anlamının olduğunu ben de bilseydim.

Şimdi benim itiraz ettiğim argümandaki unsurları karşılaştıralım. Bu argüman iki öncüle dayanır: ilki, insanın eylemi maksatlı ise bu eylemin memnuniyet alma dışında bir motivasyonla gerçekleşeceğini düşünemeyiz. İkincisi, kaynağını memnuniyet alma hissi oluşturan bir eylemin doğruluğunu ve yanlışlığını tartışmak yersizdir. Şimdi bu ikinci öncülün gerçekten doğru olup olmadığına bakalım. Masum ve suçlu eylem arasındaki farkı ortadan kaldırmanın şartı nedir? Bunun yollarından biri etkin öz eleştiri yeteneğini yıkmaktır. Öz eleştiri yeteneği var olduğu müddetçe ve bir kimse davranışlarını önceden belirlenmiş bir standarda göre etkin biçimde değerlendirmeye devam ettikçe, bu kimsenin *gerçek* amacının memnuniyet alma duygusu olup olmadığı önemsiz hale gelir zira bu kimse vicdan azabı çekmek istemeyecektir. Fakat kendilerini

bu yanılgıyla aldatanlar vizdan azabını görmezden gelirler çünkü onlar bir eylemin bir standardı karşılayıp karşılamadığına dair hüküm ile eylemin ızdırap mı yoksa memnuniyet mi verdiği hususunda kafa karışıklığı yaşarlar.

Şimdi de diğer öncülün doğru olup olmadığına yani bir kimsenin memnuniyet dışında bir amaç için kasti bir eylemde bulunmasının düşünülemediği öncülüne bakalım. Kasti bir eylemde eksik olacağı düşünülemeyen unsur nedir? Bu unsur sadece ve basit biçimde kararlılıktır. İnsan sadece bu kararlılıkla eylemde bulunmaya devam etse ki insanın memnuniyet veya ızdırap duygusu yaşamadan, memnuniyet duygusu kesilmiş olsa bile insanın sadece kararlılıkla eylemde bulunabileceğini düşünebiliriz, insan niyetlenmiş olduğu davranış silsilesini gerçekleştirmeye çalışır. Davranışı etkileyebilecek tek şey insanın niyetlerini daha esnek hale getirmektir ki bu etki yaşlanma nedeniyle duyguları nerdeyse ölen insanlarda veya akli dengesi bozulan insanlarda zaman zaman gördüğümüz bir durumdur. Fakat bu hatalı yanılgıyla akıl yürütmüş olanlar, insanın eylem yapmak için önceden hazırlıklı etkin bir fail olduğu anlamına gelen kararlılık özelliğiyle eylemin bir standarda göre uygunluğunun incelenmesini -ki bu inceleme eylemden sonra ortaya çıkan genel zihni bir formüldür- birbirine karıştırmakta ve tamamen farklı bu iki durumu özdeş görerek kararlılığı ve uygunluk incelemesini eylemde yaşanan bir hissi nitelik olarak görmektedirler.

Tekrar akıl yürütme hakkındaki müdafî argümana dönecek olursak bu argümanın da aynı türden karmakarışık fikirlerden meydana geldiğini görürüz. Akıl yürütme ile ilgili fenomenler genel itibarıyla ahlaki davranıştaki fenomenlere benzerler. Zira akıl yürütmenin esas itibarıyla öz kontrol altında olduğunun düşünüldüğü gibi ahlaki davranış da öz kontrolün etkisindedir. Aslında akıl yürütme öz kontrollü bir davranış türüdür ve böyle olduğu için de kontrollü davranışın temel özelliklerini sergiler. İşleri gereği bize ahlaki fenomenleri hatırlatan din görevlileri olmasına ve akıl yürütmenin fenomenlerini bize öğretenler olmamasına rağmen akıl yürütmeyle ilgili fenomenleri incelediğimizde rasyonel bir sonucun doğruluğuna inanan bir kimsenin benzer bir durumda da bu sonucunun doğruluğuna inanacağını söyleyebiliriz. Eğer bu kişi ulaştığı rasyonel sonucun benzer bir durum için de doğru olduğunu düşünmezse bu kişinin yaptığı çıkarıma akıl yürütme denemez. Bu kişinin ulaştığı rasyonel sonucun sadece aklına gelen bir fikir olduğunu ve bu kişinin de bu fikrin doğruluğunu kabul etmek zorunda kaldığını söyleyebiliriz. Kişinin doğruluğunu kabul etmek zorunda kaldığı fikir herhangi bir denetim veya kontrolden geçmediği için ve üzerinde düşünülerek onaylanmadığı için bu fikre akıl yürütme denemez. Bu fikre akıl yürütme demek akıl yürütme ile akıl yürütmeme arasındaki ayrımı göremektir ve bu da rasyonel bir varlığın göz ardı edemeyeceği bir kusurdur. Kesin olan şu ki çıkarımların gücü karşısında direnemeyiz. Yani çıkarım ilk belirlediği an ona direnemeyiz. Yine de zihnimize belirli *normlar* veya doğru akıl yürütme örüntüleri vardır ve bizim aklımıza gelen çıkarımı bunlardan biriyle kıyaslayabilir ve aklımıza gelen çıkarımın başvurduğumuz kuralın koşullarını sağlayıp sağlamadığını sorabiliriz. Ben burada başvurduğumuz formülasyon ne kadar müphem olsa da ona kural diyorum çünkü bu formülasyon tıpkı özel durumlara uygulanan genel bir kural niteliğindedir. Eğer biz doğru akıl yürütme normumuzun kurallarına uyarsak bir onay hissine ulaşırız ve ilk anda aklımıza gelen çıkarıma karşı direnebiliriz ve bu çıkarımın herhangi bir şüphe karşısında daha da çürük olduğu görürüz.

Yine burada ahlaki davranıştaki ana unsurları derhal görürüz: önceden tasarlanan genel zihni standart, iç doğamızdaki etkin fail, yapılan eylemin bilahare zihni standarda uygunluğunun incelenmesi. Bu

fenomenleri daha da yakından incelediğimizde ahlaki davranıştaki her bir unsurun akıl yürütmede temsil edildiğini görürüz. Aynı zamanda her bir özel durumun doğal olarak kendine özgü nitelikleri olacaktır.

Böylece sağlam bir mantık hakkında genel bir ideale ulaşırız. Fakat biz bu mantığı, bizim durumumuzdaki insanlara uyan bir akıl yürütme hakkındaki fikrimizi tasvir eder gibi tasvir etmemeliyiz. Bu mantığı nasıl tasvir etsek? Eğer evrenin tasavvur edilebilen her halinde bir öncülde ifade edilen olgular doğru ise bu öncülden çıkan sonuç içinde ifade edilen olgular da bu yüzden doğru olacaktır şeklindeki bir akıl yürütmenin sağlam bir akıl yürütme olduğunu söylersek nasıl olur? Bu ifadeye yapılacak tek itiraz bu ifadenin tesadüfler hakkındaki akıl yürütme dâhil olmak üzere zorunlu akıl yürütme kapsadığını söylemektir. Muhtemel bir sonuca vardığı için savunulabilir olan diğer bir akıl yürütme daha vardır yani ulaşılan kanı şöyle veya böyle hatalı olsa bile eğer evrenin tasavvur edilebilen her halinde aynı akıl yürütme sürecini itinalı bir şekilde uygularsak ulaşacağımız sonuç ne olursa olsun bu sonuç hakikate şöyle veya böyle yakın bir sonuç olacaktır. Hal böyle olunca, gerçek karakterini tanımak koşuluyla bu yöntemi uygulamakta haklıyız çünkü evrenle aramızdaki ilişki bize pozitif olgular hakkında zorunlu bilgilere sahip olma imkânı vermez. Böylesi bir durumda bile ideallerimiz, varoluşlar evrenine göre ne durumda olduğumuz hakkındaki düşüncelerimiz tarafından belirlenir. Bu arada zihinde ‘akıl yürütme’ adını verebileceğimiz diğer işlemler de olmaktadır ancak sözlerimizde bu işlemleri ‘akıl yürütme’ şeklinde adlandırmama eğilimi baskındır. Bu işlemler tahmindir fakat rasyonel tahmindir ve eğer bir kimse doğru tahminlerde bulunma eğilimine sahip değilse ve tahminleri yazı tura atmadan daha iyi bir şey değilse bu tahminleri haklı göremeyiz çünkü tahmin yoluyla böyle bir kimse hâlihazırda sahip olduğundan başka bir hakikate ulaşamaz bu yüzden tüm akıl yürütme çabalarından vazgeçebilir. Yine eğer bir kimse doğru tahminde bulunma eğiliminde ise, ki daha önce de böyle yapmış olabilir, ne kadar yanlış tahminde bulunursa bulunsun sonunda hakikate ulaşabilir. Bu düşünceler insanın hem içsel doğasını hem de dışsal ilişkilerini hesaba katar; bu durumda iyi mantığın idealleri ile iyi davranış idealleri gerçekte aynı genel mahiyete sahiptir. Davranış ideallerini destekleyen üç tür düşünce gördük. Bu düşüncelerden ilkinde göre belirli davranışlar bizatihi iyi görünürler. Aynı şekilde belirli tahminler bizatihi muhtemel ve kolay görünürler. İkincisi, biz davranışlarımızın tutarlı olmasını dileriz. Üçüncüsü, meydana gelecek genel sonucun kendi ideallerimizi tam anlamıyla yerine getirmek suretiyle olmasını dileriz. Aynı şekilde burada belirli akıl yürütme şekilleri devreye girer çünkü onları ısrarlı bir şekilde uyguladığımızda muhakkak hakikate ulaşırız. Sizin de gördüğünüz gibi akıl yürütme ile ahlaki davranış arasındaki benzerlik doğrudur.

Bir de genel mantıki *niyet* diye bir şey vardır. Fakat bu niyete vurgu yapılmaz çünkü iradenin akıl yürütmedeki müdahalesi ahlaki davranışa yaptığı müdahale kadar sert değildir. Ben ahlaki kanunlara karşılık gelen mantıki normlardan bahsetmişim. Akıl yürütmeyle ilgili zor bir problemi ele alırken mantıki bir karar formüle ederiz; fakat burada da irade akıl yürütmeyle, öz-kontrollü davranışa yaptığı kadar sert müdahale etmediği için aldığımız kararlar belirgin fenomenler olamazlar. Bu yüzden bizim her olayla ilgili akıl yürütmemizde nasıl akıl yürüttüğümüzü belirleyen doğamızdaki etkin yön kararlarımız üzerinde ahlaki normlar kadar etkili değildir. Eylemin bizatihi kendisi meydana geldiği anda hem akıl yürütme hem de ahlaki normlar üzerinde baskı oluşturur. Fakat daha sonra özeleştiriyi yoluyla eylemin önceki bir standarda – akıl yürütmede bu standart daima bir normdur veya kuraldır- uygun olup olmadığı incelenir ancak dışa dönük eylemlerimizde eylemin çoğunlukla sadece kararımıza uygun olup olmadığına bakarız.

Genel davranışlarımızda davranıştan mutmain olma ya da olmama çok ciddiye alınmaz ve gelecekteki davranışı da çok etkilemez. Ancak akıl yürütmede öz eleştirinin onaylamadığı müdahaleler derhal engellenir çünkü bunu yapmak zor değildir. Son olarak, gözlemlediğimiz gibi öz kontrollü davranışın farklı işlemlerinin eşlik ettiği tüm farklı hissiyatlara akıl yürütme işlemleri de eşlik eder ancak akıl yürütme işlemleri öz kontrol işlemleri kadar canlı değildir.

Sonuç olarak akıl yürütme ile ahlaki davranış arasında mükemmel bir benzerlikten bahsedebiliriz. Tekrar ediyorum eğer bizim kontrollü davranış fenomenleri hakkındaki tasvirlerimiz doğru ise bu benzerlik kaçınılmazdır çünkü akıl yürütme kontrollü davranış türlerinden biridir sadece.

Şimdi müdafî argümanı ele alalım. Bu argümanın dayandığı iki öncül şunlardır: birincisi, mantıkilik hissinin eşlik etmediği bir akıl yürütme türü yoluyla bir sonuç çıkarmayı düşünemeyiz; ikincisi, tüm akıl yürütmelere mantıkilik hissi eşlik ediyorsa, iyi akıl yürütme ile kötü akıl yürütme arasındaki fark kalmaz.

Fakat bu iki öncül de hatalıdır. Tüm akıl yürütmelerimiz bir mantıkilik hissi ile belirlense bile biz bu akıl yürütmeleri olgularla düşüncelerimiz arasındaki ilişkiye dayanan normlara göre incelemeye devam edersek, normlarımıza uyulmadığını gördüğümüz durumlarda mantıkilik hissimiz derhal tersine döner. Akıl yürütme yapıldıktan sonra bu akıl yürütmenin yukarıda bahsettiğimiz türden normlara uygunluğunu incelemekten iyi ve kötü akıl yürütme arasındaki farkı gösteremeyiz. Doğrusu şu ki bu argümanı savunanlar, çıkarım eyleminden sonra yapılan akıl yürütmenin bu normlara uygun olduğu veya olmadığına dair hüküm ile eyleme eşlik eden hissiyatı birbiriyle karıştırmaktadır.

Yukarıdaki ilk öncül daha belirgin bir biçimde hatalıdır. Bir akıl yürütmenin dayanağının aynı zamanda akıl yürütmenin bir parçası olan mantıkilik hissinden başka bir şey olamayacağına düşünülemez olduğunu söylemek kadar korkunç bir şey yoktur. Nasıl olur da bir eyleme ancak o eylemden sonra ortaya çıkan hissiyat sebep olabilir? Veya herhangi bir kimse şöyle bir akıl yürütmede bulunabilir mi “Bu bana doğru görünüyor o halde doğru olsa gerektir”? Ancak bu mantıkilik hissi akıl yürütmeyi benimsemek demek değildir çünkü akıl yürütme dediğimiz şey sağlamdır. Bu öncül, sözcüklerle ifade edilemeyecek kadar saçma bir şeydir. Akıl yürütmede mutlaka olması gereken tek şey bu akıl yürütmeye sebep olan kişinin doğasındaki kararlılıktır. Fakat bu mantıkilik hissini savunanlar tıpkı eylemdeki hissiyat ile akıl yürütmenin zihindeki normlarına uygun olup olmadığını karıştırdıkları gibi kararlılık ile eylemdeki hissiyatı birbirbirine karıştırmaktadırlar.

Müdafî argümandaki bu baş hatanın yanı sıra göz ardı edemeyeceğim bir diğer hata daha var. Tüm çıkarımlar “Görünürde iyi olanın iyi olduğunu” varsayar dediğimizde, bu ifadede bir yanlışlık vardır. Zira bir çıkarım öncüller dışında hiçbir şeyi varsaymaz. Fakat tüm bu söylediklerimizi iyi bir akıl yürütme gibi görünmeyen hiçbir akıl yürütme sağlam değildir diye anlarsak ben buna akıl yürütme ile ilgili fenomenler hakkında yaptığım bir tasvirle cevap veririm yani tüm akıl yürütmenlerin ve insan düşüncesinin hakikatının sağlamlığının tek dayanağı bir kimsenin yaptığı tahminlerin bütünüyle rasgele oluşan önermelerden bir parça daha iyi olmasıdır. Akıl yürütmeye dair eleştiriler hakkındaki eleştirilerin de bir akıl yürütme içerdiği fikri de eleştirinin ilk çıkarıma dayanarak sürdürüldüğü gerçeğini göz ardı eder. Hobbes’a göre “Akıl yürütme bir hesaplama değildir” ve bu ifade abartılı olsa bile akıl yürütmeye dair eleştiriler hakkındaki eleştirilerin akıl yürütme sürecini tekrar ettirdiği de tamamen doğrudur çünkü bu, tıpkı bir sütündeki sayıları başka bir sütuna yazıp tekrar toplama işlemi yapmak gibidir. Bir hatanın tekrar tekrar yapılabileceğini ancak sayı sütunu söz gelimi

on kez tekrar edip aynı sonuç alınınca bir aritmetikçinin şüphelerinin dindirileceğini düşünebiliriz. Bu sayı sütuna onbirinci bir sütun ilave etmenin anlamı yoktur. Katı bir teorik anlamda, iki artı ikinin dört ettiği kesin değildir çünkü bir defa yapılan bir hatanın toplama işleminin her tekrarlanışında yapılabileceğini düşünebiliriz.

O halde, hanımefendiler ve beyefendiler, müdafî argümanın tamamıyla kötü bir argüman olduğunu ve iyi akıl ile kötü akıl yürütme sorusunun zihnin onayına bağlı bir durum olduğunu değil de olgusal bir sorun olduğunu siz de kabul edersiniz. Yöntemler arasında bizi hakikate daha hızlı götürebilecek yöntem iyidir; bu yöntem biz kötüyü onaylasak da onaylamasak da bütünüyle kötüden bizi uzaklaştırabilir.

Alman mantığına şöyle ve böyle hükmeden ve bir zamanlar bertaraf edilmiş olan büyük yanılı, doğru akıl yürütmede neler bulunur? Doğru akıl yürütmede bizim nihai amacımıza yardımcı olan şeyler bulunur. O zaman bizim nihai amacımız nedir? Belki de bu soruya mantıkçının cevap vermesi gerekmiyordur. Belki de sadece bizim birtakım nihai amaçlarımız vardır varsayımıyla akıl yürütmenin doğru kurallarına ulaşabiliriz. Örneğin eğer içinde yaşadığımız anda memnuniyet duymaktan başka bir amacımız yoksa hatalı bir argümanın insanları yönlendirdiği aynı mantıksızlık boşluğuna düşeriz. Bizim akıl yürütmeyle ilgili hiçbir idealimiz olamaz; dolayısıyla normlarla ilgili de hiçbir idealimiz olmaz. Bence nihai amacımızın ne olduğunu mantıkçı bilmelidir. Bana göre ahlakçının görevi nihai amacımızın ne olduğunu bulmak; mantıkçının görevi de ahlakın bu bağlamdaki öğretilerini kabul etmektir. Fakat benim anlayabildiğim kadarıyla ahlakçı bize öz kontrol gücüne sahip olduğumuzu ve sığ veya bencil bir amacın bizi mutmain edemeyeceğini; en geniş, en yüce ve en genel iyinin tek tatmin edici amaç olduğunu söyler. Bu meseleyle ilgili olarak, daha kesin bir bilgi için ahlakçı bizi estetikçiye yönlendirir çünkü estetikçinin işi herhangi bir akıl yürütmeden bağımsız olarak bizatihi takdire şayan şeylerin durumu hakkında bilgi vermektir. O halde herhangi bir akıl yürütme sonucu değil de bizatihi asli niteliğiyle neyin takdire şayan olduğunu estetikçiye soracağız. Estetikçi ne yani, güzel olan takdire şayandır diye cevap verir. Biz de evet siz güzele takdire şayan dersiniz fakat güzel olan nedir diye sorarız. Güzelin niteliği nedir? Eğer estetikçi, güzel olanın belirli bir hissiyatı yani belirli bir *mutluluğu* içerdiğini söylerse ben bu cevabı bütünüyle reddeder ve yeterli görmem. Sayın Efendim, eğer sizin bahsettiğiniz bu belirli hissiyatın güzelle ilgili olduğunu ispatlarsanız veya herhangi bir akıl yürütmeye başvurmadan bizatihi takdire şayan olanın güzel olduğunu ispatlarsanız ben size inanırım fakat ben kuvvetli bir kanıt olmadan, belirli bir hissiyatın akıl yürütmeye başvurmadan takdire şayan olabileceğini kabul edemem. Zira zorlayıcı bir sebep olmadığında akıl yürütmeye başvurmadan belirli bir hissiyatın takdire şayan olacağına inanmak çok güçtür. Konu ne kadar uygulamayla ilgili olursa olsun, böylesi bir temel soru, uygulamaya dair sıradan bir sorudan bütünüyle farklıdır çünkü burada bizatihi iyi olduğu kabul edilen her şeyin bir uzlaşma olmadan öyle kabul edilmesi gerekecektir. Davranışlarla ilgili bir soru üzerinde karar verirken, birbiriyle çelişen fikirleri ele alıp onların sonuçlarını hesaplamak çoğu zaman en doğru yöntemdir. Fakat bu karar verme süreci, tüm çabalarının amacının ne olması gerektiği hususunda tamamen farklı işler. *Bizatihi* takdire şayan olan bir nesnenin kuşkusuz genel bir şey olması gerekir. Her ideal az veya çok geneldir. Bu ideal eşyalarla ilgili karmaşık bir durum olabilir. Fakat ideal, bir fikir olduğu için ve bütünlük de her bir fikrin ve idealin özü olduğu için her idealin tek bir ideal olması ve *bütünlüğe* sahip olması gerekir. Özel bir takım nedenlerden dolayı tamamıyla farklı türlerden nesnelere de kuşkusuz takdire şayan olabilir. Fakat konumuz bizatihi takdire şayan olan şey olduğunda, bu şeyin varlığının mahiyetinin kesin bir şekilde ifade edilmiş bir fikir olması gerekir ve eğer bir kimse bu takdire şayan şeyin, şu veya bu veya o olduğunu söylerse ben de ona bu şeyin ne

olduğu hakkında kesin bir fikrinin olmadığını söylerim. Fakat bir idealin tek bir fikir içinde ifade edilebiliyor olması lazım aksi halde bir idealden bahsedemeyiz. Bu yüzden burada farklı düşünceler arasında bir uzlaşma sağlayamayız. Takdire şayan bir ideal ileri derecede takdire şayan olamaz. Bir ideal asli özelliklerine ne derece sahipse o ideal o derece takdire şayandır. Bizatihi takdire şayanlık belirli bir hissiyat durumudur şeklindeki öğretiyi bütünüyle kabul edersek ve bu öğretiyi en ileri seviyesine taşıma istersek o zaman takdire şayanlığın en ileri seviyesi nedir? Bu durumda şöyle söylememiz gerekir: en nihai derecede takdire şayan olan şey, mahiyeti ne olursa bir arzunun sınırsız biçimde yüceltilmesidir. İşte bu şaşırtıcıdır. Bu öğreti, bizim kendi içimizde aşına olduğumuz tüm yüksek bilinç türlerinin yani aşkın ve aklın ancak düşük bilinç türlerine boyun eğdiklerinde iyi olabilecekleri anlamına gelir. Eğer çok sağlam bir kanıtla ispatlanmazsa ben böylesi bir öğretiyi kabul etmediğim için mazur görülmeliyim. O halde bu öğretiyi doğrulayan kanıt nedir? Benim öğrenebildiğim tek gerekçe *yüceltmenin*, *memnuniyetin* bizatihi mutmainlik veren tek sonuç olabileceğidir ve bu yüzden biz herhangi bir gerekçeye bağlı olmadan *hoş* ve *takdire şayan* olanı bulmaya çalıştığımız için *memnuniyet* ve *saa-det* aradığımız koşulları sağlayan tek nesnedir. Bu, saygın bir argümandır. Bu argüman üzerinde düşünmek gerekir. Bu argümanın öncülünün yani memnuniyet mükemmel derecede tatmin edici tek sonuçtur şeklindeki öncülün kabul edilmesi gerekir. Evrimci fikirlerin tetikleyicisi olarak gördüğümüz Fransız Devrimi ve hatta daha da geriye giderek Galileo'nun Pisa'nın eğik kulesinde yaptığı deney ve daha da geriye giderek Luther ve Lincoln'un, insan aklını önceden belirlenmiş herhangi bir kuralın boyunduruğuna alınması için yapılan girişimlere karşı duruşlarına götürdüğüm bugünlerde, bu ilerlemeci ve gelişmeci fikirler zihinlerimizde bugünkü konumlarını elde ettikten sonra nasıl olur da bizatihi takdire şayan olanın sabit bir sonuç olduğu varsayımına izin veririz? Bizatihi tatmin edici olan tek sonuç memnuniyettir şeklindeki bir koşulun açıklaması şudur ki akıl daima nihayetsiz bir geleceği elde etmeye çalışır ve bu biteviye bir şekilde bu gelecekteki sonuçları iyileştirmeye çalışır. Sözelimi bir an Aklın gerçekten ne olduğunu ve bizim onu nasıl anladığımızı düşünelim. Benim burada kastettiğim insanın, bir ölçüde Akıl veya *Zekâ* diye isimlendirilen, zihinde, zihnin tarihsel gelişiminde ve doğada kendini gösteren yeteneği değildir. Nedir bu Akıl? İlk olarak akıl asla bütünüyle somut olarak ifade edilemeyen şeydir. Genel fikirlerin en az kaydadeğer olanı daima koşullu tahminler içerir ve bu fikrin gerçekleşmesi olayların geçip gitmesine bağlıdır ve geçip gidecek olan şeyler ise bu fikrin koşullarını tamamen karşılayamaz. Küçük bir örnek söylediklerimi açıklamaya hizmet edecektir. Herhangi bir genel terimi ele alalım. Ben bir taşın *sert* olduğunu söylerim. Bu demektir ki taş sert kaldığı müddetçe bir bıçakla orta şiddetli bir şekilde baskı uygulayarak bu taşı çizmeme mümkün olmayacaktır. Taşın *sert* olduğunu söylemek siz bu bahsettiğimiz denemeyi kaç sefer yaparsanız yapın başarısız olacağınızı öngörmektir. Çok sayıda koşullu öngörüler işte bu basit sıfatın anlamı içinde bulunmaktadır. Şimdiye değin meydana gelmiş olabilen şeyler bu sıfatın anlamını yitirmesine sebep olmaz. Aynı zamanda Aklın, Genel olması özelliği ise Aklın aktüel olaylara hükmetmesi özelliğiyle ilgilidir. Bir korendon³ taşının yapıldığını ve daha sonra hiç kimsenin hiçbir vakitte bıçakla çizmeye çalışmadığı bu taşın altınsuyu içinde çözüldüğünü varsayalım. Yine de ben bu taşın sert olduğunu söylemek için yeterince haklı gerekçeye sahibimdir çünkü Aklın, bana bu taşın sert olduğunu söyletmesine sebep olan birtakım aktüel olgular meydana gelmiştir ve ancak ben taşa sert dersem bu durumla ilgili olgular hakkındaki genel bir fikir oluşabilir. Bu vakada benim korendon taşına sert demem bir parça korendon taşındaki sertlik kanunu sonucu oluşan aktüel bir olaydır. Fakat bir parça korindonun sert olması ile ilgili aktüel bir olgu yoksa sert sözcüğünün bu taşa atfedilmesinde en küçük bir anlam olamayacaktır. Aklın Genel olması onun tekil olaylara hükmetmesi demektir. Bu durumda göre Aklın özü öyle bir şeydir ki

³ Korendon elmastan sonra bilinen en sert doğal madde olan alüminyum oksit mineralidir. (Ç.N.)

Aklın varoluşu asla bütünüyle mükemmel olamaz. Akıl daima, gelişiminin başlangıç halinde olmalıdır. Akıl tıpkı tasarladığı birtakım fikirleri ve bir şey yapmak için çabalaması olan ve ancak bu fikirleri ve çabaları için müsait durumlar ortaya çıktıkça gelişme gösteren bir insan gibidir. Ancak hiçbir Ademoğlu yaşamı boyunca, içindikileri tam anlamıyla sergileyememiştir. O zaman Aklın gelişimi için de aklın bir kısmıyla ilgili olarak meydana gelen olaylardan daha fazlasının meydana gelmesi gerekir. Yine aklın gelişimi için tüm hissiyat nevelerinin her düzeyine ve bu arada memnuniyet hissini diğer hisler arasında uygun yerini almasına ihtiyaç vardır. Sizin de gördüğünüz gibi Aklın gelişimi somutlukta yani zahir olandadır. MÖ 4004 yılında belirli bir yoğun haftada gerçekleştirmemiş olan ve hala günümüzde de devam etmekte olan ve asla tamamlanmayacak olan evrenin yaratılışı aslında bizatihi Aklın gelişimidir. Ben, Akli böyle düşündüğümüzde bir kimse için takdire şayanla ilgili en tatmin edici durumun Aklın gelişimi olduğuna inanıyorum. Takdire şayan olması, gizlenmiş Akla bağlı olmayan tek şey en kâmil haliyle anladığımız Aklın kendisidir. Bu anlayışa göre davranış ideali, yaratılış operasyonunda dünyanın daha makul kılınması için yani argo deyişle söyleyecek olursak dünyanın daha makul hale getirilmesi bize düştüğünde kendi küçük işlevimizi yerine getirmektir. Mantıkta, bilginin makuliyet olduğu görülür ve akıl yürütmenin ideali de bilgiyi hızla geliştiren yöntemleri takip etmek olacaktır. Sigwart ve diğer Alman mantıkçıların da söylediği gibi bir taşın aynı zamanda hem sert hem de sert olamayacağı şeklinde ifade edilen hükmün mantıki olması sadece bizim mantıklılık hissimizi tatmin etmesinden değil aynı zamanda bu hükmün hakikati ifade ediyor olmasındadır zira biz bilsek de bilmesek de hakikatı ifade eden her şey mantıkidir. Biz yukarıdaki bahsedilen hükmün hakikatı ifade ettiğini, bu hükmün bizde uyandırdığı belirli bir hissiyata dayanarak değil –bu hükmün bizde uyandırdığı hissiyata göre bu hüküm hakikatı ifade edebilir fakat hissiyatlar istikrarlı olmayabilir- ve biz “bir taşın aynı zamanda hem sert hem de sert olamayacağını” söylerken bir kimsenin bu iddiayı nasıl yorumladığını değil de bu hükmü daha iyi anladığımız için de değil aksine bu hükmün ne *anlama* geldiğini bildiğimiz için bu hükmün hakikatı ifade ettiğini biliriz. “Niçin bir hissiyata dayanarak değil” ve “daha iyi anladığımız için değil” dememiz eğer taş sertse her önerme doğrudur anlamına gelir. Taşın aynı zamanda “sert olamayacağını” söylerken “eğer taş sertse her önerme doğrudur” demek istiyorum. O halde “bir taşın aynı zamanda hem sert hem de sert olamayacağını” söylemek eğer taş sertse tüm önermeler doğrudur ve taş serttir demektir. Bu durum, Hegelci bir görüşten daha ileri bir şekilde hakikat ve yanlışlık arasındaki farkı doğrudan inkâr ederek bizim budalaca inandığımız her önermenin doğru olduğu anlamına gelir.

Yakın zamanda Victoria Lady Welby tarafından yazılan *Anlam Nedir?* adlı bir kitap çıktı. Bu kitabın sağladığı faydalı bilgilerden biri de anlamın üç türünün olduğudur. Fakat kitabın en iyi yanı “Anlam nedir?” sorusunu ele almasıdır. Biz sahip olduğumuz bir bilgiyi başkalarına iletebildiğimizde ve başkalarının bize iletmek istediği bir bilgiyi anlayabildiğimizde bir sözcüğünün bizim için bir anlamı vardır. Bu, anlamın en düşük seviyesidir. Bir sözcüğün anlamı o sözcüğü kullanan kimsenin kendisini sorumlu görmeye *niyetli* olduğu ve olmadığı koşullu öngörülerin toplamından daha fazladır. Yukarıda bahsi geçen ve sözcüğün kullanımına dâhil olan bilinçli veya yarı bilinçli *niyet* anlamın ikinci derecesidir. Fakat bir kimsenin bir sözcüğün anlamını bilerek kabul ettiği sonuçların yanı sıra öngörülme bir sonuçlar okyanusu daha vardır; sözcüğü kabul etmenin kaçınılmaz sonucu olan bu okyanus sadece sözcüğü bilmenin sonucu değil ve belki de toplumdaki devrimlerin sonucudur. Dünyanın görünüşünü değiştirecek bir sözcük veya sözcük grubunda hangi gücün bulunduğunu söyleyemeyiz; ve bir sözcüğün meydana getirdiği sonuçların toplamı da o sözcüğün anlamının üçüncü derecesidir.

O halde şimdi mantık biliminin neleri kapsadığına bakalım. Biz bilsek de bilmesek de hakikatı ifade eden her şeyin mantıklı olmasına rağmen mantığın insan bilgilerinin tümünü kapsamayacağı açıktır. Mantıkçı akıl yürütürken bir mantıkçı olarak herkesin bildiğinden daha fazla bilgisi yokmuş gibi hareket eder. Ancak bu, tam anlamıyla mümkün değildir. Bir kimsenin sadece bir bilgi alanının bütününe vakıf olması ve bunun dışında da hiçbir şey bilmemesi mümkün değildir. Fakat mantıkçı, anlam analiz edilmese de ve anlamın tüm unsurları kesin biçimde tanınmış olmasa da dilin anlamının, kendisi ve bilgilerini aktardığı karşısındaki kişi tarafından iyi bilindiğini fakat bunun dışında hiçbir olgunun bilinmediğini varsayar. Elbette bilinen bazı olgular vardır fakat onlar burada değerlendirmeye alınmaz. .

Mantıkçının nihai amacı bilginin nasıl geliştirildiği teorisini anlamaktır. Tıpkı boyama sanatıyla aynı olmayan kimsesal bir boyama teorisi olduğu gibi ve sıcaklık üreten makinaları inşa etme sanatından bütünüyle farklı olan bir termodinamik teorisi olduğu gibi mantık araştırmasının son amacı olan *Yöntembilim* tüm bilgi türlerinin geliştirilmesi ile ilgili bir teoridir. Ancak mantıkçı, ilk olarak hakikata ulaşmanın farklı temel türlerini incelemese özellikle de argümanların farklı sınıflarını incelemese ve bu argümanların hakikata ulaştırıcı gücüyle alakalı özelliklerini incelemese bu teori işe yaramaz. Mantığın bu kısmına ise *Eleştiri* denir. Fakat eleştiri işine makul bir yöntemle girişmeden önce düşüncenin ifade edildiği yolları tam anlamıyla incelememiz gerekir. Zira düşünce eğer somutlaştırılmazsa bir varlığa sahip değildir ve düşüncenin somutlaştırılma şekli de işaret olduğu için, işaretlerinin bütün yapısı özellikle de genel işaretlerin yapısı tam anlamıyla araştırılmadan mantık eleştirmeni işe koyulamaz. Bu durum, mantığın tüm ekollerindeki mantıkçılar tarafından büyük oranda kabul edilmektedir. Fakat farklı mantık ekolleri mantık bilimi hakkında bütünüyle farklı görüşlere sahiptir. Çoğu mantıkçı, mantık araştırmasının psikoloji alanına tecavüz ettiğini ve mantığın insan zihni ile ilgili gözlemlere dayandığını ve mantığın insan zihni dışındaki zihinler için doğru sonuçlar vermeyeceğini düşünür. Mantıkçıların insan ırkları hakkında söylediklerinin çoğu tartışmasız yanlıştır. Fakat ben kendi adıma, mantığın tüm zihin türleri için geçerli olamayacağını tahmin ettiğim için bence ele alınan bir argümanın mantıkiliği bizim argüman hakkındaki fikrimize değil hakikatın ne olduğuna bağlıdır. Mantığı psikolijiden uzaklaştırmaya çalışan diğer mantıkçılar mümkün olduğunca mantığın ilk branşının gerçek dünyanın mümkün bilgileri hakkında olduğunu ve gerçek dünyanın bilinebilmesinin gerçekten ne anlama geldiğini düşünürler. Felsefenin *Erkenntnislehre* yani epistemoloji denen bu branşı zorunlu olarak büyük oranda metafiziktir. Fakat ben kendi adıma, metafiziğinin en güvenli zemininin sadece mantık olduğunu ileri süren tüm derin mantıkçıların yanı sıra Aristotle, Duns Scotus ve Kant ile fikir birliği içinde mantığı metafiziğe dayandırmaya çalışan bir öneriyi bir an bile kabul etmem ve bu yüzden İngiliz mantıkçıların, ki onların ilki Scotus'tur, görüşüne çok benzeyen bir görüşle mantığın bu giriş kısmının hangi türden işaretlerin düşüncenin somutlaştırılması için elzem olduğu hakkındaki bir analizden başka bir şey olmadığını düşünürüm. Scotus'un örneğini takip ederek mantığın bu kısmına ben *Spekülatif Dilbilgisi*⁴ adını veririm. Bununla birlikte ben İngiliz ekolünün bir kısmıyla yani Almanya'da geniş ve önemli bir etkisi olan ve orada bilimsel olarak takip edilen kısmıyla tam bir fikir birliği içinde, bir kısmıyla fikir birliği içinde diyorum çünkü diğerleriyle kaçınılmaz bir tartışmaya girmek istemiyorum, *Spekülatif Dilbilgisinin* çalışma alanının sadece dili meydana getiren, alışageldiğimiz işaretler değil de dilin mahiyetiyle ilgili olmayan yani alışagelmediğimiz türden işaretleri de kapsaması gerektiğini düşünüyorum. Aslında bu teorinin bakış açısına göre

⁴ Spekülatif Dilbilgisi anlamlandırma türlerini araştırır. Spekülatif dilbilgisi teorisi Ortaçağ'da, 13. Yüzyılın ikinci yarısında ortaya çıkan bir teoridir. Burada 'spekülatif' kelimesi modern zamanlardakiyle aynı anlama sahip değildir; spekülatif sözcüğü Latince 'ayna' anlamına *speculum* sözcüğünden türemiştir ve dilin fiziki dünyadaki gerçekliği yansıtması anlamında kullanılmıştır. (ç.n.)

biz kendimizi işaretlerle sınırlamamalı ve şöyle veya böyle işarete benzeyen belirli nesnelere de araştırmalıyız. Ancak ben, yaptığım çalışmalarda bu sözde işaretlere çok az dikkatimi vermişimdir.

O halde benim bu konuya bakış açım göre mantığın üç branşı vardır: Spekülatif Dilbilgisi, Eleştiri ve Yöntembilim.

Yazarlara Notlar

temâşâ

1. Temâşâ, Erciyes Üniversitesi Felsefe Bölümü bünyesinde yayın hayatına başlayan, Ocak ve Temmuz aylarında olmak üzere altı ayda bir yayımlanan uluslararası hakemli bir dergidir.

2. Felsefe disiplinleri kapsamında yer alan özgün araştırma ürünlerine, metin neşirleri ve çevirileri ile kitap değerlendirmelerine yer verir. İnsan ve toplum bilimlerinin diğer alanlarıyla ilgili yazılar ise editoryal değerlendirmeye dikkate alınır.

3. Değerlendirilmesi maksadıyla gönderilen makalelerin kabul görebilmesi için daha önce hiçbir yerde yayımlanmamış olması şartı aranmaktadır.

4. Derginin yazı dilleri Türkçe ve İngilizce olup Almanca ve Fransızca eserlere editoryal değerlendirme sonucunda karar verilir.

5. Sunulan makaleler ilk olarak editörler ve yayın kurulu tarafından incelenmektedir.

6. Hakemlik sürecinde kör hakem sistemi uygulanır ve tüm makaleler iki hakem tarafından değerlendirilir. Hakem ihtilafı söz konusu olduğunda yazının yayımlanması kararı editoryal değerlendirmeye veya gerekli görüldüğü takdirde üçüncü bir hakeme bırakılır. Bir makalenin yayımlanması hakemlerin onayına bağlıdır ve yazarlar hakemler tarafından istenen gerekli düzeltmeleri yapmakla yükümlüdür.

7. Makaleler hazırlanırken ulusal ve uluslararası geçerli etik kurallara uyulmalıdır. Makaleler, başvurusu kabul edildikten sonra intihal tarama programından geçirilmektedir. Araştırma ve yayın etiğine uygun bulunmayan veya intihal riski tespit edilen makaleler değerlendirilmeye tabi tutulmamaktadır.

8. Biçim Özellikleri:

a. A4 boyutunda hazırlanması gereken çalışmalar, aşağıdaki gibi düzenlenmelidir:

b. Kağıt Boyutu: A4 Dikey, Üst Kenar Boşluk: 2,5 cm, Alt Kenar Boşluk: 2,5 cm, Sol Kenar Boşluk: 2,5 cm, Sağ Kenar Boşluk: 2,5 cm.

c. Yazı Tipi: Times New Roman, Yazı Tipi Stili: Normal, İki yana yaslı.

9. Çalışmanın, aşağıda belirtilen bölümleri içermesi gerekmektedir:

a. Başlık: Bold, ortalı ve baş harfler büyük, 14 punto.

b. Yazar Bilgisi: Başlıktan bir satır boşluk ile ortalı, baş harfler büyük, 12 punto yazılır. İsmi dipnotuna unvan, çalışılan kurum, e-posta adresi bilgilerine yer verilmelidir.

c. ORCID: Yazar isminin altına (ORCID: 0000-0000-0000-0000 şeklinde) ortalı, 10 punto girilmelidir.

d. Öz: ORCID'den bir satır boşluk ile 150-250 kelime aralığında, 10 punto öz bulunmalıdır. Başlık bold, ortalı, yazı ise girintisiz, önce 0 nk-sonra 0 nk, satır aralığı 1.

e. Anahtar Kelimeler: Özdeğ bir satır boşluk ile iki yana yaslı, başlık bold olacak şekilde 5-8 kelime arasında anahtar kelimelere yer verilmelidir.

f. İkincil Başlık: Anahtar kelimelerden bir satır boşluk ile bold, ortalı, 10 punto. [Çalışmanın ana dili Türkçe ise ikincil olanlar İngilizce, değilse Türkçe olmalıdır.]

g. İkincil Öz: Birincil öz ile aynı biçime sahip olmalıdır. [İkincil öz kısmında çeviri sorunları nedeniyle kelime sınırı değil, birincil Öz ile uyum şartı bulunmalıdır.]

h. İkincil Anahtar Kelimeler: Birincil anahtar kelimeler ile aynı biçime sahip olmalıdır.

İ. **Giriş:** Başlık numarasız, ana metinle aynı biçime sahip olmalıdır. Bu bölümde problem, literatür değerlendirmesi, amaç, yöntem ve sınırlılıklara yer vermelidir.

J. Ana **Metin:** Metin kısmı, ana ve alt başlıklar şeklinde ve birincil düzey 1., 2.; ikincil düzey 1.2, 1.2. vd. şeklinde numaralandırılmalıdır.

i. Metinde; 12 Punto, paragraf aralığı önce 6 nk – sonra 6 nk, ilk satır paragraf girintisi 0,5 cm, satır aralığı 1,50.

ii. Dipnotta; 10 Punto, paragraf aralığı önce 0 nk – sonra 0 nk, paragraf girintisi yok, satır aralığı 1.

iii. Uzun Alıntıda; 11 Punto, paragraf aralığı önce 6 nk – sonra 6 nk, paragraf girintisi tüm satırlar için 0,5, satır aralığı 1.

K. **Sonuç:** Başlık numarasız, ana metinle aynı biçime sahip olmalıdır. Sonuç bir özet mahiyetinde değil, temel argümanın çalışmadaki bulgulara dayalı bir izahını ve önerileri içermelidir.

L. **Kaynakça:** Başlık numarasız, bold, ortali, 12 punto, önce 6 nk-sonra 6 nk, ikinci satırdan itibaren paragraf girintisi 0,5 cm, satır aralığı 1. ana metinle aynı biçime sahip olmalıdır. Sonuç bir özet mahiyetinde değil, temel argümanın çalışmadaki bulgulara dayalı bir izahını ve önerileri içermelidir.

10. Makalelerin imla ve noktalamasında Türk Dil Kurumu İmla Kılavuzu esas alınmalıdır.

11. Referans göstermede Chicago Manual of Style 16th Edition kullanılmalıdır. Türkçe uyarlamasının ayrıntıları için “Atıf ve Kaynakça” bölümüne bakınız. Orijinal kaynağa ait rehber için bkz. https://www.chicagomanualofstyle.org/tools_citationguide/citation-guide-1.html

12. Yazarın bir sayıda birden fazla makalesi yayınlanamaz.

13. Yukarıda belirtilen ilkelere ve yazım kurallarına uygun olarak hazırlanmış yazılar, DergiPark üzerinden gönderilir. Yazarlarına raporlar doğrultusunda geliştirmek ve/veya düzeltilmek üzere gönderilen yazılar gerekli düzenlemeler yapıldıktan sonra en geç 15 gün içinde tekrar dergiye ulaştırılır.

14. 2018 Ulakbim (TR Dizin) kriterleri sebebiyle dergimizde makale yayınlamak isteyen araştırmacıların ORCID numarasına sahip olmaları gerekmektedir. Atıf sistemlerindeki isimden kaynaklanan karışıklığın önüne geçilebilmesi için kullanılacak olan numara, <http://www.orcid.org> sitesinden *ücretsiz* olarak edinilebilmektedir.

Bilimsel Etik ve İntihal Politikası

1. Çalışmalar Turnitin veya iThenticate ile intihal denetiminden geçirilerek, rapordaki benzerlik oranı ve içeriğine bağlı olarak yazarlardan düzeltme istenebilir veya çalışma yazarlara iade edilebilir.

2. Çalışmaların etik ve hukuki sorumluluğu öncelikle yazarlara aittir.

3. Yukarıda bahsedilen kuralların makale başvurusunda bulunan tüm yazarlar tarafından kabul edilir.

Atıf ve Kaynakça Gösterimi

Kitap:

.[Sayfa no için hiçbir yerde s. kullanılmamalıdır.]

Dipnotta

Adı Soyadı, *Kitabın Adı* (Şehir: Yayınevi, Tarih), sayfa no.

Adı Soyadı ve Adı Soyadı, *Kitabın Adı* (Şehir: Yayınevi, Tarih), sayfa no.

Adı Soyadı, ed., *Kitabın Adı* (Şehir: Yayınevi, Tarih), sayfa no.

Adı Soyadı, *Kitabın Adı*, çev. Adı Soyadı (Şehir: Yayınevi, Tarih), sayfa no.

Kaynakçada

Soyadı, Adı. *Kitabın Adı*. Şehir: Yayınevi, Tarih.

Soyadı, Adı ve Adı Soyadı. *Kitabın Adı*. Şehir: Yayınevi, Tarih.

Soyadı, Adı, ed. *Kitabın Adı*. Şehir: Yayınevi, Tarih.

Soyadı, Adı. *Kitabın Adı*, çev. Adı Soyadı. Şehir: Yayınevi, Tarih.

Kitap Bölümü:**Dipnotta**

Adı Soyadı, “Kitap Bölümü Adı”, *Kitabın Adı* içinde, ed. Adı Soyadı (Şehir: Yayınevi, Tarih), sayfa no. [İngilizcede “içinde” yerine “in” ifadesi *Kitabın Adı*’ndan önce yazılmalıdır.]

Kaynakçada

Soyadı, Adı. “Kitap Bölümü Adı”. *Kitabın Adı* içinde, ed. Adı Soyadı, sayfa aralığı. Şehir: Yayınevi, Tarih. [İngilizcede “içinde” yerine “In” ifadesi *Kitabın Adı*’ndan önce yazılmalıdır.]

Makale:**Dipnotta**

Adı Soyadı, “Makale Adı”, *Derginin Adı* cilt no, sayı no (Tarih): sayfa no.

Adı Soyadı, “Makale Adı”, *Derginin Adı* sayı no (Tarih): sayfa no.

Adı Soyadı, “Makale Adı”, çev. Adı Soyadı, *Derginin Adı* cilt no, sayı no (Tarih): sayfa no.

Kaynakçada

Soyadı, Adı. “Makale Adı”. *Derginin Adı* cilt no, sayı no (Tarih): sayfa aralığı.

Soyadı, Adı. “Makale Adı”. *Derginin Adı* sayı no (Tarih): sayfa aralığı.

Soyadı, Adı. “Makale Adı”, çev. Adı Soyadı. *Derginin Adı* cilt no, sayı no (Tarih): sayfa aralığı.

Tez:**Dipnotta**

Adı Soyadı, “Tezin Adı” (Yüksek Lisans/Doktora tezi, Yazıldığı Üniversite, Tarih), sayfa no.

Kaynakçada

Soyadı, Adı. “Tezin Adı”. Yüksek Lisans/Doktora tezi, Yazıldığı Üniversite, Tarih.

Bildiri:**Dipnotta**

Adı Soyadı, “Bildiri Adı” (Organizasyon Adı, Yapıldığı Kurum, Tarih), sayfa no.

Kaynakçada

Soyadı, Adı. “Bildiri Adı”. Organizasyon Adı, Yapıldığı Kurum, Tarih.

Not: Diğer kaynak türleri için dergimizdeki makale örnekleri veya Chicago Manuel of Style 16. edisyon Türkçe uyarlamaları incelenebilir. İhtiyaç halinde redaksiyon ekibimiz gerekli desteği verecektir.

www.felsefe.erciyes.edu.tr

Tel: 0352 437 9342 Fax: 0352 437 9343