

ISSN 2651-5148

#21

Haziran
2024

temaşa

ERCIYES ÜNİVERSİTESİ FELSEFE BÖLÜMÜ DERGİSİ

BU SAYIDA:

ASLI ŞAHİNKAYA
SEHER AYDIN / HİLAL AKÇA ÖCAL
RIZA TEVFİK KALYONCU
CANSU ÖZDEMİR AĞLAR / İFAKAT BANU AKÇEŞME
ÖZKAN YILDIZ
NECDET YILDIZ
FERDİ SELİM
ENES DAĞ
SELAMİ VARLIK
A. ÖZGÜR GÜRSOY
MEHMET FATİH ELMAS / AYŞE GÜL ÇIVGIN
ABDULLAH BAŞARAN
OSMAN GAZİ BİRGÜL
OĞUZ ÖCAL
TAHİR KARAKAŞ



Hans-Georg Gadamer
(1900 - 2002)
Saygıyla anıyoruz.

temaşa

Felsefe Dergisi
Journal of Philosophy

Sayı Number 21
Haziran June 2024

İmtiyaz Sahibi | Owner

Prof. Dr. Arslan TOPAKKAYA

Baş Editör | Editor in Chief

Prof. Dr. Arslan TOPAKKAYA

Editörler | Editors

Doç. Dr. Serdar Saygılı

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 (Ankara Müzik ve Güzel Sanatlar Üni.)
Prof. Dr. Hamdi Bravo (Ankara Üni.)
Doç. Dr. Vedat Çelebi (Erciyes Üni.)

Yayın Kurulu | Editorial Board

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

Sekreteryaya | Secretariat

Arş. Gör. 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 Temaşa Journal of Philosophy is an international and peer
Türkçe, İngilizce, Almanca ve Fransızcadır. reviewed journal. Published semiannually (June and
Altı ayda bir (Haziran ve Aralık) yayımlanır. December) in Turkish, English, German and French.

TR DİZİN, The Philosopher's Index, Index Copernicus, Sobiad, DRJI,
MLA, ERIH PLUS, ResearchBib, Sherpa Romeo, Academindex

ISSN: 2651-5148

[Temaşa Dergipark Sayfası](#)

[Erciyes Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü](#)

Tel: 0352 437 9342 Fax: 0352 437 9343

Sayfa Düzeni | Designer

Eylem Akçay

İçindekiler/Table of Contents

Different Approches to P4C P4C'ye Farklı Yaklaşımlar Aslı Şahinkaya	6
Cinderella and Narcissus Complex in Duygu Asena's Novel "The Woman Has No Name" Duygu Asena'nın "Kadının Adı Yok" Romanında Sindirella ve Narkissos Kompleksi Seher Aydın / Hilal Akça Öcal	23
The Problem of Ontology (Definition and Nature) of Human in Early Kalâm Philosophy Erken Dönem Kelâm Felsefesinde İnsanın Ontolojisi (Tanımı ve Mahiyeti) Problemi Rıza Tefvik Kalyoncu	42
Zihin, Beden ve Ruhun Doğa ile İç İçeliği: Yüzüklerin Efendisi'ndeki Ekopsikolojik İlkelerin Keşfi The Embeddedness of Mind, Body and Spirit in Nature: An Exploration of Ecopsychological Tenets in <i>The Lord of the Rings</i> Cansu Özdemir Ağlar / İfakat Banu Akçeşme	62
Hume's Conception Of God: A Study On Epistemological Grounds Hume'un Tanrı Anlayışı: Epistemolojik Temel Üzerinden Bir İnceleme Özkan Yıldız	84
Nietzsche'nin Dil-Felsefe İlişisine Dair Erken Dönem Görüşleri Nietzsche's Early Views on the Relation between Language and Philosophy Necdet Yıldız	100
Navigating the Tension of Socialization and Individualization: On Rorty's Concept of Education Sosyalleşme ve Bireyselleşme Geriliminde Dolaşmak: Rorty'nin Eğitim Anlayışı Üzerine Ferdî Selim	109
"Self-Effacement" Objection to Virtue Ethics and a Defense Against It Erdem Etiğine Yönelik "Kişilikten-Yoksunluk" İtirazı ve Bu İtiraza Karşı Bir Savunu Enes Dağ	129
Heidegger and Islamic Thought: Christian Origin of <i>Sorge</i> and Experience-Reason Difference Heidegger ve İslam Düşüncesi: Kaygının Hristiyan Kökeni ve Tecrübe-Akıl Farkı Selami Varlık	150

Hazzın İletilebilirliği ve İletişimin Hazzı: <i>Yargı Gücünün Eleştirisi</i> 'nde Estetik Hissin “Zorunluluğu” The Communicability of Pleasure and the Pleasure of Communication: The “Obligation” of Aesthetic Feeling in the <i>Critique of the Power of Judgment</i>	172
A. Özgür Gürsoy	
Kant’s Conception of a New Type of Religion in the Context of Reconstruction of Moral Discourse with the Changing Idea of Nature Değişen Doğa Tasarımı ile Ahlâkî Söylemin Yeniden Kuruluşu Bağlamında Kant’ın Din(darlık) Tasavvuru	184
Mehmet Fatih Elmas / Ayşe Gül Çıvgın	
İbn Sînâ’nın Mekân Görüşü: Fenomenolojik Bir Yaklaşım Avicenna on Place: A Phenomenological Approach	208
Abdullah Başaran	
Evrimsel Doğalcılığın Yeniden Değerlendirilmesi: Yanlış Anlamalarla Mücadele ve Etkileşimcilik Yaklaşımı Revisiting Evolutionary Naturalism: Challenging Misconceptions and Embracing Interactionism	218
Osman Gazi Birgül	
The Situation of Escaping One’s Truth as a Manifestation of Insufficient Self-Knowledge in Leyla Erbil’s Work Named <i>Eski Sevgili</i> Leyla Erbil’in <i>Eski Sevgili</i> İsimli Eserinde Yetersiz Kendilik Bilgisinin Tezahürü Olarak Kişinin Hakikatinden Kaçma Durumu	229
Oğuz Öcal	
Book Review: The Meaning of Truth Kitap İncelemesi: Hakikatin Anlamı	239
Tahir Karakaş	
Yazarlara Notlar	244

Araştırma Makalesi**Başvuru:** 28.10.2023**Kabul:** 02.05.2024**Atıf:** Şahinkaya, Aslı. "P4C'ye Farklı Yaklaşımlar," *Temaşa Felsefe Dergisi* sayı: 21 (Haziran 2024): 6-22. <https://doi.org/10.55256/temasa.1378165>

P4C'ye Farklı Yaklaşımlar¹

Aslı Şahinkaya²

ORCID: 0000-0002-8216-6244

DOI: 10.55256/TEMASA.1378165

Öz

P4C, çocukların felsefe yapabileceğini varsayarak oluşturulan felsefi yaklaşım ve pedagojidir. Dewey'nin felsefesinden ve eğitim anlayışından etkilenen Matthew Lipman, P4C'nin kurucusu kabul edilir. Topluluklarda çocuklar felsefe aracılığıyla eleştirel, özenli, iş birliğine dayalı ve yaratıcı düşünmeyi öğrenerek demokratik toplumun geleceğine bir teminat oluştururlar. Dünyanın pek çok yerinden düşünür ve uygulayıcı, Lipman'ın P4C yöntemini eleştirmiş ve geliştirmiştir. Eleştiriler, çocukluğun, eğitimin ve felsefenin farklı yaklaşımlarını içerir. Örneğin Gareth B. Matthews bir çocukluk felsefesi önerir ve bu yaklaşım çocuklar için felsefeden (P4C) farklıdır. Catherine McCall çocukların kaç yaşında felsefe yapabileceklerini tartışmıştır. Kimi düşünürler farklı felsefi arka planlardan yararlanmışlar, uygulamalardaki materyal farklılıklarıyla Lipman'ın P4C uygulamasını önemli ölçüde değiştirmişlerdir. P4C içinde ikinci kuşak olarak adlandırılan PwC (philosophy with children, çocuklarla felsefe) düşünürleri ve kolaylaştırıcıları, politik felsefi kabullerde Lipman'dan farklı düşünmektedir. Onlara göre Lipman düşünmede iş birliği vurgusu ve kazanımına yeterince ağırlık vermemiştir. Diğer yandan P4C'nin bir araç haline gelip gelmediği tartışılmıştır. Lipman'ın Amerikan demokrasisini tesis etmek için felsefeyi ideolojikleştirmiş olabileceği sorgulanmıştır. Bu çalışmada, P4C'nin ne olduğu açıklanacak, onu kullanan ve dönüştüren kimi düşünürlerin eleştirileri ve önerileri, pragmatik felsefe ve kıta felsefesi, eleştirel eğitim felsefesi veya pedagojisi, postmodern felsefe ve insan sonrası felsefe odaklarıyla sunulacaktır.

Anahtar Kelimeler: P4C, Çocuklar İçin Felsefe, Çocuklarla Felsefe, Eğitim, Çocukluk.

Different Approches to P4C

Abstract

P4C is a philosophical approach and pedagogy that assumes children are capable of doing philosophy. Matthew Lipman, influenced by Dewey's philosophy and educational understanding, is considered the founder of P4C. In communities, children learn critical, careful, collaborative, and creative thinking through philosophy, thus becoming a guarantee for the future of a democratic society. Thinkers and practitioners from various parts of the world have criticized and developed Lipman's P4C method. The criticisms encompass different approaches to childhood, education, and philosophy. For instance, Gareth B. Matthews proposes a philosophy for childhood, which is different from philosophy for children (P4C). Catherine McCall discussed at what age children can begin doing philosophy. Some thinkers have drawn on different philosophical backgrounds and significantly modified Lipman's P4C practice through variations in materials used. Second-generation thinkers and facilitators within P4C, also known as PwC (philosophy with children), have different political and philosophical assumptions compared to Lipman. According to them, Lipman did not sufficiently emphasize collaboration and the acquisition of thinking skills. On the other hand, there has been a debate on whether P4C has become an instrument. It has been questioned whether Lipman may have ideologized philosophy in order to establish American democracy. In this paper, what P4C is will be explained, and the criticisms and suggestions of some thinkers who use and transform it will be presented with a focus on pragmatic philosophy and continental philosophy, critical education philosophy or pedagogy, postmodern philosophy and posthuman philosophy.

Keywords: P4C, Philosophy for Children, Philosophy with Children, Education, Childhood.

¹ Bu çalışma Prof. Dr. Muhsin Yılmaz danışmanlığında, 25 Temmuz 2022'de tamamladığımız "Paulo Freire'nin Eleştirel Eğitim Felsefesi Zemininde Çocuklarla Felsefe" başlıklı yüksek lisans tezinden türetilmiştir.

² Doktora Öğrencisi, Uludağ Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü. aslisahinkaya6@gmail.com

Giriş

Felsefenin, kimler arasında ve nasıl yapılacağına dair fikirleri belirleyen belki de felsefenin *neliği* problemine yaklaşımlardır. Karl Jaspers, *Felsefe Nedir* isimli kitabında, felsefeye yönelik farklı bakışları gündeme getirmiştir. Felsefe, kimilerince boş düşüncelerle bir tutularak kenara atılır; kimileri de ondan olağan üstü düşünceler bekler. Düş kurmak mıdır felsefe ya da can sıkıcı konuşmalar yapanların işi midir yoksa *alışılma- mış anlamlı bir insan emeği* midir? Dünyadaki her bir insanı mı ilgilendirir ve bu nedenle yalın bir dille mi yapılmalıdır yoksa anlaşılma- mız bir dille mi oluşturulmalıdır?³ Aristoteles'e göre felsefe yapmak insanlar için kaçınılmaz bir etkinliktir. İddiaların doğru ya da gerçek olduğunu desteklemek için kanıtlar aramak ve göstermek; politik bir tutumu gerekçeleriyle açıklamak ya da ahlaki bir yargıyı, ikilemi ortaya sermek de felsefe yapmaktır. Öğrencilerin, felsefeyle henüz karşılaşanların bölük pörçük bir merakının olması olasıyken diğer yandan filozofların tutarlı ve sistematik çabası, onların, düşünce süreçlerinin yapısını dikkatle incelemesini ve bütünlük kurabilmelerini sağlamaktadır. Basit ve günlük dilden farklı olarak felsefe bilgisi içinden soyut ve teknik bir dille gerçekleştirilen felsefe, felsefe yapmanın farklı bir derecesidir.⁴ Öyle ya da böyle, filozofların sorularının günlük yaşamdan tamamen kopuk olduğunu söyleyemeyiz.

Eğer felsefe, yaşamın olağan akışında ortaya çıkıyorsa herkes felsefe yapabilir mi yoksa bu etkinlik özel bir zümreye mi aittir? Kimler felsefe yapacaktır ve felsefe yapmanın araçları nelerdir? Felsefe tarihi boyunca bu soruların farklı yanıtları olmuştur. Bu yanıtlardan biri, çocukların felsefe yapabileceği varsayımı üzerine inşa edilen P4C'dir.

Bu çalışmada P4C'nin nasıl ortaya çıktığı, amaçları ve ona yönelik eleştiriler açıklanacaktır. Çocukların felsefe yapabileceğinin kabulü ve reddi ilk ayrımıdır. Reddine yönelik gerekçeler P4C'nin kurucusu kabul edilen Matthew Lipman'ın belirlenimleriyle sunulacaktır. Çalışmanın asıl amacı ise Lipman'ın P4C'de esas aldığı çocukluk, eğitim ve felsefe anlayışlarına yönelik eleştirilerin ve önerilerin bir görünümünü sunmaktır. Eleştiri ve öneriler, dünyanın pek çok yerinden P4C yöntemini kullanan felsefe öğretmenleri, akademisyenler ve uygulayıcılar tarafından ortaya atılmıştır. Bu çeşitlilikten hareketle, P4C'nin farklı felsefi geleneklerden beslenerek uygulanabileceğine yönelik olanaklara işaret edilecektir.

1. P4C (Philosophy for Children)

Matthew Lipman, Gareth B. Matthews ve Ann Margaret Sharp, 1960'ların sonlarında Amerika'da, felsefi sorgulamanın, felsefenin akademik bir disiplin olmasından çok Sokrates'inkine benzeyen amaçlar ve yöntemlerle birlikte ilkökul sınıflarında ve diğer çocuk gruplarında yapılmasını önermişlerdir.⁵ Literatürde P4C kısaltmasıyla bilinen çocuklar için felsefe dünya çapında yayılmış ve çocuklarla felsefe yapmanın teorisi ve pratiği hâline gelmiştir. Çocukların eleştirel (critical) olma, yaratıcı (creative) olma, birlikte çalışma (collaborative) ve özen (caring) gösterme özelliklerine işaret eden "C" bugün aynı zamanda her yaşta toplulukla (community) yapılan felsefe pratiklerini de imlemektedir. Çocuklar için felsefe yönteminin teorik temellerini,

³ Karl Jaspers, *Felsefe Nedir?*, çev. İsmet Zeki Eyüboğlu. (İstanbul: Say Yayınları, 2001), 53.

⁴ Stanley M. Honer ve Thomas C. Hunt, *Felsefeye Çağrı*, çev. Hasan Ünder. (Ankara: İmge, 1996), 12-13.

⁵ Maughn Rollins Gregory ve Meghan James Laverty, "Introduction," *Gareth B. Matthews: The Child's Philosopher* 17, erişim 3 Mayıs 2022. <https://doi.org/10.4324/9780429439599>

öğretim programlarını, eğitim materyallerini ve öğretmenlerin eğitimlerini geliştirmek için Lipman, 1972 yılında Sharp ve meslektaşlarıyla birlikte “Çocuklar İçin Felsefeyi Geliştirme Enstitüsü”nü kurmuştur.⁶ Bu enstitünün kuruluş amacı çocukların şaşkınlık ve heyecan duygusunu harekete geçirerek, onların doğal meraklarını entelektüel sorgulama ve felsefi düşünme becerilerine dönüştürmektir.⁷

Dünyanın farklı yerlerinde ilgi gören P4C ile Türkiye, Nuran Direk'in, 1992'de Yunanistan'da yapılan *Balkan Ülkeleri Felsefe Semineri*'ne katılmasıyla ilk temasını kurmuştur. Direk'in aynı yıl Varna'da Çocuklar İçin Felsefe Eğitimi Çalıştayı'na katılmasının ardından 1993 yılında Türkiye Felsefe Kurumu'nda, Ionna Kuçuradi'nin desteğiyle “Çocuklar İçin Felsefe Birimi” kurulmuştur.⁸

Bu gelişmelerle birlikte topluluklarda çocuklar, onlara rehberlik eden bir yetişkinle süreç içinde felsefe yapmayı öğrenirler. Klasik eğitim anlayışındaki öğretmenden farklı olarak buradaki yetişkin kolaylaştırıcı (facilitator) adını alır ve bilgiyi aktaran değil, “yöntemin çalışması için yöntem yoluyla zihniyeti dönüştürmüş, çocuklarla felsefe oturumunu yürütme yetkinliğini kazanmış” kişi olur.⁹ Lipman'ın *standart paradigma* adını verdiği klasik eğitim uygulamalarında bilgi, bilenlerden bilmeyenlere aktarılır. Öğretmen etkin rol oynar ve öğrencilerin eğitilmesi demek bilgilerle stoklanmış zihinlere dönüşmesi demektir. P4C'de ise *yansıtıcı paradigma* varsayımlarıyla hareket edilir. Öğretmen bir kolaylaştırıcıdır ve tutumu otoriter olmaktan ziyade rehberlik etmeye yöneliktir. Standart paradigmadaki öğretmenler öğrencileri sorgularken yansıtıcı paradigmadaki öğretmenler ve öğrenciler birlikte birbirlerini sorgular.¹⁰ P4C'de öğretmenler ve öğrenciler topluluğu oluşturur. Eğitimde, standart paradigmadan farklı bir eşitlik anlayışı tahayyül edilmekte ve uygulanmaktadır.

Somut şekilde eşitliğin algılanması için çocukların daire ya da at nalı biçiminde oturması tercih edilmektedir. Böylece herkes birbirini görebilir ve duyabilir.¹¹ Bu oturma düzeni klasik bir biçimde kürsüdeki öğretmen ve sıralara dizilmiş öğrencilerden farklıdır ve P4C'nin *kapsayıcılık* özelliğini de görünür kılmaktadır. Zorunlu tutulmasa da her bir üyenin aktif ve eşit katılımı teşvik edilmelidir. Soruşturma mümkünse yüz yüze olmalıdır çünkü Lipman'a göre yüzler karmaşık anlamların okunabildiği ve yorumlanabildiği kaynaklardır.¹² Böylece öğrenciler ve öğretmenler, statik konumlarından farklı olarak topluluktaki herkesle ilişki içinde birlikte ve birbirinden öğrenecektir.

Lipman, P4C uygulamaları için felsefi arka planla “*Harry Stootleimer'in Keşfi*” adlı hikâye kitabını yazmıştır. Hikâyedeki olaylarda felsefe problemlerinden yankılar duyulmaktadır. Platon'un *Menon*'unda bir yorum ya da Leibniz'in mektuplarından çağrışımlarla karşılaşmak olasıdır.¹³ Çocuklarla felsefe yaparken onların filozofa dönüşmesi beklenmez, *eleştirel*, *yaratıcı* ve özenli düşünmeyi, bir toplulukta pratik ederek öğrenmesi amaçlanmaktadır. Lipman'ın yazdığı felsefi hikâye kitabı ve sonra yazılan pek çok el kitabıyla birlikte öğret-

⁶ Özge Özdemir, *Felsefe Sınıfı* (İstanbul: Nobel Yayıncılık, 2021), 4-6.

⁷ Joanna Haynes ve Karin Murriss, “The Provocation of an Epistemological Shift in Teacher Education Through Philosophy with Children,” *Journal of Philosophy of Education* 45, no. 2 (2011): 285-303. <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/pdf/10.1111/j.1467-9752.2011.00799.x>

⁸ Nuran Direk, *Küçük Prens Üzerine Düşünmek* (İstanbul: Pan, 2002), 14-15.

⁹ Özdemir, *Felsefe Sınıfı*, 5.

¹⁰ Matthew Lipman, *Thinking in Education* (New York: Cambridge University Press, 2003), 18-19.

¹¹ Catherine C. Mccall, *Düşünmeyi Dönüştürmek*, çev. Kurtul Gülenç ve Nihal Petek Boyacı. (İstanbul: Nobel Yayıncılık, 2017), 103.

¹² Matthew Lipman, “Philosophy For Children: Some Assumptions and Implications,” *Ethics in Progress* 2, no. 1 (2011), 7.

¹³ Lipman, “Philosophy For Children: Some Assumptions and Implications,” 3-4.

menler ve/veya kolaylaştırıcılar kısa hikâyeleri, tartışma takvimlerini ve çeşitli alıştırmaları topluluğa sunmaktadır. Çocuklar hikâyeleri sesli okuyabilir ve öğretmen / kolaylaştırıcı soruları, fikirleri tahtaya/ panoya yazabilir ve onları gruplandırabilir. Katılımcılar tartışmanın herhangi bir yerinde soru sorabilir, bunun için el kaldırabilir ya da ona konuşma kartı (bu zaman zaman bir nesne de olabilir) verilebilir. Öğretmenler / kolaylaştırıcılar uygulamadan önce eğitim alırlar. P4C ilk uygulanmaya başlandığı zamanlarda bu eğitim 60 saati ve yalnızca felsefe alanında doktora yapmış kişiler tarafından verilebilirdi.¹⁴ Günümüzde eğitimci eğitimleri¹⁵ üniversite bünyelerinde ve P4C için oluşturulmuş kurumlarda verilmeye devam etmektedir.¹⁶

2. P4C'nin Felsefi Temelleri

Lipman'ın P4C'yi üzerine yapılandırdığı felsefi anlayış Platon felsefesi ve özellikle Amerikan pragmatizmidir.¹⁷ Liberal eğitim anlayışıyla demokratik vatandaşlığı hedefleyen Lipman, John Dewey ve Jean Piaget'den etkilenmiştir.¹⁸ Pedagojisini teorileştirmek için Vygotski'nin sosyo-yapılandırmacılığından da yararlanmış-
tır.¹⁹ Dolayısıyla ona gelecek eleştiriler aynı zamanda felsefe tarihindeki farklı anlayışların gerilimlerini de içerir.

Sokratik diyaloglarda olduğu gibi P4C'de argüman gittiği yere kadar takip edilir.²⁰ Bu takipteki adımlar mantıksal adımlardır. Dewey'nin, mantığı, araştırma metodolojisi ile özdeşleştirmesini Lipman doğru bulur. Diyaloglarla ilerleyen soruşturmada her adım bir gerekliliği beraberinde getirir. Bir delil bulunur ve bu, ihtiyaç olan ilave delilin niteliğine ışık tutar. Bir iddia açıklanırken nedenlerinin ortaya konulması zorunlu olur. Katılımcılar, yapılan çıkarımları seçmeye yönelen varsayımları veya verili kabulleri keşfetmeye çalışır.²¹ Böylece Lipman eğitimi bir araştırma, soruşturma, sorgulama olarak düşünürken Dewey'nin eğitim anlayışından faydalanır. Dewey'e göre eğitimin başarısız olmasının nedeni kategori hatasına düşmesidir. Süreç ihmal edilir ve sonuca odaklanılır. Öğrencilere düşünmeyi öğretmek için tıpkı bilim insanları gibi hareket etmeyi öğretmek gerekirken onlara, çalışmaların rafine edilmiş, tamamlanmış son çıktıları verilir. Oysa eğitimde bilimsel araştırma model alınmalıdır.²² Diğer yandan Lipman'ın çok parçalı etkilenmeleri faydacı eğitim anlayışına uygundur. Örneğin Piagetçi ortodoksluğa yönelik memnuniyetsizliğin karşısına Vygotsky'yi çıkarır, aynı zamanda ikisinden de yararlanır.²³

P4C'ye yönelik tartışmalar, kullanılacak materyal ve yöntemlerle birlikte, felsefenin, çocukluğun ve eğitimin anlamlarına yönelik farklılıkları da içermektedir. Analitik, pragmatik felsefe ve kıta felsefesi gelenek-

¹⁴ Mccall, *Düşünmeyi Dönüştürmek*, 103-106.

¹⁵ P4C'nin popülerleşmesiyle yetersiz eğitimci eğitimleri ve P4C etkinlikleri ortaya çıkmaktadır. Kurumlar, kolaylaştırıcılar, öğretmenler ve akademisyenler bu türden problemler karşısında dikkatli ve özenli olmalıdır.

¹⁶ Üniversiteler dışında, P4C Türkiye (<https://www.p4c.com.tr/>), Little Thinker Society (<https://www.ltsegitim.com/>) alanda, eğitimci eğitimlerinde ve P4C etkinliklerinde, özenli ve dikkatli faaliyet gösteren kurumlara örnek gösterilebilir.

¹⁷ Karin Murriss, "Philosophy with Picturebooks," erişim 15 Mart 2022. <https://www.researchgate.net/publication/305780729>

¹⁸ James Funston, "Toward a Critical Philosophy for Children," *PSU McNair Scholars Online Journal* 11, no. 1 (2017): 3-17. <https://pdxscholar.library.pdx.edu/mcnair/vol11/iss1/4/>

¹⁹ Murriss, "Philosophy with Picturebooks," 3.

²⁰ Lipman, *Thinking in Education*, 85.

²¹ Lipman, *Thinking in Education*, 92-93.

²² Lipman, *Thinking in Education*, 20.

²³ Lipman, *Thinking in Education*, 30.

leriyle, eleştirel pedagoji ve insan sonrası pedagojinin P4C hakkındaki yaklaşımları bu tartışmalara örnek verilebilir.²⁴ Diğer yandan çocukların felsefe yapamayacaklarına yönelik eleştiriler de ortaya çıkmıştır.

3. Çocuklarla Felsefe Yapılamaz mı?

Küçük çocuklar için ve onlarla birlikte felsefe yapma pratikleri hem ilgi görmüş hem de endişeyle karşılanmıştır.²⁵ Lipman, 1984'te yayınladığı makalesinde çocukların felsefe yapamayacaklarına yönelik argümanları tespit etmiştir. İlki, çocuklar yeterli olsalar da felsefi düşünmeye teşvik edilmemelidirler çünkü çocukluklarını yaşayamazlar; ikincisi pedagojik açıdan teşvik edilseler de felsefe yapamazlar ve üçüncüsü çocuklar felsefe yapamazlar.²⁶ Çocuklar felsefe yapamazlar demek, onlar, yetişkinler veya filozoflar gibi felsefe yapamazlar demekle aynı anlama gelir mi? Henüz okullarda felsefi yöntemle bir pedagoji geliştirmeden çocukların felsefe yapıp yapamayacaklarını nasıl bilebiliriz? Çocukların felsefi düşünmeye yetenekleri varsa ama doğru olan onları bu yönde teşvik etmemekse bunun tek nedeni çocukluklarını yaşayamayacak olmaları mıdır?

Çocukların felsefe yapamayacaklarına dair düşünceler büyük oranda onların filozoflar gibi felsefe yapamayacaklarına dayandırılmaktadır. Örneğin Nermi Uygur, *Felsefe'nin Çağrısı*'nda çocukları, günlük yaşamın ünlü bir sorucusu olarak ele alır fakat bu onların felsefe yapmaları için yeterli değildir. Bu sorular kuruluşları bakımından filozofların sorularından farklıdır çünkü filozoflar bir başkasına değil kendilerine soru sorar. Oysa çocuklar gelgeç bir merakla hareket ederler ve bu merak filozofların merakıyla bir tutulmamalıdır.²⁷ Lipman ise filozofların ve çocukların kimi yönlerden benzerliklerine dikkat çekmektedir. Onların tartışmalarında kullandıkları mantıksal ve diyalektik hamleler birbirine benzerdir. Filozofların ve çocukların felsefe yapmadaki farklılıkları, sanat eserlerindeki üslup farklılığı gibi düşünülebilir.²⁸ Sanat eserleri, ekoller, dönemler nasıl birbirinden farklılık gösteriyorsa Lipman açısından filozofların ve çocukların felsefeye olan ilgileri ve yapıp etmeleri de böyledir. Oysa genellikle, felsefenin entelektüel açıdan olgun kişilerce veya yalnızca akademik alanda yapılabileceğine dair kabuller yaygındır. Bu kabullerle hareket edildiğinde, belli terimler ve bilgiler olmaksızın felsefe yapılamayacağına ilişkin fikirler, eğitim almamış ya da henüz almamış kişilerin, felsefede yeri olmayacağına yönelik önyargılara neden olabilmektedir.²⁹ Ayrıca bu önyargılar, felsefe eğitiminin, filozofların düşüncelerinin ezberletilmesi olarak algılanmasına yol açabilmektedir.³⁰ Klasik felsefe eğitiminden farklı olarak P4C, "felsefi diyalog yoluyla çocuklarda eleştirel düşünmenin geliştirilmesi yöntemidir."³¹ P4C'de filozofların düşünceleri ya da çeşitli bilgiler, klasik eğitimde olduğu biçimiyle çocuklara aktarılmaz. Böylece P4C yöntemi ve pedagojisi, bilgi paketi olmaktan çıkar ve topluluk üyelerinin özerk, eleştirel ve makul düşün-

²⁴ Gregory ve Laverty, "Introduction," 16-18.

²⁵ Nancy Vansileghem ve David Kennedy, "What is Philosophy for Children, What is Philosophy with Children – After Matthew Lipman?," *Journal of Philosophy of Education* 45, no. 2 (2011): 171.

²⁶ Matthew Lipman, "On Children Philosophical Style," *Metaphilosophy* 15, (1984): 318. <https://doi.org/10.1111/j.1467-9973.1984.tb00666.x>

²⁷ Nermi Uygur, *Felsefenin Çağrısı* (İstanbul: YKY, 2012), 22-23.

²⁸ Lipman, "On Children Philosophical Style," 318.

²⁹ Phillip Cam, "Philosophy for Children, Values Education and Inquiring Society," *Educational Philosophy and Theory* 46(11), (2014): 1206. <https://doi.org/10.1080/00131857.2013.771443>; Nihan Çayır Akkocaoğlu, *Öğretmenler için Çocuklarla Felsefe (P4C) Rehberi* (Ankara: Pegem, 2021), 1.

³⁰ İdil Kefeli, "Felsefe Öğretiminde Yeni Bir Model Arayışı: Ayşe Teyze'nin Çantası" *Özne* içinde, ed. Oğuz Adanır (Adana: Karahan Kitabevi, 2011), 200.

³¹ Nihal Petek Boyacı ve Kurtul Gülenç ve Filiz Karadağ, "Çocuklar İçin Felsefe / Çocuklarla Felsefe: Felsefi Metotlar, Uygulamalar ve Amaçlar," *Kaygı. Bursa Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi* 31, (2018): 149-150. <https://doi.org/10.20981/kaygi.474657>

meyi amaçlayan, diyalog aracılığıyla demokrasi pratiğini ve eleştirel düşünmeyi geliştiren bir sürece dönüşür.³² Dolayısıyla P4C’de felsefi düşünme, eğitim, politik ve sosyal amaçlar iç içe geçer.

Kimi eğitimciler, P4C’nin hedefleri arasında olan, çocuklara sorgulamayı öğretmenin okullarda ve sınıflarda huzursuzluk çıkaracağını belirtmişlerdir. Oysa Lipman’a göre öğrenciler topluluk olarak farklı problemleri sorgulayabilmelidir. Lipman, toplulukta onlar gibi düşünmeyen başkalarının da olduğunu deneyimleyerek çocukların hem daha düşünceli ve özenli hem de kendilerini de dikkate alan bireyler olacaklarını vurgulamıştır.³³ P4C’de çocuklara, merkezde öğretmenin olduğu eğitim sisteminden farklı olarak geniş bir yer ayrılmaktadır. Sorgulama, tanımlama, çıkarımda bulunma, kıyaslama, ayrımlar yapma, varsayımda bulunma, merak ve hayal etme *paylaştırılmış* bir şekilde topluluk üyelerine sunulduğunda³⁴ bunun, çeşitli eğitimciler ve ebeveynler tarafından olumsuz tepkiyle karşılanması olağandır. Amerikan Felsefe Derneği Toplantısı’nda, P4C henüz çok yeniyken (1973) Lipman’a bir soru yöneltilir. “*Bunula ne olacağını düşünüyorsun?*” ve o, “*Bizi öldürecekler*” cevabını vermiştir. Bunları doktora öğrencisi olan Walter Kohan’a aktaran Lipman, içinde yaşadıkları Amerikan demokrasisi ve bir ideal olarak demokrasinin farklılıklarına atıfta bulunur. Onun çalışma alanı olan eğitim, tüm olumsuzluklar içinde, insanı iyi yaşamaya hazırlayan bir kurumdur ve her kesimin kontrol altında tutmak istediği alanlardan biridir. Lipman’ın idealindeki demokratik topluma daha yakın bir yaşam için eğitimde P4C yöntemi ona göre bir çatlak açmıştır. “*Ve*” der Lipman, “*bizi öldürmediler, P4C hayatta kaldı.*”³⁵

4. Çocuklar için Felsefe mi Çocukluk Felsefesi mi?

Sosyal, biyolojik ve psikolojik bir süreç olarak çocukluk, pek çok alanda kabul edilmiş biçimiyle insanın olgunlaşma sürecinin bir evresidir. Gelişim psikolojisi uzmanlarının çocukluk kavramında, onların felsefi kapasitelerine yer verilmez. Felsefeye işlevsellik açısından yaklaşıldığında ise çocukların sorgulama ve yorumlamadaki tazeliği ve yaratıcılığı, geçitirilmesi gereken bir fazlalık olarak görülebilmektedir. Gareth B. Matthews, çocukluk felsefesi hakkındaki çalışmaları derinleştirmiş; çocuk ve yetişkinin arasındaki farklara ilişkin soruların felsefi sorunları ortaya çıkardığını belirtmiştir. Örneğin bir çocuk olmak ne demektir? Yetişkinlerin çocuklar için yazdığı kitaplar otantik midir? Çocukların özgecil olabilme kapasiteleri var mıdır? Matthews’a göre, en karmaşık sorunlar hakkında çocukların sorduğu sorular, felsefi anlama çabasında onları ortak olabilen bireyler haline getirmektedir. Fakat çocukların bakış açıları görmezden gelinmektedir ya da gerçekten yetişkinler tarafından görülememektedir. Öğretmenler ve ebeveynler çocukları eğitmeye ve onlara yol göstermeye odaklanmışlardır.³⁶ Öncelik çocukları eğitmek ve belli bir yolu yürütmek olduğunda olası farklılıklara ve çeşitliliklere olanak tanımak zorlaşır.

Lipman’ın P4C yönteminde çocukluğa dair bakış klasik eğitim yöntemlerinden farklı olsa da Matthews’in çocukluk kavramına bakışıyla arasında önemli ayrımlar vardır. Örneğin Lipman çocukların doğuştan filozof

³² Nancy Vansieleghem, “Philosophy for Children as the Wind of Thinking,” *Journal of Philosophy of Education* 39, no. 1 (2005): 19-20. <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/abs/10.1111/j.0309-8249.2005.t01-1-00417.xx>

³³ Ron Brandt, “On Philosophy in the Curriculum: A Conversation with Matthew Lipman,” *Educational Leadership* (1998): 37. https://files.ascd.org/staticfiles/ascd/pdf/journals/ed_lead/el_198809_brandt3.pdf

³⁴ Lipman, “Philosophy For Children: Some Assumptions and Implications,” 34.

³⁵ Walter Kohan, “Paulo Freire and Philosophy for Children: A Critical Dialogue,” *Studies in Philosophy and Education* 37, (2018): 615-629. <https://link.springer.com/article/10.1007/s11217-018-9613-8>

³⁶ Gareth B. Matthews, *Çocukluk Felsefesi*, çev. Emrah Çakmak. (İstanbul: Gendaş, 2000), 20-25.

olduklarını, bu kapasiteye sahip olduklarını düşünür fakat Matthews'a göre çocuklar doğuştan filozof değildir. Diğer yandan Lipman'ın çocuklar için felsefede yaptığı bir çocukluk felsefesi olmaktan çok çocuklarla felsefe yapmanın pratiğine yönelir, politik ve sosyal amaçlar ön plandadır. Matthews ise kendi çocukluk felsefesini şu şekilde açıklar: *Bir çocukluk felsefesi sunarak, aslında benim çocukluk felsefemi sunarak, gelecekte bu Çocukluk Felsefesi'nin, felsefe müfredatındaki yerini meşru bir alan olarak akademik araştırma, yazma ve öğretime açabilme niyetimi sunuyorum.*³⁷ Matthews'ın çocukluk felsefesi çalışmaları, çocuklarla felsefe yapmakla ilgilenenler ve çocuklar için demokratik bir eğitim uygulamak isteyenler için bir çerçeve oluşturmaktadır.³⁸ Bununla birlikte Matthews'ın amacının ayrı bir alan olarak çocukluk felsefesi oluşturmak olduğu anlaşılmaktadır.

5. Çocuklar Kaç Yaşında Felsefe Yapabilir?

Çocukların felsefe yapamayacakları yönündeki eleştirileri ve P4C'nin bir çocukluk felsefesi olmadığını açıkladıktan sonra çocuklarla felsefe yapılabileceği konusunda uzlaşanlar arasındaki ayrımlara bakalım. Bu ayrımlardan birisi çocukların hangi yaş aralığında felsefe yapabilecekleridir. Catherine McCall, Lipman ve meslektaşlarının kurduğu Çocuklar İçin Felsefe'nin Gelişimi Enstitüsü'nde öğretmenlere lisansüstü dersleri hazırlama ve bu dersleri verme görevinde *talihli bir hata* yaptığından bahseder. Eğitim alacak öğretmenlerin öğrencileri 10 yaş ve üzerindeyken McCall daha küçük çocukların öğretmenlerini de kursa kaydettirmiştir. Bu talihli bir hatadır çünkü McCall, Piaget'in evre teorisine karşıt olarak on yaşından daha küçük çocukların da akıl yürütebilme ve soyut fikirler kullanabilme becerisine sahip olduklarını iddia eder. Yaşça daha küçük çocuklarla felsefe yapan Gareth B. Matthews de onu desteklemektedir.³⁹ Matthews, "Çocukluk Felsefesi" kitabında üç ile yedi yaş arasında felsefe yapmaya kendiliğinden yönelmenin daha fazla görüldüğünü fakat okul hayatıyla birlikte bunun sönümlendiğini iddia etmektedir.⁴⁰ Enstitüde dersler, öncelikle ilkökul ve ortaokul öğrencilerine uygun olarak tasarlanmıştır fakat Lipman da Piaget'in yaklaşımlarını norm olarak kabul etmek konusunda temkinlidir. Çünkü ona göre Piaget, çocukların yardım almadan neyi yapamayacaklarını göstermekle o kadar ilgilenmiştir ki belli aşamalarda yardım alarak çocukların neyi, nasıl yapabileceklerine odaklanmamıştır.⁴¹

Beş yaşındaki çocuklarla *Felsefi Sorgulama Topluluğu*'nda yürütülen çalışmalardan hareketle McCall onların doksan dakikalık diyaloga konsantre olma becerilerine ve isteklerine, argümantasyonlarının mantıksal karmaşıklığına dikkat çekmiştir. Çocuklar soyut kavramları ve bütün-parça ilişkisini ayırt edebiliyor ayrıca koşullu akıl yürütmelerde bulunabiliyordur. İlgiyle ve aktif dinleyerek, empati becerileri gelişen çocuklar aynı zamanda başkaları tarafından ortaya konan karmaşık argümanları da hatırlayabilmektedir. Fikirlerini değiştirme konusunda irade göstermişler ve başkalarına yardım etmeye, itibar göstermeye yönelik eğilimleri bu toplulukta ortaya çıkmıştır. Tüm bunlar elbette birdenbire olmaz fakat zamanla başarı elde edildiğini belirten McCall, bu çocukların üstün yetenekli olmadıklarını hatta okulda zorluk yaşaması beklenen çocuklar olduğunu söyler.⁴² Bu gelişmelerle birlikte, çocuklarla, ilkökul öncesinde de felsefe yapılabileceği gösterilmiştir.

³⁷ Matthews, *Çocukluk Felsefesi*, 16.

³⁸ Walter Kohan ve Claire Cassidy, "Gareth B. Matthews: Philosophy of Childhood or Children?" in *Gareth B. Matthews, The Child's Philosopher* (London: Routledge 2021), 229.

³⁹ McCall, *Düşünmeyi Dönüştürmek*, 11-16.

⁴⁰ Matthews, *Çocukluk Felsefesi*, 12-21.

⁴¹ Lipman, *Thinking in Education*, 67.

⁴² McCall, *Düşünmeyi Dönüştürmek*, 77.

6. Çocuklar için Felsefe ve Çocuklarla Felsefe Farklı mıdır?

1992 yılında Lipman'ın, resimli kitaplarla P4C uygulamaları yapan Karin Murriss'le aralarındaki ayrımın belli olması için P4C adını kullanmamasını istemesi üzerine, pek çok kişi tarafından benimsenen PwC (Philosophy with Community / Children) adlandırması ortaya çıkmıştır.⁴³ İkinci nesil P4C veya çocuklar ile felsefe adlandırması için Karin Murriss, Vansieleghem ve Kennedy'nin 2011'de yayımladığı "What is Philosophy for Children, What is Philosophy with Children --- After Lipman?" makalesini işaret etmiştir.⁴⁴ Kullanımın yaygınlaşmasını sağlayan Vansieleghem ve Kennedy çalışmada, birinci ve ikinci nesil ayrımında Ronald Reed ve Tonny Johnson'ı (1999) takip ettiklerini belirtir.⁴⁵ Yalnızca adlandırmaya yönelik olmayan bu değişiklik "temelde çocuklarla felsefe yapmayla, neyin ya da hangi davranışların kazandırılmasının amaçlandığı ve bunların hangi yöntem ve materyal kullanılarak yapılacağı, bu arada öğreticinin rolünün ne olacağıyla ilgilidir".⁴⁶

Çocuklar ya da topluluklar için yapılan değil; onlarla birlikte yapılan felsefe, kaynak ve materyal seçimlerinde farklılık göstermekle birlikte iki dönem düşünürleri de "sorgulama topluluğu" (community of enquiry) hakkında fikir birliği içindedir. Sorgulama topluluğu artık tüm konularda, farklı yaş gruplarında, yaygın eğitimi de içerecek biçimde kullanılmaktadır.⁴⁷ Fakat ikinci kuşak P4C düşünürleri sorgulama topluluğu konusunda hem fikir olmakla birlikte, felsefe pedagojisi için temel olan diyaloga ve iş birliğine daha fazla vurgu yapmaktadır. Ann Margeret Sharp, David Kennedy, Karin Murriss, Walter Kohan, Joanna Haynes ve Catherine McCall çocuklarla felsefe yaklaşımının ikinci kuşak düşünürlerindedir. Onlara göre çocuklarla felsefe yalnızca çözümler için bir araç değildir. Belli deneyimler ve koşullar içinde, çeşitli teorilerle uygulamaların kesiştiği yerlerde ortaya çıkan çocuklarla felsefe bu düşünürlere göre her zaman verili de değildir. Çünkü onlar açısından bilgi, birlikte yeniden ve yeniden oluşturulan, düşüncenin ve eylemin birlikteliğinden meydana gelmektedir. Öyleyse çocuklarla felsefe yeni ve çeşitli anlamları, sosyal ifade biçimlerini, kolektif yaşama ilişkin süregelen kabullerden farklı olanı ve tüm bunların bilgisini tartışabilmek ve düşünebilmek için topluluklara alan açmaktadır.⁴⁸ Dolayısıyla ikinci kuşak P4C, bilginin ve düşünmenin tanımı, çerçevesi, anlamları hakkında Lipman'ı farklı gerekçelerle eleştirmiştir.

7. P4C'de Düşünme'nin Anlamı Nedir?

Lipman'ın *Thinking in Education* kitabı, Amerika'daki eğitim sisteminin krizini açıklayarak başlar. 1960-1970 yıllarında üniversitede mantık eğitimi verirken öğrencilerinin gerekçelendirme ve muhakeme becerilerinde, okuma, yazma, dinleme ve konuşmada gözle görülür eksikleri olduğunu söyleyen Lipman, 10-11 yaşındaki çocuklarının eğitiminde de bu alanlara önem verilmediğini fark etmiştir. Böylece düşünme becerilerinin erken yaşlarda felsefe yoluyla etkili bir şekilde kazandırılabilirliğini düşünerek P4C'yi meslektaşlarıyla birlikte oluşturmuştur.⁴⁹ Vansieleghem, Arendt'in, düşünme (thinking) ile bilme (cognitive) ayrımından

⁴³ Haynes ve Murriss, "The Provocation of an Epistemological Shift in Teacher Education through Philosophy with Children," 178.

⁴⁴ Murriss, "Philosophy with Picturebooks," 4.

⁴⁵ Vansieleghem ve Kennedy, "What is Philosophy for Children, What is Philosophy with Children - After Matthew Lipman?," 172.

⁴⁶ Harun Tepe, "UNESCO Verileri Işığında Dünyada Çocuklar İçin Felsefe," *Çocuklar İçin Felsefe Eğitimi* içinde, ed. Betül Çotuk-söken ve Harun Tepe (Ankara: TFK, 2015), 78.

⁴⁷ Aslı Şahinkaya, "Paulo Freire'nin Eleştirel Eğitim Felsefesi Zemininde Çocuklarla Felsefe" (Yüksek Lisans Tezi, Uludağ Üniversitesi, 2022), 33.

⁴⁸ Şahinkaya, *Paulo Freire'nin Eleştirel Eğitim Felsefesi Zemininde Çocuklarla Felsefe*, 33-34.

⁴⁹ Brandt, "On Philosophy in the Curriculum: A Conversation with Matthew Lipman," 34-35.; Lipman, "On Children Philosophical Style," 321.

hareketle ilk kuşak P4C'yi eleştirmiştir. Bilme olarak anlaşılan düşünme biçimi, modernliği karakterize eden kesinlik anlayışıyla yararlılığı sınanabilen, başı/sonu olan ve eğer sonuç vermezse başarısızlığa uğramış kabul edilen becerilere karşılık gelmektedir.⁵⁰ Bu anlamda Vansieleghem'e göre Lipman'ın oluşturduğu P4C, felsefi düşünmeye değil, bilişsel süreçleri geliştiren bilme türüne daha yakındır. 17. yüzyıldan itibaren zihin süreçlerine ve duyulara odaklanarak felsefe büyük kısmını bilme teorisi ve psikolojisi hâline getirmiştir.⁵¹ Eleştiriler Lipman'ın büyük oranda bu felsefi geleneğin takipçisi olmasına yöneliktir.

Belirli nitelikleri, kapasiteleri ve becerileri geliştirmek felsefenin işi midir? Örneğin gençlerle yapılan felsefe çalışmalarında kazanımlar şöyle sıralanmıştır: ergenlik dönemi kimlik gelişimi, duygusal gelişim, farklı bakış açılarını anlama ve onlara hoşgörü geliştiren bilişsel yeterliliklerde büyüme, öz yönetim becerilerinde gelişme, çeşitli kişisel kazanımlar, IQ ve test puanlarında artış, özgüven ve motivasyonda artış, okuma ve matematik becerilerinde gelişme. Bunlar olumlu gelişmeler olarak sunulsa da tüm bunların amaçlanması felsefeyi psikolojikleştirmez mi?⁵² Lipman, kendini bir Deweyan olarak adlandırır ve Dewey'nin eğitimle ilgili yaklaşımlarında her zaman psikolog ve filozof olmasının ince bir karışımı olduğunu belirtir. Ayrıca P4C'de başkaları tarafından kullanılan sekiz adımlık⁵³ bilişsel bir algorithmadan bahsederken ister terapötik ister eğitime yönelik amaçlarla tasarlansın, düşünme becerilerini geliştirmek ve keskinleştirmek, bilinci yükseltmek için Lipman, çeşitli alanların entegrasyonunu desteklediğini ifade etmiştir.⁵⁴ Vansieleghem ve Biesta'nın eleştirisi, Lipman'ın P4C yönteminde felsefi bir düşünmeye değil, bilişsel süreçleri imleyen psikolojik bir bilmeye öncelik vermiş olmasıdır. Öyleyse felsefe bir araç olarak mı kullanılmaktadır?

8. P4C Araçsallaştırılıyor mu?

Vansieleghem, 2005'te şu soruları gündeme getirir: P4C'nin temel varsayımlarına doğal olarak katılmamız bekleniyor ama biz ona koşulsuz olarak bağlanmalı mıyız? Çocuklarla eleştirel düşünmeyi, özerkliği ve diyalogu vurgulamasını alkışlama eğiliminde olsak da P4C eğitim ve demokrasi hakkındaki diğer düşünme biçimlerini dışlıyor olabilir mi? Daha açık biçimde belli türden demokrasi ve özgürlük idealini gerçekleştirmek için, P4C'nin ve hatta felsefenin araçsallaşması söz konusu mudur?⁵⁵ Benzer soruları 2011'de Biesta da dile getirmiştir: P4C felsefi bir araştırma mıdır yoksa bilimsel bir araştırma mıdır? Çünkü Lipman, P4C'nin bilimsel araştırmayı tamamlama çabası olarak anlaşılması gerektiğini ve demokratik olan bir yetişkin toplumunun garantisi olduğunu vurgular.⁵⁶ Felsefi gelenekler tam olarak temsil edilemeyecek kadar geniş ve çeşitliken, geleneğin belli bir seçkisinin tüm felsefeyi temsil ediyormuş gibi kendinden emin bir şekilde sunulmasında rahatsız edici taraflar yok mudur? P4C literatüründe bilginin geçici ve her zaman gözden geçirilebilir karakterine vurgu yapılırken felsefenin kendisi söz konusu olduğunda vurgunun azalmasının belli bir anlamı var mı?

⁵⁰ Vansieleghem, "Philosophy for Children as the Wind of Thinking," 26.

⁵¹ Hannah Arendt, *İnsanlık Durumu*, çev. Bahadır Sina Şener. (İstanbul: İletişim, 1994), 400.

⁵² Gert Biesta, "Philosophy, Exposure, and Children: How to Resist the Instrumentalisation of Philosophy in Education," *Journal of Philosophy of Education* 45, no. 2 (2011), 306-307.

⁵³ 1. Bir sorun olduğu hissini ifade etmesi 2. Duygu nedeninin belirlenmesi (sorunun formülasyonu) 3. İstenen nihai durum veya hedefin seçimi (amacın formüle edilmesi) 4. Araçların tanımlanması (hipotez geliştirme) 5. Sonuçların tahmini 6. Alternatifler arasından seçim 7. İşleyiş planının hazırlanması 8. Etkilerin değerlendirilmesi). Lipman, *Thinking in Education*, 52.

⁵⁴ Lipman, *Thinking in Education*, 34-53.

⁵⁵ Vansieleghem, "Philosophy for Children as the Wind of Thinking," 19-20.

⁵⁶ Vansieleghem, "Philosophy for Children as the Wind of Thinking," 23.

dır?⁵⁷ Sorular çoğaltılabilir fakat iki düşünürün de ortak eleştirisi, bir amaç doğrultusunda felsefenin, -burada çocuklar için felsefenin- araçsallaştırıldığı ve bu nedenle de ideolojikleştirildiğidir. Diğer hatta ise felsefenin yalnızca belli bir tür felsefe olarak anlaşılmasına itirazlar vardır. Bu eleştiriler genellikle Lipman'ın P4C'yi oluşturduğu felsefi temelleri ve pratikleri üzerinden yapılmıştır.

“*Felsefenin Katılımcı Demokrasiye Katkıları*” metninde Lipman, felsefenin; hakikat, adalet ve özgürlük gibi genel ve tartışmalı kavramlar açısından verimli olduğunu fakat kavramların tatmin edici bir tanımdan yoksun olmalarının, demokrasinin olmayı vaat ettiği arzu edilen durumlar için gerekli olduğunu söyler. Felsefe, demokrasinin epistemolojik boyutunu güçlendirmekte ve gelecekteki demokrasinin soruşturma süreci içinde yanılabilir bir ortam sunarak makul hale gelmesini de sağlamaktadır. Bu, Lipman'a göre pervasız hakikat iddialarının bir öznesi olarak felsefe değildir. Hedef, sorgulama olarak demokrasi biçimidir ve hedefe ulaşmak için araçlarla birlikte felsefenin rolü ya da rolleri netleşir. Burada soruşturma topluluğunda mantıksal, etik ve estetik sorunlarla başa çıkmaya çalışan kurgusal çocuklar tasvir edilir ve onlarla özdeşleşen çocuklar, özenli, yaratıcı ve eleştirel düşünmeyle birlikte daha özel hale gelen düşünme etkinlikleriyle çeşitli sorunları keşfetmeye başlarlar. Böylece farklı şekilde düşünme, muhakeme, makul müzakere ve yargıda bulunma becerilerini geliştirmekle birlikte araştırmaya yönelik bir demokraside hayata hazırlanmanın yolunu bulurlar. Lipman'a göre demokrasiler acil dönüşen insanlar talep eder ve felsefe bu anlamda teorik ya da pratik bir eğitim gücüdür.⁵⁸ Akılcı okullar gelecekteki akılcı ebeveynler ve yurttaşlar ve her yerde daha akılcı değerler anlamına gelir.⁵⁹

Öyleyse böyle bir eğitim var olan söylemin yeniden üretilmesi midir? P4C, önceden tanımlanmış bir kimliğin üretimi olarak mı düşünülmelidir? Vansielegem, P4C'nin düşünme becerilerini geliştirmesini ve stratejilerini bir kenara atmak ya da eğitimdeki önemini inkâr etmek istemediğini belirtir. Ona göre mesele P4C'de başka tür bir düşünmenin mümkün olup olmadığıdır. Çocuklarla felsefe başka olanaklar sunabilir mi? Düşünme ve diyalogun gelişmesi için metodolojik ve teorik birlik anlayışına mı yoksa daha çok anlama ve yorumlamaya yer açan teori ve pratiğe mi ihtiyaç vardır? P4C, demokrasi için araçsallaştırılan bir eğitim yöntemi olarak siyasi ideallere hizmet etmeyecekse ne yapacaktır?⁶⁰

9. “Lipman'dan Sonra” P4C'ye Öneriler

Vansielegem, “düşünme” ve “bilmenin” birbirine karıştırılması nedeniyle Arendt'in düşüncelerinden hareketle Lipman'ın bilişe göndermeli bir düşünme fikri olduğunu ve P4C'nin bu şekilde araçsallaştırıldığını, ilerleme idealine hizmet ettiğini iddia eder. Ona göre, P4C felsefi bir araştırma topluluğu olacaksa, Arendt'te olduğu gibi başka türden karşılaşmalara ve anlamlara alan açacak düşünme anlayışına yer vermelidir.⁶¹ Arendt'te düşünmenin kendi dışında amacı yoktur ve gerçekleşmesi gereken bir ideale atıfta bulunmaz. Bu, Arendt'in bilmeyi/bilişi önemsiz gördüğü anlamına gelmez fakat bilgi toplamak ya da bilgilere sahip olmak gerçekten düşünmek anlamına gelmemektedir. Onun için düşünme, bir özdenetim ya da problem çözme kapasitesi

⁵⁷ Biesta, “Philosophy, Exposure, and Children: Howto Resist the Instrumentalisation of Philosophy in Education,” 310.

⁵⁸ Matthew Lipman, “The contributions of Philosophy to Deliberative Democracy” in *Teaching Philosophy on the Eve of the Twentieth Century*, ed. Ionna Kuçuradi ve David Evans (Ankara: International Federation of Philosophical Societies, 1998), 7-25.

⁵⁹ Lipman, *Thinking in Education*, 11.

⁶⁰ Vansielegem, “Philosophy for Children as the Wind of Thinking,” 21.

⁶¹ Vansielegem, “Philosophy for Children as the Wind of Thinking,” 19-35.

değildir ve geleneksel yollarla da elde edilemez.⁶² Düşünmenin kendine özgü karakteri vardır ve düşünce tüm etkinlikleri kesintiye uğratan sahici bir deneyimdir. Burada deneyim, olasılıkları ve yetenekleri güçlendirmenin, özerkliği ve bağımsızlığı arttırmanın aracı değildir. Aksine kafa karıştırıcı, şaşkınlığa neden olan ve hatta kişiyi şüpheye düşüren yanlarıyla ele alınmaktadır. Böyle bir deneyim anlayışıyla düşünme, zekânın işlevi değildir; herkes için her zaman var olan bir olasılıktır. Bu düşünmeyi öğretmek mümkün müdür sorusuna Vansieleghem bilmiyoruz cevabını verir. Düşünme deneyimi aktarılamaz, formülleri, reçeteleri ve modelleri yoktur. Karşılaşmalar vardır. Karşılaşmalar tahmin edilemez, öngörülemez ve çıkarsanamaz. Ancak karşılaşmalarda düşünce doğabilir.⁶³ Lipman'ın neredeyse programlı yönteminin aksine yaşamın ve özelde eğitimin karşılaşma alanı olarak düşünülmesi, Vansieleghem'in yorumlarında, Arendt'te *doğarlık* kavramıyla birlikte ele alınır.

Biesta da eğitimi, bir tür özneliğin üretimi ve teşviki olarak kurgulamak yerine, eğitime, yeni başlayanların dünyaya nasıl geldiğiyle ilgilenen bir alan olarak bakmak konusunda Vansieleghem gibi, Arendt'te doğarlık kavrayışına yönelmiştir.⁶⁴ İki düşünürün de vurguladığı doğarlık (natality) nedir?

Dünyayı, insanî meseleler alanını, normal, “doğal” yıkımından selamete çıkartan bu mucize nihayetinde eylem melekesinin ontolojik olarak köklerini bulduğu doğarlık [doğuyor olmak, doğmuş olmak] olgusudur. Başka bir deyişle bu mucize yeni insanların doğmasında, yeni başlatıcıların olmasında; doğmak suretiyle muktedir oldukları eylemdir.⁶⁵

Bu anlamda eğitim, dünyayı ve içindekileri sabit, belirlenmiş ve değişmez olarak kabul etmemeli, doğumu ve yeniliği yok etmemelidir, korumalıdır. Dünyanın tek bir şekilde okunmasını sürdürmemelidir.⁶⁶ Eğer P4C, felsefenin ne olduğu hakkında dar bir temsille teori ve pratiğini oluşturursa, Biesta'ya göre, felsefi araştırma topluluğu değil bilimsel araştırma topluluğu olur. Bu da felsefenin eğitim için araçsal kullanımındaki pedagojiye karşılık gelir. Oysa felsefenin hipotezler, nedenler, örnekler ve ayrımların “sözde” güvenliğinden başka parçaları da mevcuttur. Duraksamaya ve bilmemeye, bizi durduran deneyimlere yol açan pedagoji, öznenin belli niteliklerini üretmeyi, onu yararlı niteliklerle donatmayı amaçlamaz.⁶⁷

Çocuklarla felsefe yaparken Lipman'dan farklı olarak Biesta, insan sonrası felsefe anlayışıyla P4C pedagojisinin zeminini farklılaştırmayı önerir. Bu öneri, şablon olmadan, önceden tanımlanmış bir insan olarak var olmak fikri olmadan, insan özneliğinin insancıl belirleniminin üstesinden gelmeye çalışır. Felsefeyi hümanist bir disiplin olarak ele alan Lipman'ın anlayışıyla⁶⁸ taban tabana zıt bu fikirler, insan öznenin doğası ve yazgısı hakkında belli bir gerçeğe dayanmamayı tercih eder. İnsan olmanın ne olduğuna dair normlar belirleyen pedagojide, çocuğun, öğrencinin, yeni gelenin ne yapacağı bellidir. Burada gelişmekte olan organizma gibi doğal olarak gelişme potansiyeline sahip belli bir tür özne söz konusudur. Çocuğun görmesi, yapması, düşünmesi henüz bilgi, kategori ve kavramlarla doldurulmamışken başkalarına “*maruz kalma*” ve “*maruz bırakılma*” aracılığıyla eğitimde karşılaşma alanları yaratılmalıdır. Biesta maruz kalmayı, Levinas'tan hareketle

⁶² Arendt, *İnsanlık Durumu*, 232-234.; Vansieleghem, “Philosophy for Children as the Wind of Thinking,” 25.

⁶³ Vansieleghem, “Philosophy for Children as the Wind of Thinking,” 28.

⁶⁴ Biesta, “Philosophy, Exposure, and Children: Howto Resist the Instrumentalisation of Philosophy in Education,” 314-315.

⁶⁵ Arendt, *İnsanlık Durumu*, 338.

⁶⁶ Vansieleghem, “Philosophy for Children as the Wind of Thinking,” 28.

⁶⁷ Biesta, “Philosophy, Exposure, and Children: Howto Resist the Instrumentalisation of Philosophy in Education,” 317.

⁶⁸ Lipman, “On Children Philosophical Style,” 318.

başkaları tarafından seçilme yollarıyla ilgili varoluşsal bir kavram olarak kullanılmaktadır.⁶⁹ Başka birinin değil yanıt vermenin tek bir kişiye düştüğü durumlar için Levinas: “Başkalarına maruz kaldığım içindir ki, bir özne olarak, tekil bir kişi olarak, bir “ben” olarak tanımlanırım. Başkası karşısında inkâr edilemez ve kaçınılmaz sorumluluğum beni bireysel bir ben yapar.”⁷⁰ Biesta'nın da Lipman'ın da sorgulama topluluğunu bir karşılaşma ve sorumluluk alanı olarak gördüğü söylenebilir. Aralarındaki fark, Biesta bunu post-hümanist bir yaklaşımla yapmaya çalışırken Lipman, hümanizm zemininde hareket etmektedir.

Peki tüm bunların P4C ile ilgisi nedir? Bilmeye ve bilgiyi geliştirmeye yönelik bir model olmanın aksine belli bir çocukluk ve öznellik tanımından ziyade bilmemeye yönelik eğilimle kesintiye ve tereddüte yol açan felsefi yaklaşım, Biesta'ya göre felsefi toplulukta çocuksu bilmeme durumuna yol açabilir ve felsefeyle eğitim ilişkisine farklı olasılıklar ve anlamlar getirebilir. Örneğin iradeden, sorumlu olma kararından, sorumluluğu üstlenmeye dair yargıdan farklı olarak Levinas'taki sorumluluk, özneliğin temel ve birincil yapısıdır. Toplulukta kendini somut öteki için sorumluluk konumunda bulmak, ötekine maruz kalmaktır. Bu sorumluluk konumunda kişinin benzersizliği gündeme gelir fakat bu sahip olunan özellikler anlamında bir benzersizlik değildir çünkü bu altta yatan bir özü çağırıştır ve hümanizme yaklaştırır.⁷¹ Oysa Biesta kendi açısından, insan sonrası bir anlayışla çocuklar için felsefeyi başkalaştırır.

Diğer yandan Kohan, P4C'de çocukluğun kendisinin ne olduğunu tartışmaya açar. Yaşamın bir aşaması olarak çocukluğun kronolojik bir zaman kavramını varsaydığını belirtir. Burada *kronos* olarak anlaşılan zaman, doğumun ve ölümün kusurlu dünyasında ve sürekli hareketinde mümkündür. Oysa zamanın *aion* olarak anlaşılması, çocukluğu niteliksel yaşamda ikame eden bir güç, kuvvet ve yoğunluk olarak algılayabilir. Çocuksu varlık biçiminde yaşayan zamanın farklı bir boyutunu anlatmak için⁷² Herakleitos'un “Sonsuzluk, taşları ileri geri sürerek oynayan bir çocuktur ve krallık gücü çocuğundur” fragmanını örnek gösterir. Sonsuzluk olarak çevrilen *aion*, yaşam, zaman ve ömür anlamına da gelmektedir.⁷³ Kohan'a göre P4C, çocukluğu farklı anlamlarıyla birlikte ele almalıdır. Örneğin Deleuze'de Çocuk-Oluş, kronolojik olmayan bir çocukluk anlayışı için verimli olabilir. Deleuze'de oluş tarihe karşıdır çünkü tarihte bir olayın veya deneyimin gerçekleşebilmesi için bir dizi koşul gerekir oysa kendi başına deneyim ya da olay tarihin ötesindedir. Çocuk-Oluş, bir öznenin çocuk olması, kendini çocuğa dönüştürmesi ya da çocuksu bir yaşam sürmesi değildir. Sistem tarafından dahil edilemeyen kaçış çizgileri, kesintiye uğrayan hareketler ve ritim değişiklikleridir. Çocuk-oluş her zaman azınlık oluştur fakat çoğunluk ve azınlık ayrımındaki bir sayı olarak azınlık anlamına gelmez, bir modelin izlenip izlenemediğiyle ilgilidir. Deleuze'e göre azınlık numaralandırılmaz, gruplandırılmaz ve modelden yoksundur, süreç hâlinindedir. Bu bağlamda ele alınan çocuklarla felsefe sayesinde her yaşta çocuk, yaşamlarında ve düşünme deneyimlerinde eskimeyen bir çocukluğa açılır. Felsefe ve çocukluk arasındaki karşılaşmanın ürettiği enerjiler önceden tahmin edilemez ve beklenmedik olanı bekleyebilir.⁷⁴ Kohan, P4C'de ve Lipman'da, yaşamın bir evresi olarak çocukluk anlayışının yerine çocukluğu, düz çizgisel zaman anlayışından başka bir bakışla ele alır.

⁶⁹ Biesta, “Philosophy, Exposure, and Children: Howto Resist the Instrumentalisation of Philosophy in Education,” 316.

⁷⁰ Emmanuel Levinas, *Sonsuza Tanıklık: Emmanuel Levinas'tan Seçme Yazılar* (İstanbul: Metis, 2013), 275.

⁷¹ Biesta, “Philosophy, Exposure, and Children: Howto Resist the Instrumentalisation of Philosophy in Education,” 315.

⁷² Walter Kohan, “Childhood, Education and Philosophy: Notes on Deterritorialisation,” *Journal of Philosophy of Education* 45, no. 2 (2011): 341. <https://doi.org/10.1111/j.1467-9752.2011.00796.x>

⁷³ Herakleitos, *Fragmanlar*, çev. Arzu Akgün. (İstanbul: Kabalcı, 2016), 62.

⁷⁴ Kohan, “Childhood, Education and Philosophy: Notes on Deterritorialisation,” 344-356.

Öyleyse Lipman'dan sonra tüm P4C yaklaşımları insan sonrası ve postmodern tartışmalarla ilerlemiş ve eğitimin araçsal kullanımına karşı çıkmıştır diyebilir miyiz? Elbette böyle söylemek mümkün değildir. P4C, Haynes ve Murriss'in⁷⁵, öğretmenin ve kolaylaştırıcının epistemolojik konumunu tartışmaya açtığı çalışmasında felsefede doğru ya da yanlış cevaplar olmadığına dair yaygın görüşün, öğretmen ve öğrenciler için bir tür özgürlük sağlayabileceğini ve psikolojik açıdan faydalı olabileceğini belirtir. Fakat her şey gider anlayışıyla (everything goes) ve eleştiri olmaksızın, bazı katkıların geçersiz, ilgisiz ve yanlış değerlendirilmemesi, sorgulama topluluğunun felsefi bir topluluk olması hususunda başarısız olur. Bu türden bir sorgulama topluluğu hoşgörüsüz müdür? Örneğin çocuklarla ve topluluklarla felsefede dini, politik, kültürel, sosyal farklılıklar ve çeşitliliklerle çok sık karşılaşılır. Hoşgörü, bu durumlarda görüşlere karşı çıkılmayacağı ve karşı çıkılmaması gerektiğine dair bir inançla yanlış anlaşılmaktadır. Kişinin bir inanca sahip olması bu inancın doğru olduğu ve aynı inançta olmayanların karşı çıkamayacağı anlamına gelmez. Haynes ve Murriss'e göre bu rölativist bir konumdur. Kültürel olanı ahlaki olanla karıştırma tehlikesi içerir ve sosyal adalet açısından ciddi sonuçları olabilir. Onlar, özellikle eğitmen eğitiminde eleştirel eğitim felsefesi ve pedagojisinden yararlanırlar. Eğitim kurumlarını eleştirmek, eğitimi ve toplumu dönüştürmekle ilgilenen bu eğilim; sosyal eşitsizlikleri gidermeye, hâkim sosyal düzene ve söylem biçimlerine meydan okumaya çalışan bir pedagojidir. Bu pedagoji, kültüre yüklenen baskın anlamların toplumdaki baskın grupları belirlemede etkili olduğunu ve resmi okul müfredatlarında da yaygın şekilde ifade edilen anlamlara yol açtığını varsayar.⁷⁶ P4C, onlara göre eleştirel eğitim felsefesiyle yol almalıdır.

Eleştirel eğitim felsefesine bir örnek olarak verebileceğimiz Paulo Freire'nin eleştirel pedagojisine dayalı çocuklarla felsefe uygulamasını James Funston, Portland Eyalet Üniversitesi felsefe bölümünde, 12 ve 15 yaş arası çocuklarla gerçekleştirmiştir.⁷⁷ Freire'ye göre eğitim iletişim ve diyalogdur. Özgürleşme süreci olan bu eğitimde öğretmen-öğrenciler ve öğrenci-öğretmenler, bilme ve düşünme nesnelere özgüllüğü arayışında karşılaşan bilişsel, etik ve politik öznelerdir. Diyalog problemleri sunar, eleştirir ve eleştirirken de insanlara gerçeğin hakiki dönüştürücü Özneleri olarak kendi gerçeklikleri içindeki yerlerini vermektedir.⁷⁸ Dolayısıyla Freireci eleştirel eğitim pedagojisi hümanisttir ve bu anlayışta eğitim bir araçtır. İnsanın özgürleşmesi yolunda eğitimin araçlardan biri olması onun değerini kayba uğratmaz. P4C ile Freire'nin eleştirel eğitim felsefesi, teori ve pratiği birlikte ele alır ve uygular, diyalog merkezdedir, öğretmenin konumu, gücü sorgulamaya açılır, çocuğun kendisi ve merakı önemlidir. Lipman'ın P4C yönteminde de Freire'nin eleştirel pedagojisinde de doğal olan merak yaratıcı biçimde sistemli hâle getirilmek istenir ve eleştirel tutumla demokratik katılım vazgeçilmezdir. Fakat liberal demokrasi anlayışıyla hareket eden Lipman'ın P4C pedagojisi, dezavantajlı grupların seslerine yer vermek konusunda, eleştirel diyalog ve ezilenlerin eğitiminde, bilginin ve dünyanın birlikte inşası için daha radikal demokratik tutumlarla kendini güncellemelidir.⁷⁹

P4C, lisansüstü çalışmalarda da kendine yer bulmuştur. Amy Austin'ın *Bütün Çocuklar İçin Felsefe* adlı doktora tezinde, eğitimde sosyal adalet, John Rawls'tan hareketle herkes için sosyal ve kültürel sermayeye eşit erişim sağlamayı amaçlayan dağıtıcı adalet olarak merkeze konur. Austin her birimizin zihninde taşıdığı

⁷⁵ Karin Murriss, sonraki dönemlerde P4C'yi insan sonrası tartışmalarla birlikte ele almıştır.

⁷⁶ Haynes ve Murriss, "The Provocation of an Epistemological Shift in Teacher Education through Philosophy with Children," 295-300.

⁷⁷ Funston, "Toward a Critical Philosophy for Children," 9.

⁷⁸ Paulo Freire, *Özgürlüğün Pedagojisi*, çev. Gülden Kurt Gevinç. (İstanbul: Yordam, 2019), 148-165.

⁷⁹ Şahinkaya, *Paulo Freire'nin Eleştirel Eğitim Felsefesi Zemininde Çocuklarla Felsefe*, 52.

sosyal adalet imajlarının, tanımlarının ve metaforlarının farklı olabileceğini ifade eder: ihtiyacı olan herkese makul konutlar sağlayan sosyal devlet sistemi de kadın ve erkeklerin eşit ücret almaları da sosyal adaletin görünümüdür. Çalışmasında sosyal gerçekçi bakış açısıyla tanımlanan eşitlikçi bir eğitim sistemini uygulamanın, sosyal adalete nasıl katkıda bulunabileceğini araştıran Austen, P4C’de tüm öğrenciler, bilhassa farklı öğrenciler için öğrenme ve düşünme yeteneğinin nasıl gelişeceğini sorgulamaktadır. Yeni Zelanda’da, 8-11 yaş arasındaki 104 öğrenciyle yapılan çocuklarla felsefe çalışmalarında, her öğrencinin diyaloga aynı biçimde katılım göstermediği gözlemlenince, felsefi diyalogun başka nasıl geliştirilebileceği araştırılmıştır. Kimi çocuklar diyalogla açıkça ilgilenirken kimileri daha sessiz kalmaktadır. Demokratik kültürü teşvik eden çocuklarla felsefenin daha demokratik olabilmesi için küçük gruplar oluşturulmuştur. Sessiz öğrencilerin, yazarak, çizerek ve küçük gruplarda daha etkin olabildiği gözlemlenmiştir.⁸⁰ Diyalog, tüm katılımcıların bir arada olduğu ve eşit katılımının varsayıldığı şekliyle ilerlemediğinde, çocukları küçük gruplara ayırmak, Lipman’ın P4C’deki yönteminin geliştirilmesine örnektir. Öyleyse diyalog kurmanın farklı biçimleri ve anlamları vardır.

Lipman’ın işaret ettiği, Platon’daki diyalektik bir diyalog anlayışı yerine Vansieleghem, Bakhtin’den hareketle diyalogu gönderici ile aracı arasında bir sınır, bir boşluk olarak düşünür. Böylece diyalogun içinden anlam geçeceği yerde diyalog artık anlam sorununun ortaya çıktığı alan olmaktadır. Gönderen tarafından kontrol edilemeyen diyalogta gönderici, alıcının iletiyi nasıl karşıladığını asla tam olarak bilemez. Burada soru cevaplarla tek bir sonuca ya da sonuçlara, senteze ulaşmak mümkün değildir. Bakhtin’deki karnaval metaforuyla birlikte ele alınan diyalog, kişinin konumundan vazgeçip onun olmayan ve hatta rahatsız edici bir konuma geçme cesaretiyle ötekinin mevcudiyetinin deneyimleneceği bir alan haline gelmektedir. Vansieleghem’e göre bu diyalog anlayışı, P4C’nin bir ideal yaratma kriterleriyle oluşturulan diyaloga taban tabana zıttır. Sorun odaklı, kendi kendini düzelten, eşitlikçi ve karşılıklı faydaya dayanan sesli bir düşünme biçimi olarak ilk kuşak P4C’de diyalog ötekinin çağrısına duyarlı mıdır? Vansieleghem için bu ortam katı, rasyonel ve araçsaldır. Oysa ona göre demokrasi, benliği dönüştürme ve benliği sorgulama olanağı olarak algılanmaktadır.⁸¹ Eleştirideki vurgu yine programlı bir okul müfredatı olarak algılanan P4C’ye yöneliktir. Apaçık bilgilere ulaşmanın mümkün olmadığı bir ilişki ve etkinlik olarak çocuklarla felsefe önerilmektedir.

McCall’un her yaşta kişilerle Felsefi Sorgulama Topluluğu (FST) yöntemi de P4C ile benzerliklere ve farklılıklara sahiptir. İlk dönem “Hegelci” düşünme modelinden etkilenen FST, “dışsal gerçeklik” felsefesi üzerine kurulmuştur. Dünya düşüncelerimize dışsaldır ve biz onun doğası hakkında yanılıyor olabiliriz.⁸² FST’de diyalogun amacı başlıklara, konulara, fikirlere, teorilere ve kavramlara ışık tutmaktır fakat bu kesin olarak mutabakata varılacağı anlamına gelmez. FST’nin bütüncül amacı topluluğun ortak, iş birliğine dayalı akıl yürütme sonucu ortaya çıkan ilişkileri meydana getirmesidir. Daha fazla zihnin katılımıyla olası hataları ifşa ederek dünya hakkında yanılmış bireylerin olabileceği gerçekçi felsefe temelinde gösterilir.⁸³

⁸⁰ Amy Austin, “Philosophy for All Children: Enhancing Knowledge” (Doktora Tezi, Victoria University, 2020), 144-145. <https://researcharchive.vuw.ac.nz/handle/10063/9055>

⁸¹ Vansieleghem, “Philosophy for Children as the Wind of Thinking,” 30.

⁸² Örneğin dünyanın düz olarak düşünülmesi olasıdır fakat bu yanlıştır. Dünyadaki herkes dünyanın düz olduğunu düşünseydi ya da devasa bir yıldızın akşam yemeği tabağındaki turp olduğunu düşünseydi de bunlar yanlıs düşünceler olacaktı. McCall, *Düşünmeyi Dönüştürmek*, 81.

⁸³ McCall, *Düşünmeyi Dönüştürmek*, 81-94.

Tüm bu eleştiri ve önerilerden, P4C'nin Lipman'dan sonra tamamen farklı bir felsefi yöne gittiği çıkarımında bulunmak doğru olmaz. Oral, “*Deweyan Pragmatist Estetik Çocuklar için Felsefe Programı'na Sağlam Bir Çerçeve Sağlayabilir mi?*” adlı çalışmasında Amerikan pragmatizmine dayalı Deweyan estetik perspektifin, P4C için gerekli araçlara sahip olduğunu ve gelen eleştirileri verimli bir şekilde ele aldığını belirtir.⁸⁴ Lipman sonrası P4C, eleştirilerle ve önerilerle kendini farklılaştırdığı gibi Lipman'ın yöntemi, pedagojisi ve felsefi bakışıyla paralel P4C uygulamaları da mevcuttur.

Sonuç

Lipman'ın P4C'yi oluşturmaktaki amacı, felsefi eğitimle birlikte içinde yaşadığı toplumdaki liberal demokrasiyi sağlamaktır. Eğitim ve bilhassa felsefi eğitim, Lipman'a göre bunun en iyi yolu ve aracıdır. Çocukluk, burada insan yaşamının bir evresidir ve çocuklar gelişip büyüyerek toplumu oluşturacaktır. P4C'yi kullanan ve felsefe temelli eğitimi önemseyen kimi öğretmenler ve akademisyenler Lipman'a itirazlarda bulunur. Onlara göre felsefe, çocukluk ve eğitim başka anlamlara da gelebilir. Eğitim, toplumun gelişmesi ve politik amaçların hayata geçirilmesi için bir araç olmanın ötesine geçebilir. Çocukluk, yaşamın bir evresi ve geleceğin teminatı olmaktan çok daha fazlasıdır. Felsefe yapmanın pek çok yöntemi ve yolları vardır. Peki gerçekten öyle midir?

P4C'nin ortaya çıkış zemininden, ona getirilen eleştiri ve önerilerden anlaşılıyor ki nasıl yaşamayı arzuluyorsak felsefeye, eğitime ve çocukluğa bakışımız buna göre şekilleniyor. İçinde yaşadığımız dünyayla, geçerli eğitim modelleriyle ve alternatiflerle ilgileniyoruz. Çocukluğa bakışın farklılıkları hem felsefede hem eğitimde ve pek çok alanda ilişkisellikleri ortaya çıkarıyor.

Bu çalışma, felsefenin, eğitimin ve çocukluğun ne olduğuna dair problemlerin, P4C merkezinde bir görünümünü sunmaktadır. Tartışmalar ne kadar çerçevelenmek istenirse istensin -çocukluğun, eğitimin ve felsefenin iç içe olduğu bu alandan- her zaman taşan bir şeyler olacaktır. Yine de P4C'nin teorisi ve pratiği ile ilgilenmek isteyen kişiler için geniş bir literatür mevcuttur. Eğer bu çalışma, P4C'nin felsefi zeminlerden yoksun olmadığını gösterebilirse amacına ulaşacaktır.

⁸⁴ Şevket Behnur Oral, “Can Deweyan Pragmatist Aesthetics Provide a Robust Framework for the Philosophy for Children Programme?” *Studies in Philosophy and Education* 32, no. 4 (2012): 376. <http://dx.doi.org/10.1007/s11217-012-9332-5>

Kaynakça

- Arendt, Hannah. *İnsanlık Durumu*. Çeviren: Bahadır Sina Şener, İstanbul: İletişim, 1994.
- Austin, Amy. "Philosophy for All Children: Enhancing Knowledge." Doktora Tezi, Victoria University, 2020.
- Biesta, Gert. "Philosophy, Exposure, and Children: Howto Resist the Instrumentalisation of Philosophy in Education," *Journal of Philosophy of Education* 45, no. 2 (2011): 305-319.
- Boyacı, Petek, Kurtul Gülenç ve Filiz Karadağ. "Çocuklar İçin Felsefe / Çocuklarla Felsefe: Felsefi Metotlar, Uygulamalar ve Amaçlar," *Kaygı. Bursa Uludağ Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi* 31, (2018): 145-173. <https://doi.org/10.20981/kaygi.474657>
- Brandt, Ron. "On Philosophy in the Curriculum: A Conversation with Matthew Lipman," *Educational Leadership* (1998): 34-37. https://files.ascd.org/staticfiles/ascd/pdf/journals/ed_lead/el_198809_brandt3.pdf
- Cam, Phillip. "Philosophy for Children, Values Education and Inquiring Society," *Educational Philosophy and Theory* 46, no. 11 (2014): 1203-1211. <https://doi.org/10.1080/00131857.2013.771443>
- Çayır Akkocaoğlu, Nihan. *Öğretmenler için Çocuklarla Felsefe (P4C) Rehberi*. Ankara: Pegem, 2021.
- Direk, Nuran. *Küçük Prens Üzerine Düşünmek*. İstanbul: Pan, 2002.
- Freire, Paulo. *Özgürlüğün Pedagojisi*. Çeviren: Gülten Kurt Gevinç, İstanbul: Yordam, 2019.
- Funston, James. "Toward a Critical Philosophy for Children," *PSU McNair Scholars Online Journal* 11, no. 1 (2017): 3-17. <https://pdxscholar.library.pdx.edu/mcnair/vol11/iss1/4/>
- Gregory Rollins Maughn ve Lavery Meghan James. "Introduction" in *Gareth B. Matthews, The Child's Philosopher*, Editörler: Gregory Rollins Maughn ve Lavery Meghan James, 14-19. London: Routledge, 2021.
- Haynes, Joanna ve Karin Murriss. "The Provocation of an Epistemological Shift in Teacher Education Through Philosophy with Children," *Journal of Philosophy of Education* 45, no. 2 (2011): 285-303. <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/pdf/10.1111/j.1467-9752.2011.00799.x>
- Herakleitos. *Fragmanlar*. Çeviren: Arzu Akgün, İstanbul: Kabalcı, 2016.
- Honer, Stanley. M. ve Thomas C. Hunt. *Felsefeye Çağrı*. Çeviren: Hasan Ünder, Ankara: İmge, 1996.
- Jaspers, Karl. *Felsefe Nedir?* Çeviren: İsmet Zeki Eyüboğlu, İstanbul: Say Yayınları, 2001.
- Kefeli, İdil. "Felsefe Öğretiminde Yeni Bir Model Arayışı: Ayşe Teyze'nin Çantası" *Özne* içinde, Editör: Oğuz Adanır, 199-210. Adana: Karahan Kitabevi, 2011.
- Kohan, Walter Omar ve Claire Cassidy. "Gareth B. Matthews: Philosophy of Childhood or Children?" in *Gareth B. Matthews, The Child's Philosopher*, Editörler: Gregory Rollins Maughn ve Lavery Meghan James, 14-19. London: Routledge, 2021.
- Kohan, Walter Omar. "Paulo Freire and Philosophy for Children: A Critical Dialogue," *Studies in Philosophy and Education* 37, (2018): 615-629. <https://link.springer.com/article/10.1007/s11217-018-9613-8>
- Kohan, Walter Omar. "Childhood, Education and Philosophy: Notes on Deterritorialisation," *Journal of Philosophy of Education* 45, no. 2 (2011): <https://doi.org/10.1111/j.14679752.2011.00796.x>
- Levinas, Emmanuel. *Sonsuza Tanıklık: Emmanuel Levinas'tan Seçme Yazılar*. İstanbul: Metis, 2013.
- Lipman, Matthew. "On Children Philosophical Style," *Metaphilosophy* 15, (1984). <https://doi.org/10.1111/j.1467-9973.1984.tb00666.x>

- Lipman, Matthew. "Philosophy For Children: Some Assumptions and Implications," *Ethics in Progress* 2, no. 1 (2011): 3-16.
- Lipman, Matthew. "The contributions of Philosophy to Deliberative Democracy" in *Teaching Philosophy on the Eve of the Twent-First Century*, Editörler: Ionna Kuçuradi ve David Evans. Ankara: International Federation of Philosophical Societies, 1998.
- Lipman, Matthew. *Thinking in Education*. New York: Cambridge University Press, 2003.
- Matthews, Gareth B. *Çocukluk Felsefesi*. Çeviren: Emrah Çakmak, İstanbul: Gendaş, 2000.
- Mccall, Catherine. *Düşünmeyi Dönüştürmek*. Çevirenler: Kurtul Gülenç ve Nihal Petek Boyacı, İstanbul: Nobel Yayıncılık, 2017.
- Murris, Karin. "Philosophy with Picturebooks," Erişim 15 Mart 2022. <https://www.researchgate.net/publication/305780729>
- Oral, Şevket Behnur. "Can Deweyan Pragmatist Aesthetics Provide a Robust Framework for the Philosophy for Children Programme?," *Studies in Philosophy and Education* 32, no. 4 (2012). <http://dx.doi.org/10.1007/s11217-012-9332-5>
- Özdemir, Özge. *Felsefe Sınıfı*. İstanbul: Nobel Yayıncılık, 2021.
- Şahinkaya, Aslı. "Paulo Freire'nin Eleştirel Eğitim Felsefesi Zemininde Çocuklarla Felsefe," Yüksek Lisans Tezi, Uludağ Üniversitesi, 2022.
- Tepe, Harun. "UNESCO Verileri Işığında Dünyada Çocuklar İçin Felsefe" *Çocuklar İçin Felsefe Eğitimi* içinde, Editörler: Betül Çotuksöken ve Harun Tepe. Ankara: TFK, 2015.
- Uygur, Nermi. *Felsefenin Çağrısı*. İstanbul: YKY, 2012.
- Vansieleghem, Nancy. "Philosophy for Children as the Wind of Thinking," *Journal of Philosophy of Education* 39, no. 1 (2005): 19-35. <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/abs/10.1111/j.0309-8249.2005.t01-1-00417.xx>
- Vansileghem, Nancy ve Kennedy David. "What is Philosophy for Children, What is Philosophy with Children - After Matthew Lipman?," *Journal of Philosophy of Education* 45, no. 2, (2011): 171-182. <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/abs/10.1111/j.14679752.2011.00801.x>

Duygu Asena'nın "Kadının Adı Yok" Romanında Sindirella ve Narkissos Kompleksi¹

Seher Aydın²

ORCID: 0000-0002-9829-7003

Hilal Akça Öcal³

ORCID: 0000-0003-3518-7306

DOI: 10.55256/TEMASA.1378488

Öz

Bireyin dünyadaki serüveni başladığından bu zamana var olan mitler, kişinin psikolojisini ve çıkmazlarını anlamak için başvurulan kaynaklardır. Mitler, kişinin hem gerçek hem de ruhsal yolculuğuna ışık tutar. Mitleri dış dünyadan iç dünyaya doğru takip etmek kişiyi psikolojiyle buluşturur. Psikoloji literatürüne giren birçok kompleks, mitolojiden doğar. Bu bağlamda psikoloji ve mitolojinin birleşiminden oluşan, mitlerin psikodinamik yöntemlerle incelenmesi sonucunda ortaya çıkan psikomitoloji bilimi de bu düşünceyi savunur niteliktedir. Psikomitoloji, bireyin ruhsal yönünü mitik öykülerle açıklayan, insanın öyküsünü arkaik insandan modern insana kadar getiren disiplinler arası bir çalışma alanıdır. Psikomitoloji, mitlere amaç, kök, neden, konu açısından yaklaşır. Buna ek olarak psikomitolojik çözümleme yöntemi olan psikanalitik uygulama psikomitolojinin alt dalıdır. Kahramanın öyküsünü, öyküdeki yerini inceler ve edebiyat, tarih, sosyoloji, biyoloji gibi alanlarla ortak çalışarak 'ruhun öykübilimini' oluşturur. Bu çalışmada da 1990'lı yılların siyasi-sosyal ve edebî hayatında kendini gösteren Duygu Asena'nın *Kadının Adı Yok* romanında psikomitoloji incelemesi yapılacaktır. Çalışmanın genel amacı *Kadının Adı Yok* romanındaki kahramanları psikolojik yönden tahlil etmektir. Bu tahlil yapılırken geleneksel tahlil metodunu kullanmak yerine temelini mitolojik öykülerden alan komplekslerden faydalanılacaktır. Bu sayede şahıs kadrosu tahliline yeni bir bakış açısı getirileceği, psikomitoloji alanına dikkat çekileceği varsayılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Duygu Asena, *Kadının Adı Yok*, Sendrom/Kompleks, Psikomitoloji, Mitoloji, Psikoloji.

Cinderella and Narcissus Complex in Duygu Asena's Novel "The Woman Has No Name"

Abstract

Myths that have existed since the beginning of the individual's adventure in the world are the sources used to understand the psychology and predicaments of the individual. Myths shed light on one's real and spiritual journey. Following myths from the outer world to the inner world brings the person together with psychology. Many complexes that enter the psychology literature arise from mythology. In this context, the science of psychomythology, which is a combination of psychology and mythology and emerges as a result of examining myths with psychodynamic methods, also defends this idea. Psychomythology is an interdisciplinary field of study that explains the spiritual aspect of the individual through mythical stories and brings the human story from archaic humans to modern humans. Psychomythology approaches myths in terms of purpose, root, cause and subject. In addition, psychoanalytic practice, which is a psychomythological analysis method, is a sub-branch of psychomythology. It examines the story of the hero and his place in the story and creates the 'narratology of the soul' by collaborating with fields such as literature, history, sociology and biology. In this study, psychomythology will be examined in Duygu Asena's novel *Kadının Adı Yok*, which showed itself in the political-social and literary life of the 1990s. The general purpose of the study is to analyze the heroes in the novel "Kadının Adı Yok" from a psychological perspective. While making this analysis, instead of using the traditional analysis method, complexes based on mythological stories will be used. In this way, it is assumed that a new perspective will be brought to the analysis of the person cast and attention will be drawn to the field of psychomythology.

Keywords: Duygu Asena, "Kadının Adı Yok", Syndrome/Complex, Psychomythology, Mythology, Psychology.

¹ Bu makale SYL-2022-11604 proje kodu, "Duygu Asena'nın Romanlarında Psikomitoloji" ismiyle ERÜ BAP birimince desteklenmiştir. Ayrıca ikinci yazarın danışmanlığında "Duygu Asena'nın Romanlarında Psikomitoloji" başlığıyla birinci yazar tarafından Yüksek Lisans tezinden hazırlanarak üretilmiştir.

² Yüksek Lisans Öğrencisi, Erciyes Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı. seheraydin601@gmail.com

³ Doç. Dr., Erciyes Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı. hakca@erciyes.edu.tr

Giriş

Mitler ve mitlerin dünyası ilgi görmüş ve pek çok düşünür tarafından araştırma konusu edilmiştir. Mit bilimi anlamına gelen mitoloji ise dünyanın en eski araştırma alanlarından birisidir. İki bin yıldan beri araştırmacılar mitoloji alanıyla ilgilenmişlerdir. Mitoloji, "myth" ve "logia/logos" kelimelerinin birleşmesinden oluşmuştur ve aslı Yunancadır. Mitoloji; mitleri, mitlerin doğuşlarını ve anlamlarını yorumlayan, inceleyen, eskiden yaşamış insanların, doğa olaylarını algılayış tarzları ve sosyal ilişkileri ile dinsel inanışlarına bakış açılarının yorumlanmasını konu edinen bilim dalı olarak tanımlanmaktadır. Mitoloji kelimesinin birinci kısmı olan myth'e kaynaklarda "kelime"den "söyleme"ye, "hikâye"den "kurgu"ya çok değişik anlamlar verilir.⁴ Yunanca "mythos" ve "logos" kelimelerinin asıl anlamı "söz" kavramını karşılamaktadır. Lakin birbirinden farklı anlamlar taşırlar. Öyle ki "mitos" söylenen veya duyulan sözdür. Logos sözcüğü ise "insanda düşünce, doğada kanun" anlamındadır. Daha sonraları "logos" kelimesinden "bilim" anlamında kullanılan "loji" sözcüğü oluşturulmuştur.⁵

Mitoloji, önceki zamanlarda yaşamış ilk insanların dinî ve dünyaya ait görüşleridir. Sözlüklerde "ustûre"nin, "haber", "tarih", "rivayet" ve "hikâye" anlamlarında kullanılan "history" ile "story" kelimeleriyle aynı yerden geldiği söylenir. Bazılarınca mitoloji, efsane gibi olağanüstü niteliklere sahip, insanları eğlendiren birtakım anlatılar olarak kabul edilir.⁶ Mitolojide yer ve zaman, hayalî olarak vardır. Bu durum mitolojik anlatının kurgusal atmosferini çok fazla genişletir, onu daha gizli ve çekici yapar. "Düşünen ve yaşamına bir anlam arayan insanın kendisini doğa ile özdeşleştirmesiyle vücut bulan mitler; bir süre sonra kendilerini üretenlere ait olmaktan çıkarak başkalarına da ait olmaya başlar, zaman ve mekân sınırlarını aşan bir niteliğe bürünür."⁷ Kişi, zaman ve mekâna bağlı kalmadan rüyalara daldığında daha geniş bir hayal dünyasına sahip olur. Bu durum mitoloji için de geçerlidir.

Mitler insanlığın ilk ve gizli kaynağıdır. İnsanın düşünce yapısı, yaşantısı, kültürü mitlerde yer alır. Eski zamanlarda insanlar kendilerini, yaşantılarını, dünyanın temelini sorguladıklarında bu sorulara mitler aracılığıyla cevap bulmuşlardır. Köken arayışından ortaya çıkmış olan bu hikâyeler, insanlar için zamanla kutsal sayılmıştır. Mit (mitos) masal anlamına gelse de masaldan farklıdır. Bu farklılık ilk olarak edebî ölçüde daha sonra da tarihsel gerçekliğe dayandırılmıştır.⁸

Bir bilgi kaynağı olan mitler insanın öyküsünü taşır. Eliade'ye göre⁹ mit (myht), gerçek bir öyküyü belirtir. İlk insanın inandığı ve kutsal saydığı değerler sisteminin metne dökülmüş hâlidir. Ayrıca Bayat'a göre¹⁰ ilk mitlerde merasim, ritüeller, ayınlar çok güçlü unsurlardır bu yüzden mitler, sadece metin hâlinde değil, görsel olarak da ortaya çıkar. Öyle ki mit, kutsal sayılan öyküleri, en eski zamanları anlatır. Mit, "yaratılış"ın öyküsüdür.¹¹ Dolayısıyla mit kelimesi başlı başına çok büyük bir alanı kapsayabilir. "Mit terimi, "hayalî", "ba-

⁴ Nimet Yıldırım, *İran Mitolojisi* (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2018), 34.

⁵ Özkul Çobanoğlu, "Mit, Mitoloji ve Edebiyat" *Türk Edebiyatının Mitolojik Kaynakları* içinde, ed. Ömür Ceylan ve Âdem Koç (Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, 2019), 16.

⁶ Yıldırım, *İran Mitolojisi*, 29.

⁷ Emet Gürel ve Canan Muter, "Psikomitolojik Terimler: Psikoloji Literatüründe Mitolojinin Kullanılması," *Anadolu Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 7, sayı: 1 (2007): 538.

⁸ Samuel Henry Hooke, *Ortadoğu Mitolojisi*, çev. Alâeddin Şenel. (Ankara: İmge Kitabevi, 1993), 9.

⁹ Bkz. Mircea Eliade, *Mitlerin Özellikleri*, çev. Sema Rifat. (İstanbul: Alfa Yayınları, 2018).

¹⁰ Bkz. Bayat, *Mitolojiye Giriş*.

¹¹ Eliade, *Mitlerin Özellikleri*, 17.

sit”, hatta “yalan” ve “uydurma” anlamına gelen bir içerikten “son derece doğru” ve “kutsal bir öykü”ye kadar uzanabilir.”¹²

Eliade,¹³ mitlerin kutsal ve arkaik yapıda olduğunu, doğüstü özellikler taşıdığını aktarır. Ayrıca o mitlerin özelliklerini verirken “mit-rit” ilişkisine de değinir. İnsan, mitleri öğrenirken nesnelere kökünü de öğrendiği için nesnelere hâkim olacağına ve bu bilgiyle nesnelere yönlendirip onları kullanacağına inanır. Bunu da atalarından öğrendiği ritüellerle tören (rit) şeklinde yapar, bu törenler mitleri canlandırmış olur. Toplu olarak gerçekleştirilen mitik davranışlara “rit” denirken belli bir davranışın sürekli tekrar etmesi anlamıyla çıkan kavram da “ritüel”dir. Örneğin geçmişten beri bayram, düğün ve cenazelerde bireyin davranışları bellidir. İnsanlar cenazede üzülmüş ağlarken düğünde oynayıp eğlenirler, kimse bunun tersini yapmaz çünkü mitler aracılığıyla ritüellerinde yıllardır bunu öğrenmişlerdir. Mitlerdeki ve efsanelerdeki semboller vasıtasıyla birey; içgüdüsel tepkilerini, yaşamı, dünyayı anlamlandırmıştır. Kişi, aidiyet duygusunu kazanmak için doğduğu coğrafyayı, üyesi olduğu toplumu, bu toplumun inanış biçimini, kültürünü ve kurallarını düşünmeye başlar ve anlamaya çalışır. Bu durum ruhsal açıdan da bireyi tatmin eder. Bunu yaparken dinlediği, okuduğu mitolojik öykülerden de faydalanır. Mitoloji, insan doğasını anlamayı daha kolay hâle getirir. Otto Rank da mitoloji alanının psikoloji için çok önemli olduğunu, mitolojinin, insanı ve insan ruhunu yorumlamak amacıyla psikoloji alanına çok kaynak sunduğunu söyler. Çünkü ona göre mitler, en azından köken olarak bireyin hayal etme yeteneğinin yapı taşlarıdır.¹⁴

Mitoloji ve psikoloji ilişkisine bakarken iki ismi zikretmemek olmaz. Bunlar; S. Freud ve C. G. Jung’dur. Freud,¹⁵ hastalarıyla yaptığı görüşmelerde psikanalitik bulgulardan hareketle mitleri değerlendirmiştir. Freud’a göre ilk insanlarla günümüzdeki nevrotik insanlar arasında bir bağ/ bir benzerlik vardır. Hastalarının ruhsal yapısını inceleyen Freud, aslında aynı zamanda da eskiden yaşamış kişilerin psikolojisini irdelemiş olduğunu varsayar. Çünkü kişilerin günümüze kadar taşımış oldukları korku, mücadele, istek, doğum, cinsellik, ölüm gibi kavramlar çeşitli semboller, efsaneler ve mitler aracılığıyla olmuştur. “Görülen düşün içeriğinde sık sık masallardan, efsanelerden, mitlerden öğrenilen bir takım motifleri andıran durumlar ve görünümeler bulunurlar. Bu düşlerin yorumlanması, motiflerin ilkel temellerini bulmaya olanak sağlar. Bu, gereçlerin ilk anlamının yüzyıllar boyunca uğramış olduğu değişiklikleri unutmaya izin vermiş olsa bile...”¹⁶ Buradan da anlaşılacağı üzere birey gördüğü düşte mitlerin izleriyle karşılaşabilir. İlk insandan bu yana gelen yaşam tarzı, olaylar ve hastalıklar mitsel öğeler sayesinde bugüne taşınmıştır. Dolayısıyla psikolojide yer alan kavramların bunlarla bağdaşması olağandır. Bir diğer nokta ise Freud’un ortaya koyduğu hipotezi mitolojik öğeleri kullanarak aktarmış olmasıdır. Örneğin Oidipus mitosundan hareket ederek bulduğu erkek çocukların babaya olan kıskançlıklarını ve anneye olan cinsel düşkünlüklerini Oidipus kompleksiyle açıklar.¹⁷

Jung’a göre ise kişinin kurduğu hayaller, gördüğü düşler, yorumladığı semboller vb. iki şekilde var olur. Birincisi kendi bireysel yaşantısından aldığı izlerle, ikincisi ise toplumundan, geleneğinden, kültürel

¹² Çobanoğlu, *Türk Edebiyatının Mitolojik Kaynakları*, 3.

¹³ Eliade, *Mitlerin Özellikleri*, 17-18.

¹⁴ Otto Rank, *Kahramanın Doğuş Miti- Mitolojinin Psikolojik Yorumu*, çev. Gökçe Yavaş. (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2016), 17.

¹⁵ Bkz. Sigmund Freud, *Psikanaliz Üzerine*, çev. A. Avni Öneş. (İstanbul: Say Yayınları, 1994).

¹⁶ Freud, *Psikanaliz Üzerine*, 17.

¹⁷ Gizem Akcan, “Psikoloji Çerçevesinde Mitoloji Olgusunun İncelenmesi” *Mitoloji Araştırmaları* içinde, ed. İbrahim Gümüş (İstanbul: Hiper Yayın, 2019), 56.

geçmişinden elde ettikleriyle ortaya çıkar. Bu yüzden Jung'a göre iki çeşit bilinçdışı vardır; "Kişisel" ve "kollektif". Bireyin geçmişten günümüze kadar yaşamış olduğu tüm toplumsal deneyimler kollektif hafızayı oluşturur. Ayrıca Jung'un psikoloji çalışmalarında önemli bir yer kaplayan rüyalar, onun aktardığı üzere bireyin kişileştirilmiş mitleridir. Mitler ise kişileştirilmiş rüyalar olarak tanımlanabilmektedir. Rüyalar da mitlere benzerler, rüyalar bilinçdışının bir ürünüdür ve evrensel, kollektif, estetik niteliktedirler. Ayrıca Jung, rüyaların yorumlanması için iyi bir mitolojik bilgiye sahip olunması gerektiğini savunur.¹⁸

Mitolojik konular, insanlığın evrensel geçmişinde kök salmış sembollerdir. Bu mitolojik motiflerin, simgelerin, sembollerin bir bütün olarak insanın ruh yaşamı üzerinde etkisi büyüktür. Psikoloji literatüründe mitolojik öğelerin kullanılması ortak bir iletişimi gerekli kılmıştır. Psikoloji ve mitoloji ilişkisi sayesinde yeni bir alan açılmıştır, bu yeni alan psikomitolojidir. Makalenin konusu gereği önemli olan bu kavramı açıklamakta fayda vardır.

Psikomitoloji, mitoloji ile psikolojinin, özdeş gereçleri, başka yorumlamalarla ele aldığı iddiasından hareket eder, o insan ve insanın öyküsünün analiz edilmesi ile ilgilidir. Bunun sonucunda insanın öyküsü, bireyin izlerini verir. Geçmişten gelen mitler, masallar, destanlar insanların sınırlarını, inançlarını, öykülerini oluşturabilir. Psikomitoloji en geniş tanımıyla masal ve mit gibi kollektif metaforik hikâyelerin, psikodinamik teori ve yöntemlerle okunması bilimidir. Bu alan, insanın var olduğu günden bu yana olan bireysel ve ortak mitleri detaylıca araştırır.¹⁹

Her şeyin temelinde bir öykü olduğu düşünülürse, öncesinin bir hiçlik olduğu vurgulandığında aranan nokta "anlamlılıktır." Aslında referans insan olarak alınırsa tutunmak için bu referansı(insanı) birleştirmek, toplamak gerekir. Mit tam da bu esnada kendini gösterir. Mit, bireyi öznel merkezinde tutar, ona bütünlük hissi verir.²⁰ Psikoloji bir bilim dalı olarak ortaya çıkmadan önce insanlar, mitler vasıtasıyla içsel sorunlarını, yaşama dair düşüncelerini, kendi doğalarına ilişkin bulguları sınıflandırır. Birey kim olduğunu, nereden geldiğini merak eder, bunun cevabı da bireysel ve toplumsal öykülerde saklıdır. "Kimim, neyim, nasılım, neredeyim, nereden geldim, nereye gidiyorum?" tüm bu soruların cevaplarını mitler verir çünkü "mit, dışarıya yansıtılan bir ruhsallıktır. Yani mitik öyküler, dıştan içe değil, içten dışa hareket eder."²¹ Mitlerin temelinde de ancak psikososyokültürel incelemeyle ulaşılabilir ki, bu çözümleme için kullanılacak en gelişmiş kuram psikanalizdir. Aslında psikanaliz de bir mitoloji uyarlamasıdır: Psikanaliz, psikomitolojinin alt dalıdır.²² "Tüm psikolojik çözümleme ve tedavi yöntemleri, ortak mitler için geçerli olanın, bireysel mitler için de geçerli olduğu savından hareket eden 'psikomitolojik yapıçözüm'e dayanırlar."²³ Öyle ki bakıldığında çözümlemeci psikolojinin benlik, üst benlik, alt benlik gibi temel kavramları; Zeus, Prometheus, Dionysos vb. gibi Tanrı(ça) veya kahramanların yüksek düzeyde soyutlanmış ardıllarıdır.²⁴ Sonuç olarak insan, mitoloji içine doğmuş ve tarihini ondan kopartmıştır. Mit kavramı bilinenin dışında "yaşayan, insanı yaşatan, yaşanmış olan hikâye-

¹⁸ Jung, *İnsan ve Sembolleri*, 67.

¹⁹ Saydam, *Deli Dumrul'un Bilinci "Türk- İslam Ruhu" Üzerine bir Kültür Psikolojisi Denemesi*, 10-11.

²⁰ M. Bilgin Saydam, "Mitolojin Tarihi ve Psikomitoloji" *Psikomitoloji- İnsanı Öykülerinde Aramak 2* içinde, ed. M. Bilgin Saydam ve Hakan Kızıltan (İstanbul: İthaki Yayınları, 2021), 33.

²¹ Talat Parman, "Mit, Efsane, Destan, Hikâye, Anlatı, Söz, Söylem.../Sahi Neden Anlatıyoruz?" *Psikomitoloji- İnsanı Öykülerinde Aramak 1* içinde, ed. M. Bilgin Saydam ve Hakan Kızıltan (İstanbul: İthaki Yayınları, 2020), 164.

²² Saydam, *Deli Dumrul'un Bilinci "Türk- İslam Ruhu" Üzerine bir Kültür Psikolojisi Denemesi*, 11.

²³ Saydam, *Psikomitoloji- İnsanı Öykülerinde Aramak 2*, 39.

²⁴ Saydam, *Deli Dumrul'un Bilinci "Türk- İslam Ruhu" Üzerine bir Kültür Psikolojisi Denemesi*, 52.

leri” kapsayacak hâliyle kullanılırsa tam da psikomitolojinin çalışma alanına girer. Marduk, İsis, Şiva, Zeus ya da Mitras, Herkül, Köroğlu, Eyüp vb. ancak herhangi bir hikâye kahramanı kadar psikomitolojinin bir parçasıdır ve bilinmelidir ki her insan kendi/bireysel -yaşam- öyküsünün birincil (merkezî) kahramanı, başkalarının ya da ortak/kolektif öykülerin ikincil kahramanları ya da figüranlarıdır. Bu makalede de Duygu Asena'nın *Kadının Adı Yok* eseri seçilmiştir. Romandaki anne, eşinin baskılarına rağmen ses çıkarmayan, eve ve kocasına bağımlı olan bir kadındır. Baba ise narsist özellikler göstererek kızlarına ve karısına karşı bencil davranan, kendinde her şeyi yapma hakkı gören ama ailesinin hayatını, özgürlüğünü kısıtlayan biridir. Bu iki kahramandan anne, Külkedisi masalına dayanan Sindirella Kompleksi ışığında, baba ise Narkissos mitinden hareketle narsisizm açısından incelenecektir.

1. Sendrom/Kompleks

Sendrom, Türk Dil Kurumu'na göre²⁵ en yaygın şekliyle “belirge, belirti” anlamındadır. Belirli bir rahatsızlığı simgeleyen işaretlerin bütünüdür. Mecaz anlamı ise “bir durumun insan üzerinde bıraktığı olumsuz etki, sıkıntı”dır. “Antik Yunancada ise sun/syn ‘birlikte’ drome/drom ise ‘koşma’ anlamına gelen sundrome/syndrome sözcüğünden türemiştir. Yani birlikte olan, birlikte ilerleyen anlamı taşımaktadır.”²⁶ Sendrom veya diğer adıyla belirgi, birbiriyle ilişkisi yokmuş gibi görünen, fakat bir araya geldiklerinde tek bir olgu olarak gözükülen bulgular bütününe denir.²⁷ Sendromlar ya kalıtsaldır ve gen yoluyla aktarılır ya da sonradan belirli sebeplerle ortaya çıkarlar. Bir sendrom çeşitli bulguların ispatından sonra hastalık adını alır ama buna rağmen hâlâ hastalık olarak kabul görmüş çoğu teori, geleneksel sendrom adını korumaya devam etmektedir. Down Sendromu bu duruma örnek gösterilebilir.²⁸ Tıp alanında hastalık olarak karşımıza çıkan bu sendromlar psikoloji alanında bireyin ruhsal durumuna işaret eder. Örneğin Andromeda Sendromu/Kompleksi, Sindirella Sendromu/Kompleksi, Oidipus Sendromu/Kompleksi vb. sayılabilir.

Makalenin konusu olan psikomitolojik sendromlar, hem psikoloji hem de mitoloji ile alakalıdır. Psikomitolojik sendrom, kişinin yaşadığı ruhsal duruma işaret eden, mitsel öğelerden yararlanılarak oluşturulan hastalıklardır.²⁹ Bu makalede de Duygu Asena'nın *Kadının Adı Yok* romanında tespit edilmiş iki komplekse yer verilecektir. Bu kompleksler ışığında da komplekslere kaynaklık eden kahramanlar tahlil edilecektir.

2. Sindirella Sendromu/Andromeda Kompleksi ve *Kadının Adı Yok*'ta Bağımsız Olamama Korkusu Karanlığındaki “Anne”

“Cinderella Syndrome” olarak bilinen ve dilimize Külkedisi olarak çevrilmiş olan Sindirella Kompleksi (daha eski ismiyle Andromeda Kompleksi) kadının bilinçli veya bilinçsiz şekilde kurtarıcı/beyaz atlı prens bekleme durumudur.³⁰ Sindirella Sendromu, Külkedisi masalına dayanır. Bilindiği üzere Külkedisi, üvey anne ve üvey kız kardeşlerinden gördüğü zulümden kurtulmak için bir çaba sarf etmez. Bağımlı bir hayat süren bu

²⁵ “Sendrom,” erişim 13 Ekim 2023, <https://sozluk.gov.tr/>

²⁶ Şafak Gündüz, “Kariyer Basamaklarında Kadının Düşmanı Olarak Kendisi: Süper Anne Sendromu, Görünmez Kadın Sendromu ve Külkedisi Sendromu,” *Karadeniz Uluslararası Bilimsel Dergisi* 35, sayı: 35 (2017): 81.

²⁷ Gündüz, “Kariyer Basamaklarında Kadının Düşmanı Olarak Kendisi: Süper Anne Sendromu, Görünmez Kadın Sendromu ve Külkedisi Sendromu,” 81.

²⁸ “Sendrom,” erişim 13 Ekim 2023, <https://tr.wikipedia.org/wiki/Sendrom>

²⁹ Burcu Akkaya, “Sindirella Kompleksi,” *Sendromların Eğitim ve Yönetime Yansımaları Mitolojiden Kurama* içinde, ed. Necati Cemaloğlu (Ankara: Pegem Akademi, 2023), 83.

³⁰ Akkaya, *Sendromların Eğitim ve Yönetime Yansımaları Mitolojiden Kurama*, 83.

kız, o dönemin kralının düzenlediği bir baloya gider ve orada tanıştığı prensle evlenmesi sayesinde üvey kardeşlerinin ve annesinin ötekileştirmesinden kurtulur. Külkedisi gibi bağımsız olmaktan korkan kadınlar hiçbir emek vermek istemezler. Kendi işlerini, evin ve sorumlu olduğu kişilerin görevlerini başkasına devretmek isterler. Sorumluluklarını teslim ettiği kişi de çoğunlukla bir erkektir. Kadının bağımsızlık korkusu yüzünden bir kişiye/erkeğe ihtiyaç duyması hâline Sindirella Kompleksi ismi verilir. 1980'li yıllarda Colette Dowling, *The Cinderella Complex: Women's Hidden Fear of Independence* (*Sindirella Kompleksi: Çağdaş Kadının Bağımsızlık Korkusu*) adıyla bir kitap yazar, bu sayede de komplekse olan ilgi artar. Dowling'e göre³¹ çocuklukta başlayan sorun yetişkinlikte de, evlilikte de, annelikte de devam eder. Kişi, çocukluğunda güvende ve huzurlu olduğunu hisseder. Çocuk, ne zaman neye ihtiyaç duysa ebeveyni bu ihtiyacı karşılar. Kadın için yetişkinlikte de bu durum böyle devam eder çünkü kız çocukları küçük yaştan itibaren bağlı, bağımlı ve koşullu yetiştirilir. Bu bağımlı olma durumunu aşamayan kadın evlendiğinde ya da hayatına bir erkek girdiğinde de işleri kadınca ve erkekçe olarak ayırır. Erkeğin daha çok risk ile sorumluluk alması ve çalışması gerektiğini düşünür. Böyle düşünen kadınlar parayla, ev ekonomisiyle ilgilenmezler, tüm bunları yaparken aslında bağımsızlıktan kaçarak çünkü kurtarılma arzusuyla yanarlar ve hayatlarına bir erkek girdiğinde onları kurtaran bir beyaz atlı prens bulmuş olurlar, bu adam bazen beyaz atlı bir prens, baba veya kardeş olabilir. Dowling, bu düşünceyi şu cümlelerle destekler; "Kendi başıma bir şey yapmak benim için çok zor. Yerimin hep bir başkasının arkası olduğuna inandım. Kusursuz bir abim vardı. Çoğu açıdan, onun gölgesinde büyümekten oldukça memnundum. Orada emniyeteydim".³² Anlaşılacağı üzere Sindirella Kompleksi'ne örnek olan kadın güvenli bir ortam ister ve bu korunaklı alanı da bir erkekte bulur.

Külkedisi/Sindirella Kompleksi isimlendirilirken üvey annesi ve üvey kız kardeşleriyle beraber yaşayan ve evin bütün işlerini yapan Külkedisi temel alınmıştır. Komplekse sahip kadınlar da Külkedisi gibi yardımsever, merhametli, çalışkan, her işin üstesinden gelen ama bir ödül bekleyen (beyaz atlı prens, iş yerinde terfi vb.), bağımlı olsa da bu noktada şikâyet etmeyen biri olarak tespit edilir. Komplekslere isim verirken masallardan yararlanıldığı kadar mitlerden de yararlanır. Bu nedenle eski ismiyle Andromeda Kompleksi olarak geçen bu psikolojik durumun daha net anlaşılması için Andromeda'nın mitik hikâyesinin özeti aşağıda verilmiştir.

2.1. Andromeda Miti

Mitolojide Andromeda, Kassiepeia'nın ve Aithiopia Kralı Kepheus'un kızıdır. Andromeda'nın annesi Kassiepeia, çok güzel ve gururlu bir kadındır. Kassiepeia, tüm Nereus kızlarından daha güzel olduğunu söyler bunun için övünür. Bu yüzden de Nereus kızları onu Deniz Tanrısı Poseidon'a şikâyet eder. Bu nedenle Tanrı, Aithiopia'ya korkutucu bir ejder gönderir, tüm ülkeyi karıştırır. Halkının çok zor durumda kaldığını gören ve içinde bulunduğu kötü durumdan kurtulmak isteyen kral, kâhine danışmaya gider. Kâhin, krala tek çarenin kızını ejdere kurban vermesi olduğunu söyler. Çaresizlik içinde kalan kral, halk tarafından da baskı altında kalınca kızını, ejder yesin diye kayaya bağlar. Lakin canavar tam Andromeda'yı parçalayacakken Pegasus -kanatlı at- üzerinde gökyüzünde gezinen Perseus, gelir ve canavar Gorgo'yu öldürür. Perseus, o anda kayaya bağlı olan güzel Andromeda'yı görür, ona âşık olur ve kraldan izin alarak kızla evlenir. Fakat Andromeda'nın sözlüsü ve aynı zamanda Andromeda'nın amcası olan Phineus, adamlarıyla düğün gecesi Perseus'a saldırır.

³¹ Bkz. Collette Dowling, *Sindirella Kompleksi- Çağdaş Kadında Bağımsızlık Korkusu*, çev. Selçuk Budak. (Ankara: Öteki Yayınevi, 1994).

³² Dowling, *Sindirella Kompleksi- Çağdaş Kadında Bağımsızlık Korkusu*, 34.

Perseus, Gorgo'nun kafasını adamlara doğru tutar, adamların hepsini taşa dönüştürür. Andromeda, kendisini bu zorluklardan kurtaran Perseus ile mutlu ve uzun bir ömür yaşar.³³

Hikâyeden de görüleceği üzere kızlara çocukluktan beri bir başkasının yardımıyla hayatta kalabilecekleri, bir erkeğin parçası olurlarsa yaşayacakları ve bu sayede de mutlu bir yuva kurup evliyken de eşleri tarafından korunacakları ve desteklenecekleri dayatılır. Zor durumda kalan bir kadının erkek tarafından kurtarılması, kadınların bir kahraman beklemesine sebep olur. Dowling, Andromeda Kompleksi'ne paralel bu durumu bir masal kahramanı olan Sindirella vasıtasıyla açıklar.³⁴ Kadının, tam anlamıyla düşünmesini engelleyen ve hayal gücünü kullanmasına izin vermeyen, büyük ölçüde bastırılmış davranış ve korkulardan oluşan olgu, Sindirella Kompleksi olarak tanımlanabilmektedir. Sindirella gibi modern kadın da hâlâ dışarıdan bazı şeylerin kendi yaşamını değiştirmesi beklentisi içindedir.³⁵

Andromeda da Sindirella gibi yaşadığı sorunları çözmek için herhangi bir eylemde bulunmaz. Bulunduğu sıkıntılı ortamdan kaçmak için sabırla bir kurtarıcı bekler. Andromeda'da bir kabulleniş ve karşı çıkma durumu vardır. Öldürüleceğini bile bile ejderi/canavarı beklemeye başlar. Kadınlar içinde buldukları zor durumdan kurtulmak için bir çaba sarf etmezler aksine sabırla bekleyip bir kişinin gelip onları bu çetin şartlardan kurtaracağını umarlar. Kadınlardaki bu durum da Sindirella/Andromeda Kompleksi olarak anılır. Geçmişte Andromeda ismi yaygın olsa da şimdi Külkedisi masalından hareketle Sindirella Kompleksi ismi daha çok kullanılmaktadır.³⁶

Külkedisi masalından yola çıkılırsa Külkedisi, annesi vefat ettikten sonra sığınacak bir liman bulamaz. Sürekli annesinin mezarına gider ve bir ölüden medet umar ama bu da işe yaramaz. Üvey annesi ve kız kardeşleri ona hayatı zindan etmektedir ve o bir kurtuluş yolu arar. Prens, onun gözünde bir kahramandır, kötü hayattan kurtuluşu prens sayesinde olacaktır. Bu yüzden de üvey annesi izin vermese de herkesten gizli üç gün boyunca şenliğe gider. En sonunda da istediği olur ve prensle evlenir, artık sığınacağı bir liman vardır. Prens, onu kötü hayattan kurtarır. Artık evdeki temizlik, yemek, düzen işleri Külkedisi'nin sorumluluğundan çıkar.

Külkedisi'nin yolculuğuna bakıldığında eşini bir altın ayakkabı sayesinde bulduğu görülür. Bu ayakkabı Külkedisi için "büyülü nesnedir." Metinlerde kahraman yolculuğa çıkmadan önce elde etmek istediği şeyi belirlemiştir ve bu nesne için yolculuğa çıkacaktır. Kahraman bu hedefi büyüülü nesne konumuna taşır. Büyüülü nesneyi elde eden kahraman kişilik gelişimini tamamlamıştır.³⁷ Büyüülü nesne modern metinlerde bir anahtar, kitap, kadın, vatan, kahramanın ülkesini kurtaracak olan eşya vb. olabilir. Kahraman dönüş eşiğinden geçer ve ülkesine döner. Yanında getirdiği ödül dünyayı yeniler. (iksir)³⁸ Külkedisi'nin hayatı da bu ayakkabı/büyülü nesne sayesinde değişmiş, dönüşmüş olur. Kahraman elde etmek istediği rahat, huzurlu hayata büyüülü nesneye

³³ Detaylı bilgi için bakınız. Pierre Grimal, *The Concise Dictionary Of Classical Mythology*, çev. A. R. Maxwell Hyslop. (Oxford: Basil Blackwell, 1990), 43-44.; Erhat, *Mitoloji Sözlüğü*, 38.; Hera Syndulla, "Bağımsız Olmaktan Korkup Çözümü Erken Yaşta Evlilikte Bulan Kadınların Sahip Olduğu Durum: Andromeda Kompleksi," erişim 1 Mayıs 2023, <https://onedio.com/haber/bagimsiz-olmaktan-korkup-cozum-erken-yasta-evlilikte-bulan-kadınların-sahip-oldugu-durum-andromeda-kompleksi-892859>

³⁴ Gürel, "Psikomitolojik Terimler: Psikoloji Literatüründe Mitolojinin Kullanılması," 541.

³⁵ Dowling, *Sindirella Kompleksi- Çağdaş Kadında Bağımsızlık Korkusu*, 25.

³⁶ Akkaya, *Sendromların Eğitim ve Yönetime Yansımaları Mitolojiden Kurama*, 83.

³⁷ Hilal Akça, "Kemal Tahir'in Millî Mücadele Konulu Romanlarında "Seçilmiş Kahraman" ve "Büyülü Nesne";" *Türkiyat Mecmuası* 29, sayı: 1 (2019): 11.

³⁸ Joseph Campbell, *Kahramanın Sonsuz Yolculuğu*, çev. Sabri Gürses. (İstanbul: Kabalıcı Yayıncılık, 2013), 201.

eriştikten sonra kavuşur. Külkedisi de kendi kişiliğini yolculukta tamamlar, ayakkabı sayesinde hayal ettiği hayatı elde eder ve prensle mutlu bir evliliğe sahip olur.

Sindirella Kompleksi yaşayan kadınlar korunmak, gözetilmek isterler. Bağımsızlık onlar için mutluluk değil aksine korkutucu bir şeydir. Külkedisi gibi bir erkekten medet umarlar. "Yalnız olmaktan nefret ediyorum. Keseli hayvanlar gibi, bir başkasının derisinin altında yaşamak isterdim. Emniyette olmayı, sıcak, bakılıp gözetiliyor olmayı, havadan, hatta yaşamdan daha çok istiyorum."³⁹

Duygu Asena, *Kadının Adı Yok* romanında bir ailenin hayatını evin kız çocuğunun izlenimleriyle verir. Bu ailede baba baskıcıdır, anne ise pasif bir karakterdedir. Asena, kadını öne çıkararak anneliğini ve eş rolünü koca baskısı altında geçiren anneyi anlatır. Bu kadında da mutsuz olmasına rağmen gidememe, eşini terk edememe durumu vardır. Romandaki anne, bağımsızlık korkusu yüzünden mutsuz yaşamayı kabul eder, eşine çocuk gibi bakar, adeta evin hizmetçisidir ama yine de bu hayatı bırakamaz;

O sırada babamın yukarıdan sesi geldi, "Sütüüm!" Annem, "Ah, uyanmış," dedi. Yellim yepelek mutfığa, babamın her sabah yatakta içtiği sütünü ısıtmaya gitti. Babam işe geç gider, annem her sabah erkenden kalkıp önce onun sütünü ısıtıp yatağına götürür, sonra iki dakika pişmesi gereken yumurtalarını hazırlar, onu zamanında aşağıya çağırır, daha sonra da bizim üstüne tereyağı ve vişne reçeli sürülmüş kızarmış ekmek dilimlerimizi hazırlar. Ve bütün bunlar için babam ona istediği parayı vermez.⁴⁰

Kadın, aslında anne veya eş rolünden çok evde hizmetçi gibidir ve hizmetçiliğini yaparsa hayatının yolunda gideceğine inanır. Kadın kahramanlar, büyümüş olmanın verdiği acıdan ve belirsizliklerden kendilerini korumak isterler ve çevrelerine "cam balon" inşa ederler. Onlar, gerçek dünyadan bihaber yaşarlar. Zamanla bu camdan duvarlar kadına çok yaklaşır ve kadın, başının üstündeki tavana kafasını çarpmadan ayağa kalkamayacak hâle gelir. Cam tavanı fark eden kadın, bu tavanla yüzleşmekten korkar ve hayal dünyasında başka bir yerde yaşadığını düşünür. Cam duvarlar arasında yaşayan kadın, bu oyuna devam eder ve bu sayede de herkesin onu beğeneceğini, sonunda ödüllendirileceğini aklından geçirir. Cam balonun içindeki kişi, kendine güvenli bir ortam oluşturur ve bu alandan kurtulmak için her şeyi riske atıp gitmeye de cesaret edemez, burada yaşamaya devam eder.⁴¹ *Kadının Adı Yok* eserindeki anne de bu camı kırmak istemeyenlerdendir çünkü kırarsa dış dünyanın farkına varacaktır. Kadın, yaşadığı alandan başka gerçek bir hayat olduğunu görecektir, bunun için oradan kurtulmak istemez, bu bir eylem gerektirdiği için bunu yapmaz. Anne, kendi dünyasında mağdur eşi oynayıp hayatına devam eder. Cam balonla yüzleşmek istememesinin bir nedeni de Sindirella Kompleksi'ne bağlanabilir. Bu komplekse sahip kadınlar, kendileri için bir şey yapmazlar, hareketsizdirler, sessizce oturup kurtuluşu/kahramanlarını beklerler, bu durum annede de vardır. Ayrıca kadının iki kızı vardır kızlarının hayatında söz sahibi babadır. Baba kızların eğitimine, kıyafetlerine, görüşecekleri kişilere kadar karışır. Romandaki anne burada da sorumluluğu almaz, o, adamla vardır, eşi yokken yok gibidir, görünmez. Kadın, kocasının istediği gibi davranınca adamın gözünde iyi bir eş konumuna yükselir. Kızının aktardığı şu sözler "[...] üstüne bir şey alabilmek için babama yalvar yakar oluşunu... Babam dövmüyor... evet... ama o yüzünün ifadesi dayaktan beter... Hepimiz onun elinde esiriz... evet. Onun parası var."⁴² durumu anlatmaya yeter. Romandaki bağımlı kadın, aşağılanır, bir kazancı olmadığı için parayla tehdit edilir ve ezilir, kendine ait

³⁹ Dowling, *Sindirella Kompleksi- Çağdaş Kadında Bağımsızlık Korkusu*, 7.

⁴⁰ Duygu Asena, *Kadının Adı Yok* (İstanbul: Doğan Kitap, 2021), 21.

⁴¹ Hilal Akça, *Ataerkilliğin Manevi Kızları- Kadın Kahramanın Ölüler Diyarına İnişi* (Kayseri: Kimlik Yayınları, 2022), 255-256.

⁴² Asena, *Kadının Adı Yok*, 46.

şeylerde bile (bir elbise almak, dışarı çıkmak, alışverişe gitmek, gezmek, arkadaşlarıyla ev toplantıları yapmak vb.) eşinden izin alması gerekir. Ona, eşi onay ve para verirse bu faaliyetleri gerçekleştirebilecektir. Ama yine de bu onu rahatsız etmez, kadın tüm bunlardan rahatsız olsa bile kendi dünyasından kurtulmak için hiçbir davranışta bulunmaz, harekete geçmez.

Romandaki kız çocuk annesinin, babasının bencil davranışları altında ezilmesine rağmen bağımlı bir hayat sürdürdüğünün, babasının da kadına nasıl davrandığının, bu ilişkide sevgi ve saygı olmadığı farkındadır. Aslında anne, sevmediği adamın yanından ayrılmamakta ve mutsuz olmasına rağmen evliliğini sürdürmektedir. Sindirella Kompleksi'ne örnek oluşturan annenin eylemsizliği/hareketsizliği bu alıntıdan da görülür;

Huysuz kendisi, babamla tavla oynarlarken hep kavgaları o çıkarıyor. Sesi de tekdüze... Vir vir vir mızıkçılık yapıyor. Babam da her gece tavlanın kapağını güm diye kapayıp, oyunu bırakıyor. Kavga başlıyor. Onların bu seslerinden sinirlerim harap. [...] Birbirlerini hiç sevmiyorlar. Ve birbirlerini sevmeden o işi yapıyorlar. Ve her seferinde annemin hiç sesi çıkmıyor. Acaba annem o sırada ne yapıyor? Hiç bilmiyorum.⁴³

Romanın ilerleyen sayfalarında kız çocuğu, babasının annesini aldattığını görür. Babası, annesini komşuları Gülriz Abla ile aldatıyordur ve bunu ilk gören kız olmuştur. Kız bu ihanet olayına şahit olduğunda ilk başlarda komşuları Gülriz ablaya ve babasına nefretle yaklaşır. Normalde babası evlatlarına sevgi göstermeyen, ilgisiz biriyken birden kızına iyi davranmaya başlar çünkü yaptığı hatanın dile getirilmesinden korkar. Bu durum da çok sürmez ve adam, eski hayatına devam eder, kendinde her şeyi yapma hakkı görür.

Gülriz Abla bizde. Annem gider gitmez geldi, babamla konuşuyorlar. Babama enişte der, annemin arkadaşı, bizim karşı komşumuz. Annemden çok daha genç ama o da yaşlı, 30 yaşlarında var. [...] “Gülriz Abla, Gülriz Abla...” Ses yok, [...] birden yemek odasında patırtılar oldu, yemek odasının kapısı kapalıymış, hiç fark etmemişim, kapı açıldı yemek odasının perdeleri de kapalı, Gülriz Abla çıktı, saçları darmadağın, bluzu eteğinden çıkmış, sırtına doğru toplanmış, arkasını düzeltmemiş, babam da içeride... “Söyle canım” dedi... O anda her şeyi anladım, gözlerim karardı, dünyam yıkıldı.⁴⁴

Babasının bu hatasını bilen ve karşısında hatasını telafi etmeye çalışan bir baba göremeyen kız çocuğu, duruma şahit olsa da annesine söyleyip söylememe konusunda kararsız kalır çünkü bilir ki annesinin gidecek yeri yoktur. Annesinin tek çaresi(!) onu aldatan adamdır, kadın bir şey yap(a)mayacak durumdadır. Kız, annesinin aldatılan bir eş olduğunu bilerek hayatına devam etmesindense gördüklerini ona söylememeye karar verir.

Annemi uzun uzun düşündükten sonra, evet annemi düşündükten sonra bunu ona bir süre söylememeye karar veriyorum. Söylesem ne olacak? Anneannem durmadan ağlayan bir kadın, emekli maaşıyla geçiniyor ve kimseyle geçinemiyor... Ölen çocukları, ölen kocası için durmadan ağlar, hep ağlar... Hepimizden ona acımamızı ister... Bir gün güldüğünü, bir gün bizi sevip okşadığını görmedim...⁴⁵

Aldatan bir babaya şahit olan kız çocuğu, annesinin ailesini düşünür. Kadının arkasında baba da anne de yoktur ve aldatıldığını öğrenince üzülecek ama o adamla aynı evde kalmaya devam edecektir. Kızın anne-annesi sürekli şikâyet eden, mutsuz, hoşgörüsüz bir kadındır ve annesi aile evine dönerse bu hüznü anneye yaşamak zorunda kalacaktır. Dowling'in de aktardığına göre yetişme tarzı aslında bir başkasının parçası olmayı çocukluktan beri kadınlara öğretmiştir. Ölene kadar kadınlar mutlu evlilikle korunur, desteklenir, onla-

⁴³ Asena, *Kadının Adı Yok*, 32.

⁴⁴ Asena, *Kadının Adı Yok*, 42-43.

⁴⁵ Asena, *Kadının Adı Yok*, 43-44.

ra dibe batmaktan bir erkek sayesinde kurtulacakları söylenir.⁴⁶ Kadınlar bir erkeğin gölgesinde yetiştirilse de onlar için her zaman mutlu olmak, desteklenmek, güvenli bir yuva kurmak geçerli değildir, örneğin aldatılan kadın artık mutlu bir evliliğe sahip olamayacaktır. Ama kadınlar aldatılsalar da onların tek çareleri evliliklerini korumak ve devam ettirmektir, bununla büyürler. *Kadının Adı Yok*'taki kız çocuğu da bunları düşünür, susar ama içi içini yemeye devam eder;

Annemi düşündüm, her gittiği yerden eve koşa koşa, kan ter içinde gelişini, üstüne bir şey alabilmek için babama yalvar yakar oluşunu... Babam dövmüyor... Evet... Ama o yüzünün ifadesi dayaktan beter... Hepimiz onun elinde esiriz... Evet. Onun parası var.⁴⁷

Romanda aldatılan kadın için asıl sıkıntılar eşi öldükten sonra başlar. Dışarı işlerini halletmeye alışkın olmayan kadın, ev içi bir yaşam sürdüğü için oldukça zorlanır, evi geçindirmek ne demek bilemez, tek başına sorumluluk alamaz. Dolayısıyla kadın, adam ölünce boşluğa düşer asıl bağımsızlıkla o zaman tanışır ve afallar.

Ya annem... Anneme bile gidemiyorum, kadıncağz zayıfladı, eridi, bitti. [...] Annem sanki hayatında dışarı çıkmamış... Telefon parası nereye ödenir, elektrik parası nereye yatırılır, kazıklanmadan nasıl, nerelerden alışveriş edilir... Evin odunu, kömürü nereden alınır... Hiçbir şeyden haberi yok, sanki bunca zaman başka bir gezegende yaşamış... Acaba bize gelse, bizimle otursa bir süre... Hayır... Yalnızlığa alışmalı, sonra hiç yapamaz diyor doktorlar.⁴⁸

Eşinin ani ölümünden sonra kadın hastalanır. Aslında sebebi eşinin ölümünden duyduğu üzüntü değil boşluk hissidir. "Sindirella Kompleksi'nin, [...] en acıklı sonucu, yaşlılıktaki terk edilmişliktir. [...] Eş olmaya bağladığımız sahte güvenceyle dul kadının yalnızlığı ve yoksulluğu arasındaki bağlantıyı görememek bir hastalığa eş değerdedir. Bir başkasının bize bakacağına, kendi refahımızdan sorumlu olmak zorunda kalmayacağımıza umutsuzca inanmak istiyoruz!"⁴⁹ Kadın, eşini sevmediği için kızlar da annelerinin bu kadar hastalanmasına şaşırırlar. Doktor doktor dolaşırlar, doktorlar durumun psikolojik olduğunu, kadının yalnızlıktan korktuğunu ancak alışması gerektiğini söylerler. Anneleri özgürlüğün, yalnızlığın, tek başına hayat sürmenin ne demek olduğunu bilemez, eşi onu kısıtlamış bunların hiçbirini öğretmemiştir. Bağımsızlığı bilmeyen kadın dul kalınca da yalnızlıktan hastalanır.

Annemi ünlü bir doktora daha götürdüm. [...] Bir hastanenin nöroloji kliniğine yatırdık. O kadar zayıflamış [...] Her akşam ona uğruyorum... Klinik şefi, "Annenin yaşama arzusu kalmamış, ona güç vermelisin, onu hayata bağlayacak bir şeyler yapmalısın" dedi...⁵⁰

Bu kadın kahraman için dışarıyı bilmemek, hayatı öğrenmemiş olmak, sürekli eşinin arkasında bir hayat sürmek tabii ki Sindirella Kompleksi'ni kaçınılmaz kılar. Sindirella Kompleksi sebebiyle gerek iş hayatında gerekse ev hayatında kadın, özgürleşmekten korkar, hâlâ korunmaya ve kurtarılmaya muhtaç olduğunu düşünür. Kendisini yeterli görmez, sorunlarını çözemeyeceği fikrine kapılarak mücadele etmez.⁵¹

⁴⁶ Dowling, *Sindirella Kompleksi- Çağdaş Kadında Bağımsızlık Korkusu*, 7.

⁴⁷ Asena, *Kadının Adı Yok*, 46.

⁴⁸ Asena, *Kadının Adı Yok*, 93.

⁴⁹ Dowling, *Sindirella Kompleksi- Çağdaş Kadında Bağımsızlık Korkusu*, 46.

⁵⁰ Asena, *Kadının Adı Yok*, 106.

⁵¹ Akkaya, *Sendromların Eğitim ve Yönetime Yansımaları Mitolojiden Kurama*, 83.

Dowling'in⁵² aktardığına göre her şey çocuklukta başlar. Huzursuzluk, uykusuzluk, kâbus, korkunç gece kavramları çocuklukta bilinmez. Kadınısı içgüdü evlilikte de tüm bunların yok olacağını söyler. Bu yüzden kadınlar, evliliği bir çare olarak görür. Roman kahramanı annenin de durumu budur evlilikte gece yalnız kalmadığı, korkularla yalnız mücadele etmediği için eşini kaybedince yalnızlıktan hastalanır. Bağımlılıkla ilgili olan bu durum kadının kendisine bakmayı, kendisini korumayı, kendisini rahat hissedecek şeyler yapmayı kadına yetersiz gördürür.

Sindirella Kompleksi'li kadının kendi annesiyle de ilişkisi zayıftır. Bu kadınlar annelerinden yeterli ilgiyi görememiş, o anne-kız bağıni kuramamışlardır. Dowling'in hayat hikâyesini verdiği bir kadın annesinin neye benzediğini bilmez, annesinin kim olduğunu bile bilmediğini iddia eder çünkü onu gerçek manasıyla tanımaz. Hangi rengi sever, en sevdiği yemek nedir vb. gibi soruların cevaplarını veremez.⁵³ *Kadının Adı Yok* eserindeki annenin de kendi annesiyle, ailesiyle bir bağı yoktur, annesiyle ilişkisi zayıftır. Anneanne, kız torunu tarafından eşini ve çocuklarını kaybettikten sonra sürekli ağlayan bir kadın olarak tanımlanır. Torun-anneanne arasında da anne-kız ilişkisinde de sevgi bağı yoktur. Anneanne, mutsuz olduğu için bu mutsuzluk kızına da geçmiştir, kızını da torununu da karşısına alıp sevip okşamayı bilmez. Bu anne sevgisi eksikliği de romandaki Sindirella Kompleksi'ne örnek kadını aldatılsa bile eşine bağımlı olmaya itmiştir çünkü o, anne evine dönemeyeceğini bilir.

Sonuç olarak *Kadının Adı Yok* eserinde ele alınan anne, anlatılan özelliklerle Sindirella Kompleksi/Andromeda Kompleksi'ne örnek oluşturur. Dowling'in de aktardığı üzere bağımsızlığı kazanmak isteyen kadın kendini güvende hissettiği ama bir kelepçe gördüğü bağımlılığı terk etmek zorundadır. Kendini seven, yeteneklerinin farkında olan kadın bunun bilincindedir.⁵⁴ Makalede ele alınan anne ise bağımlılığı terk etmek istemez, özgürlüğü için hiçbir şey yapmaz. Kadın, eşinin baskısı altında yaşamayı kabul eder, kızlarının bile özgürlüğü kısıtlanmaktadır ama buna da sesini çıkarmaz. Eşinin gölgesinde yaşayarak kendini güvende hissedilen bu kadın, hayata ve eve dair sorumlulukları da adama bırakmıştır, dolayısıyla kocası ölünce büyük bir boşluk hissi yaşar, bu psikolojiyle kendini yetersiz görmeye devam ederek hayata gözlerini yumar.

3. Kendine Aşırı Hayran Olma Hastalığı Çıkmazındaki Narsist “Baba”

3.1. Narkissos Miti⁵⁵

Nergis çiçeğine ismini veren Narkissos'un öyküsünü *Dönüşümler* adlı eserinde anlatan Ovidius, Narkissos ile Ekho'nun aşkını yazar. Bu hikâyeye göre Narkissos, mavi saçlı Nympha Liriope ile Nehir Tanrısı Cephisus'un oğludur. Cephisus uzun zamandır Liriope'nin peşindedir ve bir gün onu suların arasında sıkıştırır, Liriope ile beraber olur. Bu ilişkiden Narkissos dünyaya gelince annesi oğlunu kâhine götürür ve kâhin “Narkissos, eğer kendinin farkında olmazsa uzun süre yaşayabilir.” der. Onun henüz küçük bir çocukken bile güzelliği dillere destandır. Narkissos, delikanlı olunca her iki cinsten de talipleri olsa da kimseye gönül vermez, sadece kendi güzelliği ile ilgilenir, taliplerini sertçe geri çevirir. Narkissos'a gönlünü kaptıranlardan biri de

⁵² Dowling, *Sindirella Kompleksi- Çağdaş Kadında Bağımsızlık Korkusu*, 9.

⁵³ Dowling, *Sindirella Kompleksi- Çağdaş Kadında Bağımsızlık Korkusu*, 123.

⁵⁴ Dowling, *Sindirella Kompleksi- Çağdaş Kadında Bağımsızlık Korkusu*, 251.

⁵⁵ Narkissos miti için şu kaynaklar kullanılmıştır, detaylı bilgi için bakınız; Erhat, *Mitoloji Sözlüğü*, 211.; Edith Hamilton, *Mitolojya*, çev. Ülkü Tamer. (İstanbul: Varlık Yayınları, 1983), 60-63.; Ovidius, *Dönüşümler*, çev. İsmet Zeki Eyüboğlu. (İstanbul: Payel Yayınevi, 1994); Robert Graves, *Yunan Mitleri 1-2*, çev. Uğur Akpur. (İstanbul: Kolektif Kitap, 2020), 348-351.

Ekho'dur. Ekho, Hera yüzünden başkalarının söylediği son sözler dışında konuşmamaktadır. Anlatıya göre Hera'nın eşi tanrılar tanrısı Zeus, Nymphaları ile beraber olmak için yeryüzüne iner, Hera da bu durumdan şüphelenir. Bunu anlayan Zeus, Ekho'nun yanına gider, Ekho'ya, Hera'yı meşgul etmesini ve ona birbirinden heyecanlı uzun uzun hikâyeler anlatmasını söyler. Ekho, bu görevi yapar ama Hera, bunun kocasının yapmış olduğu bir oyun olduğunu anlar, Ekho'yu bir daha hikâye anlatamasın diye cezalandırır. Ondan beri de Ekho, sadece duyduğu son sözleri tekrarlayan biri olur.

Bir gün Narkissos, geyikleri tuzağa düşürmek için ormana girer, bunu gören Ekho, sevdiğini gizlice izlemeye başlar, aşkını anlatmaya çalışsa da Narkissos'a hiçbir şey söyleyemez. Arkadaşlarından ayrılan Narkissos, bir an Ekho'nun belli belirsiz sesini duyar ve "Biri mi var orada?" diye bağırır, Ekho da "Burada," der. Narkissos, kimseyi görmeyince şaşkınlıkla "Buraya gel" şeklinde seslenir. Ekho, karşıdan aynısını söyler: "Buraya gel." "Benden niye kaçıyorsun?" "Benden niye kaçıyorsun?" "Buraya gel de birleşelim." "Buraya gel de birleşelim" der ve sonunda utana sıkıla saklandığı yerden çıkar, yüzüne bir yaprak kapatır. Fakat Narkissos, Ekho'ya da -her zamanki gibi- Nymphalara davrandığı şekilde davranır ve "Ölürüm daha iyi, diyeceğime yat benimle!" diye bağırır. Ekho, "Yat benimle!" cümlesini tekrar eder. Ne var ki Narkissos, bunu duyunca hemen kaçar. Ekho, aşkına karşılık bulamayınca çok üzülür, bundan sonraki ömrünü herkesten uzakta vadilerde, mağaralarda geçirir, vadilerden birinde ölür. Bu hikâyeden sonra vadilerde tekrar edilen sözleri hep Ekho'nun söylediğine inanılır.

Hikâyelerden birine göre de Narkissos'un reddettiği kızlardan olan Ameinos, Narkissos'a çok âşıktır. Her defasında bu aşkı dile getirirse de Narkissos, diğer kızlara yaptığı gibi Ameinos'u da küçük düşürerek geri çevirir. Anlatıya göre Narkissos, Ameinos'a bir kılıç gönderir ve kız Narkissos'un evinin eşliğinde kendini bu kılıçla öldürür. Ameinos, hayata gözlerini yumarken tanrılara bencil, kendini beğenmiş, taş kalpli Narkissos'u lanetlemeleri için dua eder. Alpheios'a akan Helisson Nehri'nin bir koluna adını veren Ameinos'un yalvarışlarını duyan Artemis, Narkissos'u cezalandırmak için onu kendi kendine âşık eder ve bu aşkı tamama erdirmez. Yakışıklı avcı, olanı biteni bilmeden Thespia'daki Donakon'da bir gün öylesine gezinirken susuzluğunu gidermek için gölün kenarına gelir. Gölet bir gümüş kadar parlak, hayvanlar tarafından kirletilmemiş, üzerine bir dal veya yaprak bile düşmemiştir. Bu yüzden göl sanki bir ayna gibidir. Gölette kendi yansımasını gören Narkissos, yüzünün güzelliğini fark eder. Bu güzel yüz, o zamana kadar Narkissos'a âşık olan bütün kızlardan daha güzeldir. Narkissos, önce bu güzel yüzü öpmeye çalışır sonra kendi yüzü olduğunu anlayınca aklını kaybeder, o yüze hem sahip olmuş hem olamamış bir hâldedir, yine de kendini görüp de sahip olamamanın acısıyla yemek yemez, hiçbir şey içmez olur. En sonunda gölün kenarında kendi kendine sahip olamayacağını anlayan Narkissos, hançeri kalbine saplayıverir. Ekho, onu affetmese de bu acılı anında onun yanındadır ve Narkissos'un "Ah gençlik! Beyhude sevilmiş gençlik, elveda!" dediğini duyar. Narkissos'un yere dökülen kanından kırmızı taçyapraklarıyla beyaz nergis (narcissus) çiçeği açar.

3.2. Narsisizm

Narsizm terimi,⁵⁶ Paul Näcke tarafından 1899'da kullanılmıştır. Birey, kendi bedenine cinsel bir nesneye davranır gibi hareket ederse bu narsisizmle eşleşir. Yani narsistlik, kendi bedenine tatmin olana kadar hayranlıkla bakan, bedenini seven, onu okşayan insanın tutumudur. Kendi bedenini sevip okşayacak kadar ilerlemiş

⁵⁶ Freud, narsisizm yerine narsizm terimini tercih eder. Bu yüzden alıntıda "narsizm" olarak yazılmıştır.

narsizm, sapıklık anlamı taşır.⁵⁷ Lakin sonraki yıllarda yapılan araştırmaya göre narsistik tutumun özellikleri başka kişilerde de tespit edilir. Örneğin eşcinsel kişilerde bu özelliklere rastlanılabilir. Bu yüzden narsizm bir sapıklıktan ziyade kendini koruma içgüdüsünden kaynaklı oluşan bencilliğin libidinal bir tamamlayıcısı olmakla beraber her insanda belli bir ölçüde karşımıza çıkabilir.⁵⁸ Narsisizm terimi, yukarıda öyküsü verilen Yunan mitolojisinde güzel bir peri kızı olan Ekho'nun çok âşık olduğu Narkissos karakterinden gelir. Narkissos karakteri, efsaneye göre suda yansımalarını görür ve kendine âşık olur. Ancak araştırmacıların da belirttiği gibi kendine âşık olmak, kendine cinsel bir objeye duyduğu hayranlığı/sevgiyi duymak sapıklık boyutundadır. Daha sonraki incelemelerde tespit edilen özelliklere göre narsistler kendilerini diğer kişilerden üstün olarak görürler. Onlar özeldir, daima hak sahibidir ve benzersizdirler. Ayrıca başka kişilerle duygusal açıdan samimi ve sevgi dolu ilişkiler kurma konusunda da eksiktirler.⁵⁹ Twenge ve Keith Campbell narsisizmdeki kişilik özellikleri ile narsistik kişilik bozukluğu (NKB) arasındaki farka da değinmiştir; "Fazlasıyla narsistik veya narsist olmanız, tanısı konmuş bir psikiyatrik bozukluğunuzun bulunmasıyla ya da narsisizminizin patolojik seviyeye ulaşmış olmasıyla aynı şey değildir."⁶⁰ NKB tanısını ancak psikoloji alanında uzman kişiler koyarlar. Ayrıca NKB, kişiler arasında narsistik kişilik kadar yaygın değildir.

Behary'nin aktardığına göre narsist kişiler dışarıdan bakıldığında çekici görünseler de korkutucudurlar, afili cazibeyle dolu ve ışıklı zırhla, iyi bir mevki ve baş döndürücü bir servetle sarılmış olabilirler, böyle kişilere şövalye görünümlü narsist denir ve bunlar, bir illüzyon ustasıdır. Aslına bakılırsa tümüyle bir tehdit oluşturabilirler. Narsistin çevresindeki kişiler narsistin üstün becerileri, zekâsı, kusursuz görünümlü özgüveni yüzünden baştan çıkarıcı cazibesine kapılabilirler. Bununla birlikte narsistin kibirliliği, tepeden bakışı, kendini hep haklı görmesi ve empati yoksunluğu uzun dönemde sorunlu bir ilişkiye yol açabilir.⁶¹

Narsist kişiler çoğunlukla bencildir, insanlar arasında mükemmel bir imaj çizmeye, itibarlı biri olmaya, statüsü yüksek mesleklerde yer almaya çalışırlar. Onlar, çevresindekileri hatta bazen en yakınlarının sorunlarını bile dinlemekten acizdirler, şefkat gösteremezler, karşısındaki insanların ihtiyaçlarını anlayamazlar, çünkü kendilerini sevdikleri kadar kimseyi sevmezler. Bu durum onların içten, gerçek ve yakın bağ kurmalarını engeller. "Narsist kendini çok önemser, mağrurdur, kendini metheder, çok konuşur ya da kendi hayalinde bir efsanedir."⁶² Kendilerini övdükleri konular da ahlak, iç güzellik gibi maddeler değildir. Bunların bir narsist gözünde hiçbir önemi yoktur. O dış görünüşle ilgilenir. "Ben çok ahlaklı bir insanım" diye kendini öven narsist yoktur ama "Ben çok güzelim/yakışıklıyım." diyerek kendini öven çok narsist vardır. Dolayısıyla dış görünüşüne hayran olan, çevresini önemsemeyen, kendini önceleyen, etrafındaki kişileri, nesnelere vb. kendi çıkarları için kullanan kişiler narsisttir.

Duygu Asena'nın kaleme aldığı *Kadının Adı Yok* romanında iki kız çocuğu babası olan ve evlilik hayatında daima "evin reisi" konumunda olmayı dayatan, karısıyla mutlu olmayıp komşu kadın Gülriz Hanım ile

⁵⁷ Sigmund Freud, *Narsizm Üzerine ve Schreber Vakası*, çev. Banu Büyükkal ve Saffet Murat Tura. (İstanbul: Metis Yayınları, 2015), 23.

⁵⁸ Freud, *Narsizm Üzerine ve Schreber Vakası*, 23.

⁵⁹ Jean M. Twenge ve W. Keith Campbell, *Asrın Vebası: Narsisizm İleti*, çev. Özlem Korkmaz. (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2010), 44.

⁶⁰ Twenge ve Campbell, *Asrın Vebası: Narsisizm İleti*, 49.

⁶¹ Wendy T. Behary, *Narsistle Ateşkes-Benmerkezci Biriyle Ayakta Kalma ve Gelişme*, çev. Melis Caner ve Nihan Azizlerli. (İstanbul: Psikonet Yayınları, 2017), 27.

⁶² Twenge ve Campbell, *Asrın Vebası: Narsisizm İleti*, 43.

eşini aldatan bir adam vardır, romanda bu kahramanın ismi geçmez. Çocukluğuna da çok fazla rastlanılmayan bu kişi, romanda daha çok gerçek bir baba ve eş olamayışıyla ortaya çıkar.

Wendy T. Behary'nin kaleme aldığı *Narsistle Ateşkes- Benmerkezci Biriyle Ayakta Kalma ve Gelişme* adlı kitaba göre narsist kişiler bencil, çevresindeki kişileri aşağılayan, güvensiz, kendini beğenmiş, sürekli övülme-yi bekleyen, her şeyi kendilerine hak gören, yaptıkları hatalardan pişmanlık duymayan, duygusallıktan uzak, anlayışsız kişilerdir.

Kadının Adı Yok romanındaki baba da bu esere göre narsistik ölçütlerini karşılamaktadır. Örneğin adam bencildir, eşinin işi var mı, başka bir şeyle mi uğraşiyor düşünmeden önce kendi işinin halledilmesini ister hatta bunu alışkanlık hâline getirmiştir ve çocuk gibi davranmaya başlamıştır. Hotchkiss'e göre narsist bir kişiyle olan kadın, çoğunlukla bebeğin annesiyle bir olma hâlini canlandırır, kadın bu ilişkide öznelliğini yitirir, bireyselliğini narsistin hizmetine sunarak yok eder, bu durum için de 'birleşme sanrısı' kavramı kullanılır.⁶³ Romanda da durum aynıdır, narsist baba o denli öznelliğini önemser ki eşinin bireyselliği/özneliği onun gözünde hiç de önemli değildir. "Babam işe geç gider, annem her sabah erkenden kalkıp önce onun sütünü ısıtıp yatağına götürür, sonra iki dakika pişmesi gereken yumurtalarını hazırlar, onu zamanında aşağıya çağırır."⁶⁴ Adam, eşini düşünmeden ona emir verircesine çocuk gibi sütünü ister, aslında narsist babanın önceliği şey kendidir. Ailesinin fikrini almadan sosyal etkinliklere bile baba karar verir, her şeyi kendinde hak görür. "Çünkü narsistik kişilik bozukluğunda kişi, mükemmellik, güç, zenginlik ve kusursuz bir bedene sahip olma tutkusuna sahiptir."⁶⁵ Evde ve dışarıda babanın kuralları geçer, güç ondadır, eşini ve kız çocuklarını erkeklerden soyutlarken kendisi ailesiyle bile gittiği sinemaya komşuları Gülriz Hanım'ı götürür. Kurallar onun için geçerli değildir. "Her cumartesi babam bizi sinemaya götürüyor. Daha önceden locada yer ayırtıyor. Locasız sinemalara asla gitmiyoruz. Annemi ve bizi insanların arasında oturtamayacağını söylüyor. "Veririm paramı, keyfime bakarım" diyor. Annem, kardeşim, ben, komşumuz Gülriz Abla, her cumartesi gidiyoruz..."⁶⁶

Narsisizm özelliklerinden biri de "aşağılama" durumudur ve bu narsist babada da vardır, kızlarını da eşini de aşağılar, kendini onlardan daha üstün görür. Örneğin kızı üniversite sınavına girmek istediğinde kızının zekâsını küçümser; "Hadi kardeşin neyse ama sen bu tembellikle nah kazanırsın sınavları."⁶⁷ der. Eşinin yaptığı alışverişe bile güvenmez, iyi ve kaliteli ürünler alamayacağını düşünür, eşine de kızlarına da zorbaca davranır, kendinden başka kimseye güveni yoktur, çevresini aşağılayarak kendini yüceltir. Narsist kişiler ilişkide partnerlerini küçümserler. Bu onların kendilerinin tatmin olmasını sağlar. "Narsistin büyüsel düşünmesi, başkalarını kullanmaya dayalı bir idealleştirme ve utançlarını yığarak başkalarını değersizleştirme ile küçük düşürme gibi çabaları, onun kendini önemsiz ve kusurlu görmemek için başvurduğu bazı yöntemlerdir."⁶⁸ Narsist kişiler kendini beğenmiş oldukları için böyle düşünürler. "Babam hepimize, her şeyimize

⁶³ Sandy Hotchkiss, *Narsistik Bir Dünyada Hayatta Kalma Rehberi*, çev. Ahmet Bora Pekiner. (İstanbul: Kuraldışı Yayıncılık, 2014), 143.

⁶⁴ Asena, *Kadının Adı Yok*, 21.

⁶⁵ Hilal Akça, "Leyla Erbil'in Eski Sevgili Hikâyesine Psikomitolojik Bir Yaklaşım," *Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim Dergisi* 8, sayı: 4 (2019): 2101.

⁶⁶ Asena, *Kadının Adı Yok*, 25.

⁶⁷ Asena, *Kadının Adı Yok*, 50.

⁶⁸ Hotchkiss, *Narsistik Bir Dünyada Hayatta Kalma Rehberi*, 31.

karışıyor. Anneme bile zaman zaman kızıyor. ‘Geç kalma’ diyor, ‘Nereye gidiyorsun; kaçta geleceksin, kaç lira harcadın, kaçta aldın’ diye sorup duruyor. Annem bazen ağlıyor, sanırım babamdan korkuyor[...]⁶⁹

Romandaki baba, çevreye ve insanlara karşı güvensiz bir tutum sergiler. İnsanlara güvenmediği için eşinin ve kızlarının özgürlüğüne karışır, Onların hayatlarına istediği gibi müdahale eder. Bunu kendinde baba ve eş olduğu için hak görür.

Babam artık bize pantolon giydirmiyor, annem de pantolon giymiyor. Babamdan korktuğumuz için anneme yalvarıyoruz, Annem de babama soruyor, “Bu kadar karışma onlara, bırak, küçücük çocuklar ne olur giyseler” diyor. Babam da anneme diyor ki: “Ne çocuğu hanım, geçen gün bakkaldan dönüyorlardı arkalarından iki adam, “Uf, yavrulara bak” diye bağırdı. [...] Pantolon mantolon yok, sen de üsteleme.”⁷⁰

Güven probleminden dolayı çocuklarına ve eşine ne hissettiklerini anlamaya çalışmadan yasaklar koyan baba, narsist kişiler gibi “anlayışsız” biridir. Örneğin adam, kızlarını küçük yaşlarda bile erkek çocuklarla oynatmaz, eşi onlar daha çocuk dese de baba için bu bir şey ifade etmez. Erkek çocuklarının gelip kızlarıyla bahçede oynamasına izin vermez; “Bağırıp duruyor babam, “Bu son” diyor, “bir daha o herifleri bahçede görmeyeceğim.”⁷¹ Otoriter baba, çocuklarının okul hayatlarına, eğitimlerine karışır, sınıfta kızlarının yanına erkek öğrenci oturmasına karşıdır, anlayışsız bir narsist olduğu için evlatlarının üzülmeleriyle, hisleriyle ilgilenmez. Baskıcı babanın kendi kuralları vardır ve çevresindekiler bu kurallara uymak zorundadır.

Narsist baba, Behary’nin aktardığı “pişmanlık duymaz, içten bir özür dilemez” özelliğini de taşımaktadır. Büyük kızı, babasını Gülriz Hanım ile uygunsuz bir şekilde görür. Kız, babasının annesini aldattığını anlar. Aslında baba her şeyin farkındadır. Kızının gözünde “aldatan bir eş” imajı çizdiğinin bilincindedir. Buna rağmen kızından özür dileyip, “Bir daha asla olmayacak, bir anlık hataydı.” gibi içten sözler söylemez. Hatasını telafi etme çabası yoktur. Çünkü bu durumu gururuna yediremez. “Narsistler için utanç o kadar tahammül edilemezdir ki, onu hiç hissetmemenin yollarını geliştirirler. Psikologların “bypass edilmiş utanç” dediği bu durum, daha çok utanmazlık veya vicdansızlık şeklinde, inkâr, mesafe koyma, suçlama veya öfkeden oluşan koruyucu bir bariyer olarak ortaya çıkar.”⁷² Baba için de durum böyledir. Hata yapmış olsa bile utanma duygusunu yitirmiştir.

Narsist kişilerin duyguları yoktur, duygusal bağ kurmaktan daima kaçınırlar. Romanda ele alınan babanın da ne eşiyle ne de kızlarıyla duygusal bir ilişkisi yoktur. Adam, hastalanıp yatağa düştüğünde ilgisiz ve sevgisiz baba kimliğini bırakır, kızına karşı ilk kez duygusal anlamda yakın olur, evladını “kanaryam” diye sever çünkü hastalık psikolojisiyle boşluğa düşmüştür, öleceğini, durumunun ciddi olduğunu fark eder.

Gırtlığım parçalanırcasına bağıryorum, babacığım, babacığım, babacığım... Elimi kuvvetle sıkıyor... “Kızım... canım...” diyor, hırıltı gibi bir sesle... Sarsılıyor... Babam gidiyor... Kalkıp kapıyı kitliyorum... Sıcacık, küçücük, heybetli vücuduna sarılıyorum... [...] Bana ilk kez canım dedin, öyleyse saçımı da okşa, hadi saçımı da okşa... okşa okşa okşa...⁷³

⁶⁹ Asena, *Kadının Adı Yok*, 12-13.

⁷⁰ Asena, *Kadının Adı Yok*, 13.

⁷¹ Asena, *Kadının Adı Yok*, 14.

⁷² Hotchkiss, *Narsistik Bir Dünyada Hayatta Kalma Rehberi*, 26.

⁷³ Asena, *Kadının Adı Yok*, 82-83.

Bütün narsistlerin karakterinde duygu inkârı vardır. Bu yüzden başkalarına karşı merhametsiz davranabilirler. İlişkilerde yıkıcı olabilirler. Karşı taraftaki kişilerin fedakârlıklarını kolaylıkla hiçe sayarlar. Duygudaş yoksunu olduklarından dolayı başkalarının acılarını hissetmekte yetersiz kalırlar. "Narsist kendi duygularını inkâr ettiği için başkalarının duygularını da inkâr etmekte çok başarılıdır."⁷⁴ Eserdeki narsist baba da kendi duygularını hiçe saymakta ustalaşmıştır. Bunun yanı sıra eşinin ve kızlarının da duygularını görmez. Karısı kumaş almaya gidip eve sevinçli geldiğinde onun bu mutluluğunu önemsemeyiz, "Sen alışveriş yapmayı ne bilirsin." gibi laflar eder ya da kızlarının üniversite okumayı ne kadar istediklerini düşünmez. Romandaki baba, çevresindeki insanların duygularına da kendi hislerine de yok gibi davranır.

Yukarıdaki tespitlerden de anlaşılacağı üzere *Kadının Adı Yok* romanındaki baba narsist bir karaktere sahiptir. Bundan dolayı kızlarının ne yaşamak istediklerini, ne hissettiklerini umursamadan onlara yasaklar koyar, hayatlarına istediği gibi karışır. Eşini de mutlu etmek gibi bir derdi yoktur. Ona bir dadı, bir anne, bir hizmetçi gibi davranır. İlişkilerinde bir duygusallık söz konusu değildir.

Sonuç

Toplumların kültürel mirası gelecek nesillere geleneklerle/göreneklerle, dille, yazılı ve sözlü metinlerle aktarılır. Bu aktarım araçlarından birisi de mittir. Mitler toplumun değerlerini, duygularını, düşüncelerini, yaşadıklarını bünyelerinde taşıyarak kuşaktan kuşağa iletir. Toplumsal ve bireysel miras olan mitler, aslında zamanı tutmayı sağlar. Bu sayede Tanrının var oluşundan dünyanın yaratılışına kadar her konuyu mitlerde bulmak mümkündür. Ayrıca insanlığın gelişimi de mitler üzerinden görülebilir. Mitlerle ilgilenen mitoloji alanı da bu yüzden diğer birçok alanla içli dışlıdır. Biyoloji, psikoloji, sosyoloji, edebiyat gibi alanlar mitoloji alanıyla alışveriş içindedirler. Kültürel mirasın kodları olan mitler insanın biyolojisi hakkında da toplum bilimi hakkında da birçok bilgi içerir. Bireyin doğasına dair ipuçları bütünü olan mitler, aslında diğer bazı bilim dallarının temeli ortaya atılmadan var olmuşlardır. Örneğin psikoloji gibi insanı çözmeye, insana dair "neden, nasıl?" gibi sorular sormaya dayalı bir bilim dalı olmadan önce insanın içsel sorunlarına, psikolojik bulgularına dair izler mitlerde bulunur. Yani temelden beri psikoloji ve mitoloji alanları birbiriyle ilişkilidir. Bu çalışma yapılırken de mitlerden yararlanılmıştır. Aslında edebî eserlerdeki birçok kahramanın serüveni mitolojik kahramanların serüvenini hatırlatır. Bu benzerliklerin bilinip araştırılması da şahıs kadrosu tahlilinde ve kahramanların analizinde işe yarayacaktır. Şimdiye kadar şahıs kadrosu tahlili yapılırken detaylar söz konusu olmamıştır. Araştırmacılar sadece yazarın kahramanı oluşturduğu kadarıyla, kıyafetiyle, mesleğiyle, yaşadığı sosyal ortamla, olay örgüsündeki yeriyle ilgilenmişlerdir. Oysaki insanın öyküsü ve karanlık yanı bilinçaltıyla, atalarından getirdiği özelliklerle, psikolojik hâliyle ortaya çıkar. Bu makalenin konusu oluşturulurken de tahlil metotlarındaki bu eksiklik fark edilmiş ve kahramanların öyküleri detaylıca araştırmaya karar verilmiştir. Sonuçta düşünülürse şahıs kadrosunu böyle detaylandırmak tahlilin diğer basamaklarındaki sorunları çözme kavuşturacaktır. Bu amaçla yola çıkılan bu makalede geliştirilmiş yeni bakış açısıyla hem mitolojiye hem mitik hikâyelere hem psikolojiye ilgi artacaktır.

İnsanı temel alan psikoloji de ortak miras olan bu mitleri insanın duygu, düşünce, davranış yapısını anlamada kullanır. Bireyin öyküsünü anlamak psikomitoloji alanıyla isim bulur. Psikomitolojinin temel taşlarından olan mitsel öğelerden bazıları da psikoloji literatüründe kendine yer bulmuş komplekslerdir. Adonis,

⁷⁴ Lowen, *Narsisizm Gerçek Benliğin İnkârı*, 65.

Narkissos, Golem, İkaros gibi isimleri olan bu komplekslerin tanı ve tedavisinde mitler rol alır. Dolayısıyla mitler soyuttan somuta geçerek, hastalıkların teşhis edilmesinde bireyin atalarından ve geçmişinden gelen unsurlarla şimdiki arasında bağ kurarak psikoloji literatürüne katkı sağlamıştır.

Bu makalede de Duygu Asena'nın kaleme aldığı *Kadının Adı Yok* romanı seçilmiştir. Eser incelendiğinde Duygu Asena'nın kahramanları oluştururken bilinçli veya bilinçsiz komplekslerden yararlandığı anlaşılmıştır. Romanda iki kız çocuğuna sahip olan anne Sindirella Kompleksi kapsamında değerlendirilmiştir. Anne, Sindirella Kompleksi'ne sahip kadınlar gibi özgürlükten korkar, bağımlı kalmak onun için güvende olmak demektir. Sorumluluklarını kocasına devretmek romandaki annenin işine gelmiştir. Kadın, dışarıya çıkıp alışveriş yapamaz, elektrik-su faturası nasıl yatırılır bilmez çünkü tüm bunları eşi halleder. Kocası vefat ettikten sonra da her Sindirella Kompleksi'ne sahip kadın gibi bocalar, ne yapacağını şaşırır. Şimdiye kadar hep bir erkeğin gölgesinde yaşamıştır, yalnız yaşamayı öğrenmemiştir.

Çalışmada ele alınan ikinci kahraman ise babadır. Babanın narsist özellikler gösterdiği tespit edilmiştir. Adam, eşini ve kızlarını sürekli küçümser, kendisini onlara göre çok üstün görür, bencildir. Narsist baba, kimsenin hayatına saygı duymadan kurallar koyar, sınır tanımaz, her şeyi yapmakta kendinde hak bulur. Bu durum aile ilişkisine, kızlarıyla olan baba-kız ilişkisine yansımıştır. Romandaki narsist kahramanın, kızlarıyla arasında sıcak, samimi bir baba-kız ilişkisi yoktur. Karısı da adama karşı yaptığı her şeyi bir görevmiş gibi yerine getirir, bu ilişkide Sindirella Kompleks'li kadın ile narsist adamın arasında bir sevgi bağı yoktur.

Romandaki anne ve baba ilişkileri, duyguları, konumları, psikolojik durumları açısından incelenmiş ve komplekslerle eşleştirilmiştir. Anne, bağımsızlıktan korkan biridir çünkü evin, evlatlarının, hayatın sorumluluğunu almak istemez. Her şeyi eşine bırakır ve güvenli alanından çıkmamak için de kocasının baskılarına, aşağılayıcı tutumuna boyun eğer. Sindirella Kompleksi'ne örnek olan bu kadın romanda kurgulanırken isimsiz kahraman olarak okuyucunun karşısına çıkar. Asena, yaşadığı dönemdeki kadın sorunlarına dikkat çekmek için bunu yaparken annenin hareketsizliğini, silik bir hayat sürdüğünü de göstermek ister. Kocası ise hem kızlarını hem de karısını küçümseyen, aşağılayıcı tavırlarda bulunan, bencil, ailesinin özgürlüğünü kısıtlayan biridir. Asena, narsist kişiliğe örnek olan bu baba kurgusunu yaşadığı toplumdaki ataeril baskıyı gözler önüne sermek için yapar. Ayrıca narsist bir adamın evde eşine ve kızlarına nasıl davrandığı, bunun ne gibi sorunlara yol açtığı da romanda görünür kılınır. Böylece eserdeki anne ve babayı belli özellikleriyle ele alıp mit ve masal kahramanlarıyla eşleştirmek psikolojik tahlil açısından önem arz etmektedir. Çalışmanın bu sayede şahıs kadrosu tahlilindeki eksikliği fark ettireceği de umulmaktadır.

Kaynakça

- _____. "Sendrom," Erişim 13 Ekim 2023. <https://sozluk.gov.tr/>
- _____. "Sendrom," Erişim 13 Ekim 2023. <https://tr.wikipedia.org/wiki/Sendrom>
- Akcan, Gizem. "Psikoloji Çerçevesinde Mitoloji Olgusunun İncelenmesi" *Mitoloji Araştırmaları* içinde, Editör: İbrahim. Gümüş, 47-71. İstanbul: Hiper Yayın, 2019.
- Akça, Hilal. "Kemal Tahir'in Millî Mücadele Konulu Romanlarında "Seçilmiş Kahraman" ve "Büyülü Nesne"," *Türkiyat Mecmuası* 29, sayı: 1 (2019): 1-23.
- Akça, Hilal. "Leyla Erbil'in Eski Sevgili Hikâyesine Psikomitolojik Bir Yaklaşım," *Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim Dergisi* 8, sayı: 4 (2019): 2086-2108.
- Akça, Hilal. *Ataerkilliğin Manevi Kızları- Kadın Kahramanın Ölüler Diyarına İnişi*. Kayseri: Kimlik Yayınları, 2022.
- Akkaya, Burcu. "Sindirella Kompleksi" *Sendromların Eğitim ve Yönetime Yansımaları Mitolojiden Kurama* içinde, Editör: Necati Cemaloğlu, 79-102. Ankara: Pegem Akademi, 2023.
- Asena, Duygu. *Kadının Adı Yok*. İstanbul: Doğan Kitap, 2021.
- Bayat, Fuzuli. *Mitolojiye Giriş*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2019.
- Behary, Wendy, T. *Narsistle Ateşkes-Benmerkezci Biriyle Ayakta Kalma ve Gelişme*. Çevirenler: Melis Caner ve Nihan Azizlerli, İstanbul: Psikonet Yayınları, 2017.
- Campbell, Joseph. *Kahramanın Sonsuz Yolculuğu*. Çeviren: Sabri Gürses, İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2013.
- Çobanoğlu, Özkul. "Mit, Mitoloji ve Edebiyat" *Türk Edebiyatının Mitolojik Kaynakları* içinde, Editörler: Ömür Ceylan ve Âdem Koç, 2-31. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayını, 2019.
- Dowling, Collette. *Sindrella Kompleksi- Çağdaş Kadında Bağımsızlık Korkusu*. Çeviren: Selçuk Budak, Ankara: Öteki Yayınevi, 1994.
- Eliade, Mircea. *Mitlerin Özellikleri*. Çeviren: Sema Rifat, İstanbul: Alfa Yayınları, 2018.
- Erhat, Azra. *Mitoloji Sözlüğü*. İstanbul: Remzi Kitapevi, 2007.
- Freud, Sigmund. *Narsizm Üzerine ve Schreber Vakası*. Çevirenler: Banu Büyükkal ve Saffet Murat Tura, İstanbul: Metis Yayınları, 2015.
- Freud, Sigmund. *Psikanaliz Üzerine*. Çeviren: A. Avni Öneş, İstanbul: Say Yayınları, 1994.
- Graves, Robert. *Yunan Mitleri 1-2*. Çeviren: Uğur Akpur, İstanbul: Kolektif Kitap, 2020.
- Grimal, Pierre. *The Concise Dictionary of Classical Mytholog*. Çeviren: A.R. Maxwell Hyslop, Oxford: Basil Blackwell Yayınları, 1990.
- Gündüz, Şafak. "Kariyer Basamaklarında Kadının Düşmanı Olarak Kendisi: Süper Anne Sendromu, Görünmez Kadın Sendromu ve Külkedisi Sendromu," *Karadeniz Uluslararası Bilimsel Dergisi* 35, sayı: 35 (2017): 84-94.
- Gürel, Emet ve Canan Muter. "Psikomitolojik Terimler: Psikoloji Literatüründe Mitolojinin Kullanılması," *Anadolu Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 7, sayı: 1 (2007): 537-569.
- Hamilton, Edith. *Mitologya*. Çeviren: Ülkü Tamer, İstanbul: Varlık Yayınları, 1983.

- Hooke, Samuel Henry. *Ortadoğu Mitolojisi*. Çeviren: Alâeddin Şenel, Ankara: İmge Kitabevi, 1993.
- Hotchkiss, Sandy. *Narsistik Bir Dünyada Hayatta Kalma Rehberi*. Çeviren: Ahmet Bora Pekiner, İstanbul: Kuraldışı Yayıncılık, 2014.
- Jung, Carl Gustav. *İnsan ve Sembolleri*. Çeviren: Ali Nahit Babaoğlu, İstanbul: Okuyan Us Yayınları, 2007.
- Lowen, Alexander. *Narsisizm Gerçek Benliğin İnkârı*. Çeviren: Tamer Çetin, İstanbul: Cem Yayınevi, 2016.
- Ovidius. *Dönüşümler*. Çeviren: İsmet Zeki Eyüboğlu, İstanbul: Payel Yayınevi, 1994.
- Parman, Talat. “Mit, Efsane, Destan, Hikâye, Anlatı, Söz, Söylem.../Sahi Neden Anlatıyoruz?” *Psikomitoloji-İnsanı Öykülerinde Aramak 1* içinde, Editörler: M. Bilgin Saydam ve Hakan Kızıltan, 157-170. İstanbul: İthaki Yayınları, 2020.
- Rank, Otto. *Kahramanın Doğuş Miti-Mitolojinin Psikolojik Yorumu*. Çeviren: Gökçe Yavaş, İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2016.
- Saydam, M. Bilgin. “Mitolojinin Tarihi ve Psikomitoloji” *Psikomitoloji-İnsanı Öykülerinde Aramak 2* içinde, Editörler: M. Bilgin Saydam ve Hakan Kızıltan, 11-46. İstanbul: İthaki Yayınları, 2021.
- Saydam, M. Bilgin. *Deli Dumrul’un Bilinci “Türk- İslam Ruhı” Üzerine bir Kültür Psikolojisi Denemesi*. İstanbul: Metis Yayınları, 2019.
- Syndulla, Hera. “Bağımsız Olmaktan Korkup Çözümü Erken Yaşta Evlilikte Bulan Kadınların Sahip Olduğu Durum: Andromeda Kompleksi,” Erişim 1 Mayıs 2023. <https://onedio.com/haber/bagimsiz-olmaktan-korkup-cozumu-erken-yasta-evlilikte-bulan-kadinlarin-sahip-oldugu-durum-andromeda-kompleksi-892859>
- Taş, İsmail. “Mit ve Mitik Düşüncenin Yapısı,” *Dinî Araştırmalar* 3, sayı: 8 (2000): 52-72.
- Twenge, Jean. M. ve W. Keith Campbell. *Asrın Vebası Narsisizm İletti*. Çeviren: Özlem Korkmaz, İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2010.
- Yıldırım, Nimet. *İran Mitolojisi*. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2018.

Araştırma Makalesi

Başvuru: 23.10.2023

Kabul: 14.03.2024

Atıf: Kalyoncu, Rıza Tefvik. "Erken Dönem Kelâm Felsefesinde İnsanın Ontolojisi (Tanımı ve Mahiyeti) Problemi," *Temaşa Felsefe Dergisi* sayı: 21 (Haziran 2024): 42-61. <https://doi.org/10.55256/temasa.1379917>

Erken Dönem Kelâm Felsefesinde İnsanın Ontolojisi (Tanımı ve Mahiyeti) Problemi

Rıza Tefvik Kalyoncu¹

ORCID: 0000-0002-0998-8620

DOI: 10.55256/TEMASA.1379917

Öz

Bu makalenin temel problemi İslâm kelâmının (teoloji) Gazzâlî öncesi dönemindeki insanın tanımı ve mahiyeti ile ilgili görüşlerinin bir değerlendirmesini yapmaktadır. Bu amaca matuf olarak çalışmada erken dönem kelâmcılarının eserleri ve bu konuyla ilgili ikincil literatür gözden geçirilerek yorumlar geliştirilmiştir. Çalışmadaki temel bulgular Mu'tezilî teorinin materyalist monizminin Eş'arîlik tarafından devam ettirildiği ve insanın bütünlüğü, canlılık ve bütünlük arasındaki ilişkinin nasıl kurulacağı problemlerinin erken dönem kelâmın temel uğraşı olarak belirginleştiğidir. Buna göre filozofların düşünme eylemini insanın ayırt edici vasfı olarak gördükleri yerde kelâmcılar insandaki bütünlüğü ayırt edici vasıf olarak görmektedirler. Kelâm materyalizmi Tanrısallığı dışarda bırakmaması nedeniyle çağdaş materyalizmden özsel bir şekilde ayrılmakla birlikte yine de materyalist hüviyetini korumaktadır. Diğer taraftan kelâmî yaklaşım içerisinde epifenomenalizme benzer bir eğilim içerisinde olan Muammer bin Abbâd'ın (öl. 259/830) teorisi de özellikle insan anlayışı bağlamında önem kazanmaktadır. Çalışmada tüm bu farklılık ve benzerlikler erken dönem kelâmın felsefî tutumunu tespit etmek açısından gösterilmektedir. Çalışmanın literatüre yapmak istediği katkı ise, erken dönem kelâmının insanın tanımı ve mahiyeti bağlamında açabileceği ufuklara işaret etmek ve aynı zamanda bu düşünce geleneği içerisindeki felsefî zenginliği göstererek insanın tanımı ve mahiyeti bağlamında yapılacak daha spesifik çalışmalara bir giriş oluşturmaktır. Zira çağdaş zihin teorilerinin hangi İslam filozofu ve düşünürüne ne derece uyarlanabileceği konusu henüz tam olarak açıklık kazanmamıştır.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, İnsan, Mu'tezile, Eş'arîlik, Bütünlük, Kudret.

The Problem of Ontology (Definition and Nature) of Human in Early Kalâm Philosophy

Abstract

The main problem of this article is to evaluate the views on the definition and nature of the human being in the pre-Ghazâlî period of Islamic theology within the framework of the theories of the philosophy of mind. To this end, the study reviews the works of the early theologians and the secondary literature on the subject and develops interpretations about the problem of the definition of human beings. The study shows the extent to which the theologians' approach contrasts with the dualism of the philosophers. The main findings of the study are that the materialist monism of the mainstream Mu'tazilite theory was continued by Ash'arism and that the problems of how to establish the relationship between the integrity of the human being, vitality, and wholeness became evident as the main preoccupation of early theology. Accordingly, where philosophers see the act of thinking as the distinguishing characteristic of the human being, theologians see the integrity of the human being as the distinguishing characteristic. Although theological materialism is fundamentally different from contemporary materialism in that it does not exclude divinity, it still retains its materialist character. On the other hand, Mu'ammâr's theory, which might be understood as epiphenomenalism, gains importance, especially in the context of human understanding. In this study, all these differences and similarities are shown to identify the philosophical attitude of early kalâm. The contribution that this study seeks to make to the literature is to point out the horizons that early kalâm can open up in terms of the definition and nature of the human being, and at the same time to show the philosophical richness within this tradition of thought and to provide an introduction to more specific studies on the definition and nature of the human being. This is because the extent to which contemporary theories of the mind can be adapted to which Islamic philosopher and thinker has not yet been fully clarified.

Keywords: Kalâm, Human, Mu'tazilite, Asharism, Integrity, Potency.

¹ Dr. Öğr. Üyesi, İbn Haldun Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Felsefe Bölümü. rtkalyoncu53@gmail.com

Giriş²

Bu çalışma erken dönem (*mütekaddimîn*) kelâm düşüncesi dahilinde insanın ontolojisi problemi ile ilgilenebilir. Bununla kastımız insanın mahiyeti ve tanımı ile ilgili kelâmcıların görüşlerinin ortaya konulması ve bununla ilişkili olarak tartışılmasıdır. Literatürde bu konuyla ilgili çalışmalar bulunmakla birlikte kelâmcıların yaklaşımları içerisindeki felsefi bütünlüğün gösterilmesi ile ilgili çalışmaların yapılmasına ihtiyaç duyulduğu da bir vakadır. Bu nedenle bu çalışmada erken dönem kelâmcılarından seçkiler yapılarak kısmen çağdaş zihin felsefesindeki kavramsallaştırmalar üzerinden onların teorilerine dair bir sınıflandırma önerisi sunulmaktadır. Çalışma Mu'tezilî ve Gazzâlî öncesi temsil gücü yüksek kelâm düşünürlerinin görüşlerini kapsamaktadır.

Bu bağlamda çalışmayı yönlendiren soruları şu şekilde sıralayabiliriz: kelâmcıların bir insan teorisi var mıdır? İnsanda nefsin ya da ruhun ispatı ve ontolojisi ile ilgili kelâmcılar hangi teorileri nasıl savunmuşlardır? Bu sorularla ilgili olarak özellikle erken dönem kelâm teorileri hakkında bilgi veren Kâdî Abdulcebâr (öl. 415/1025), Cüveynî (öl. 478/1085), Bâkılânî (öl. 403/1013), Fahreddîn Râzî (öl. 606/1210), Cürçânî (öl. 816/1413), İbn Kayyım el-Cevziyye (öl. 751/1350) gibi kaynaklara da dayanarak Câhız (öl. 255/869), Eş'arî (öl. 324/935-936), Ka'bî (öl. 319/931), Ebû Alî Cübbâî (öl. 303/916) ve Ebû Haşim Cübbâî (öl. 321/933), Nisâbü'rî (öl. 383/993) vb. kelâmcıların fikirleri incelenmektedir. Yöntemsel olarak ise çalışma erken dönem kelâmcılarının insanın tanımı ve alt problemlerle ilgili hangi noktalarda ortaklaştıklarını ve hangi noktalarda ayrıldıklarını tespit etmeye çalışmaktadır. Bu çerçevede 'Mu'tezile (Basra Mu'tezilesi)' ve Eş'arîliğin insan anlayışı karşıtlıkları ve devamlılıkları içerisinde aktarılmaktadır.

Kavramsal çerçeve olarak makalede kullanılan tasnif zihin felsefesinin temel ayrımlarına dayanmaktadır. Zihin felsefesindeki bu kavramlar kullanılırken, kavramların içeriğini kelâmcı düşünürlerin görüşlerinden çıkarmaya gayret edilmiştir. Bu bakımdan çalışmamızdaki kavramsal öneriler, çağdaş zihin felsefesi tartışmaları ve bu tartışmalarda verilen anlamlar üzerinden değil, ortak kabul gören tanımların ne kadar kelâmcıların yaklaşımlarını betimlediği üzerinden ele alınmalıdır.

Literatürdeki genel kabule göre, düalizm, insanda bedenden ayrı ve bedensel olmayan bir yapının bulunduğunu kabul eden görüşe verilen isimdir.³ Monizm ise metafizik sahada iki farklı tözün bulunmadığını, tek bir yapının bulunduğunu ifade eden görüştür. Bu kavram aynı zamanda zihin felsefesinde de insanda tek bir tözün bulunduğunu ifade etmek için kullanılmaktadır.⁴ Bizim buradaki tercihimiz kavramın zihin felsefesi boyutuyla ilgilidir. Bu ana çerçeve ve materyalizm, immateryalizm karşıtlığını da dikkate alarak çalışma erken dönemdeki kelâmcıların insan anlayışlarını tasnif etmeyi amaçlamaktadır. Bu tasniflerde öne çıkan husus kelâmcıların ana görüşü ve temel argümanını tespit etmek ve buna uygun olarak kelâmcıların görüşlerini tasnif etmektedir.

Çalışmada teoriler Mu'tezile'nin temel yaklaşımı ve diğerleri olmak üzere temelde ikiye ayrılarak incelenmektedir. Buna göre Mu'tezile'nin görüşleri insanın bütünlüğü üzerinden gerçekleşen materyalist eğilimli

² Bu çalışmanın ortaya çıkmasında fikirlerinden istifade ettiğim Prof. Dr. Eşref Altaş ve Doç. Dr. M. Zahit Tiryaki'ye ve çalışmanın son okumasını yaparak katkı sunan Arş. Gör. Ömer Faruk Bulut'a teşekkür ederim.

³ Stephen Priest, *Theories of the Mind* (New York: Houghton Mifflin Company, 1991), 1-8.

⁴ Edward Craig, "Monism," *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, 1998. <https://www.rep.routledge.com/articles/thematic/monism/v-1>

monist yaklaşımlar olarak gösterilirken Eş'arîlik Mu'tezile'nin bu eğilimini daha ileri taşımaktadır. Zira Eş'arîlik, ruhu bedenden farklı olarak görmekle birlikte ikisini de cisimsellikte birleştirmekte ve ruhu tamamen maddi bir yapıya indirgemektedir. Çalışmada bu gerilim üzerinde durulmaktadır. Buna göre Mu'tezile'nin bütünlük vurgusu filozofların düalizmine karşıt olmakla birlikte yine de düalizm iması içermektedir. Tam da bu nokta Eş'arîliğin insan tanımını şekillendirmiş görünmektedir.

1. Erken Dönem Kelâm Felsefesinde Nefsin İspatı Meselesi ve Kelâmî Materyalizmin Yapısı

Erken dönemdeki kelâmcıların nefis ile ilgili görüşlerini dört kısma ayırarak incelemek gerekir. İlk olarak Mu'tezile ve içerisindeki farklılıklar dikkate alınabilir. Buna göre Mu'tezilî düşünürlerin konuyla ilgili görüşlerine bakıldığında üçe ayrıldıkları söylenebilir. İlk olarak aşağıda detaylı bir şekilde üzerinde durulacak olan Mu'tezile'nin genel yaklaşımını oluşturan düşünürler gelir ki bunlar Basra Mu'tezilesi olarak bilinen Ebû Ali ve Ebu Hâşim Cübbâî ile birlikte Kâdî Abdülcebbâr, Nisâbûrî ve İbnü'l-Melâhimî'ye kadar uzanan düşünürlerdir. Bu düşünürlerin temel yaklaşımı insanın kudret sahibi, canlı bir bütünlük olarak tanımlanması yönündedir. Bu yaklaşım içerisinde bulunmakla birlikte farklı yorumlarıyla daha işlevselci bir yaklaşımı benimseyen Câhız ise insani nefsin bariz bir tanımını vermemekle birlikte onun en temel fonksiyonları olarak beslenme ve cinselliği göstermekte ve Basra Mu'tezilesinin canlılık yönüne yaptığı vurguyu genişletmektedir.⁵

Diğer taraftan yine nefsin bir cisim olarak görülmesi gerektiğini söylemekle birlikte bu cismin bedenden ayrı bir varlık olarak tanımlanması icap ettiğini ifade eden Nazzâm'ın (öl. 213/845) görüşü zikredilebilir. Üçüncü olarak ise Muammer bin Abbâd el-Sülemî'nin (öl. 259/830) epifenomalizme benzer mana teorisi çerçevesinde inşa ettiği insan teorisi gelmektedir. Dördüncü olarak ise Eş'arî ve İbn Fûrek (öl. 406/1015) ile birlikte Basra Mu'tezilesinin insan görüşünü kabul ederek dönüştüren erken dönem Eş'arîliği vardır. Bu yaklaşımların tam olarak ne ifade ettiğinin anlaşılabilmesi için öncelikli olarak nefsin ispatı ile ilgili erken dönem kelâmî teorilerin ele alınması gerekir. Zira bir bütün olarak yukarıda zikredilen farklılıkların arkasındaki ortaklık, felsefenin 'soyut ve bedenden bütünüyle ayrı' nefis anlayışına alternatif bir yaklaşım geliştirmesidir.

Kelâmcıların nefsin ispatı ile ilgili görüşleri, iki temel kaynaktan istifade edilerek elde edilebilir. (i) erken dönem kelâm ilminin asli kaynakları olarak erken dönem kelâmcılarının eserleri. (ii) Fahreddin Râzî, İbn Kayyım el-Cevziyye, İbn Hazm (öl. 456/1064), Şehristânî (öl. 548/1153) gibi daha sonraki yüzyıllarda yaşamış olmakla birlikte kelâmcıların bu konudaki görüşlerini hem tarihsel hem de müdellel bir şekilde inceleyen yazarların eserleri. Bu kaynaklar incelendiğinde, erken dönem kelâmcılarının en azından Gazzâlî (öl. 505/1011) dönemine kadar büyük oranda insanda bedenden ayrı, cisimsel olmayan ve kendi doğasına sahip bir nefsin varlığını kabul etmedikleri görülmektedir.⁶ Aşağıdaki satırlarda bu genel durumun nasıl bir seyir takip ettiği kelâmcı düşünürlerin görüşleri üzerinden gösterilmektedir.

Erken dönem kelâmcı düşünürlerin insan teorisinin *materyalist* olarak isimlendirilmesi bazı karışıklıklara yol açma ihtimali barındırır da bu teorileri en kapsayıcı şekilde tasvir eden kavram olarak görülebilir. Özellikle *materyalist* ifadesinin din felsefesi bağlamında ateizm ile ahlak felsefesi bağlamında ise *hedonizm* ile yakınlaşması göz önünde bulundurulduğunda kelâmî materyalizmin ne ifade ettiğinin şerh edilmesi ge-

⁵ Yunus Cengiz, *Doğa ve Öznellik: Câhız'ın Ahlâk Düşüncesi* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2015), 61.

⁶ İbn Hazm, *el-Faşl fi'l-mîlel ve'l-ehvâ' ve'n-nihâl* (Beyrut: Dâru'l-Ecyel), 191-239.; Deborah L. Black, "Psikoloji: Nefis ve Akıl" *İslam Felsefesine Giriş* içinde, ed. Peter Adamson ve Richard Taylor (İstanbul: Küre Yayınları, 2005), 339.

rekebilir.⁷ Mu'tezilî ve kelâmî materyalizm incelenirken göz önünde bulundurulması gereken husus, bu materyalizmin sadece görünenler âlemi ile sınırlı bir materyalizm olduğudur. Örneğin Mu'tezile'nin insan tanımının genelinden hareketle bütün Mu'tezilî teoriyi materyalist olarak isimlendirmek doğru olmayacaktır. Zira Mu'tezilî teorinin metafizik duruşuna bakıldığında insan ve Tanrı arasında kesin bir ayırım ön gördüğü ve Tanrısal varlık alanını maddi varlık alanından bütünüyle ayırdığını söylemek mümkündür. Mu'tezile'nin ve erken dönemde kelâmcıların materyalist yaklaşımını bu genel ilke çerçevesinde ele almak gerekmektedir.

Fahreddin Râzî'nin ifade ettiği üzere insanın tanımı problemi bağlamında kelâmî bakış açısı felsefenin karşısında soyut varlık alanını reddetme ve insan ve Tanrı arasındaki varlık zıtlığını vurgulama üzerine kurulmuştur. Bu çerçevede her ne kadar Nazzâm ve Muammer gibi yarı maddeci yaklaşıma sahip kelâmcılar olsa da nihayetinde kelâmî ontolojinin yapısı gereği insanda bedenden ayrı olarak bulunan şeyin, maddi bir cevher olduğu görüşü ağırlık kazanmıştır.⁸ Şimdi bu bağlamda nefsin ispatı ile ilgili olarak kelâmcıların bakış açısını incelemeye geçebiliriz.⁹

2. Erken Dönem Kelâmında İnsanda Soyut Bir Varlığın Olmadığı Düşüncesinin Delillendirilmesi ile ilgili olarak Fahreddin Râzî, Melâhimî ve Kâdî Abdülcebbar'ın Tasvirleri

İnsan nefsinin maddi bir varlık olduğuna dair en detaylı deliller Fahreddin Râzî'nin *Metâlibü'l-âliye* eserinden çıkarılabilir. Ayrıca doğrudan Mu'tezilî düşünürlerin görüşlerindeki genel eğilimi yansıtmaları bakımından İbnü'l Melâhimî'nin *Tuhfetü'l-mütekellimîn* isimli eseri üzerinde durulacaktır. Zira bu iki düşünür kelâmın nefsin ispatı ile ilgili yaklaşımını felsefenin iddiası ile karşıtlık içerisinde ele alarak erken dönem kelâmındaki konuyla ilgili tartışmaların deliller üzerinden bir özetini sunmaktadır. Dolayısıyla buradaki bilgiler, Râzî yahut Melâhimî'nin görüşü olarak değil onların erken dönem kelâmının felsefi pozisyonunu nasıl aktardığına odaklanmaktadır.

Nefsin ispatı konusu nefsin tanımı konusuyla doğrudan irtibatlı bir konudur. Konuya genel bir çerçeveden yaklaşıldığında kelâmcıların büyük oranda nefsin bedene indirgenmesi yahut cisimsel bir varlık olması yönünde deliller ortaya koyduğu görülür. Râzî bu delilleri on ayrı delil olarak özetler ve filozofların muhtemel eleştirileriyle birlikte ele alır. Diğer taraftan Râzî kadar sistematik olmamakla birlikte Kâdî Abdülcebbar'da nefsin ispatı ile ilgili genel Mu'tezilî görüşü destekleyen argümanlar sunmaktadır.¹⁰

Kâdî'ye göre iradenin tek bir bütün olarak varlığını göstermesi insanın cisimden mürekkep olan bünye olduğunun delillerinden birisidir.¹¹ Kâdî'ye göre irade, cisimsel olmak veya canlı olmak ile ilgili bir özellik değildir. İrade insani bütünlükten kaynaklanır. Canlının organları ve parçaları arasındaki uyum iradenin temelini oluşturur. Bu nedenle irade insanda cisimden ayrı bir nefsin varlığını değil, insanın cisimle meydana gelen bir bütünlük oluşturduğunu ispatlar.

⁷ Mehmet Dalkılıç, *İslâm Mezheplerinde Ruh* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2004), 203.

⁸ Atomcu teorinin Basra Mu'tezilesinin insan anlayışı bağlamında detaylı bir incelemesi için bk. Alnoor Dhanani, *The Physical Theory of Kalâm: Atoms, Space and Void in Basrian Mu'tazilî Cosmology* (Leiden, New York, Köln: E.J. Brill, 1994), 90-133.

⁹ Erken dönem kelâmında insan tanımlarında kudret ve canlılık kavramlarının incelenmesi için bk. Eşref Altaş, "Fahreddin Râzî'ye Göre İnsanın Mahiyeti ve Hakikati - Mücerred Nefs Görüşününün Eleştirisi-" *İnsan Nedir?* içinde, ed. Ömer Türker ve İbrahim Halil Üçer (İstanbul: İlem Yayınları, 2019), 139-201.

¹⁰ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 329, 331, 332, 334.

¹¹ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 329.

İrade deliline ek olarak idrak konusunda da Kâdî Abdülcebâr Ebû Ali Cübbâi'nin yaklaşımını özetler. Buna göre tıpkı irade gibi idrak da bedenden ayrı bir varlıkta değil bedende hâsıl olur.¹² İrade ve idrak delillerinde canlılık konusu da incelenir. Buna göre canlılık, bedenden ayrı ve ona eklenen bir şey değil, bedenin her kısmında idrak ve iradenin o kısımda bulunmasını mümkün kılacak tarzda bulunan bir özelliktir. İdrakin nasıl oluştuğuyla ilgili olarak Kâdî, haz ve acı örneğini verir. İdrakin gerçekleşebilmesi için bedende bir duyumsamanın olması gerekir. Bu duyumsama ancak canlılık aracılığıyla olur fakat canlılık burada bir aracı konumundadır. Mu'tezilî teoride idrak bedenselliğin bir özelliğidir. Hatta bedenin belirli kısımlarında oluşan bir fiildir. Burada işaret edilmesi gereken diğer bir nokta da Mu'tezilî teorinin idrakin bütünlük ve canlılık aracılığıyla ortaya çıkacağını söylemesidir.

Nefsin ispatı ile ilgili olarak dikkate değer diğer bir görüş de Câhız'ın görüşüdür. Her ne kadar Câhız nefsin ispatı ile ilgili olarak karşıt görüşleri dikkate alarak bir delil sunmasa da nefsin bedensel bir tabiat olarak fiiller ile meydana gelmesini savunması nedeniyle farklı bir yaklaşım olarak görülebilir. Câhız'a göre nefis, bedene dahil olmuş bir varlıktır. Onun ifadelerinden nefsi cisimsel olsa da bedenden ayrı bir varlık olarak gördüğü sonucunu çıkarmak mümkündür. Câhız'ın nefsin varlığının ispatı bağlamında üzerinde durduğu konu nefsin beslenme ve cinsellik fiilleridir. Nefsin varlığını fiilleri üzerinden temellendiren Câhız buna rağmen eserlerinde detaylı bir nefis haritası ortaya koymaz.¹³ Câhız nefsin ispatı problemi ile genel anlamıyla Mu'tezilî düşünürlerin ilgilendikleri şekilde ilgilenmemiş olsa da nefsin varlığını fiiller üzerinden ispatlaması bakımından önemlidir. Her ne kadar ele alış şekli bakımından farklı olsa da Câhız'ın insan teorisinde Mu'tezile'nin genel yaklaşımından tam bir kopuş içerisinde olduğunu söylemek zordur.

Nefsin ispatı meselesi ile ilgili Mu'tezile'nin genel eğilimini ve erken dönem kelâmcılarının delillerini birkaç başlık altında ele almak mümkündür. Râzî'nin anlatımına göre, nefsin mücerret (soyut) bir cevher olması görüşü ilk olarak bedihi bilgiye aykırıdır. Zira her insan bedihî olarak kendisinin bu beden olduğunu bilir. Eğer bu beden dışında bir şeyin varlığı bedihi olarak bilinmiyorsa bu durumda onun varlığından bahsetmek doğru değildir.¹⁴ İbnü'l-Melâhimî ise Râzî'nin itirazını onaylar. Ayrıca nefsin mücerred bir cevher olduğu iddiasının ya da insanda beden dışında bir varlık bulunduğu iddiasının sofistlik bir yanılgıya düşmeden temellendirilemeyeceğini ifade eder.¹⁵ Bu iddiaya göre sofistlerin bilginin imkansızlığına dair görüşleri nasıl ki bir iddia değil daha çok bir varsayımsa aynı şekilde insanın canlılık sahibi bir varlık olduğu görüşüne karşıt görüşler de bir varsayımdır. Çünkü insanda görünen bünye ve canlılık dışında bir cevherin bulunduğu ilk elden duyumsanan bilgilerle doğrulanabilir özellikte değildir.¹⁶

¹² Abdülcebâr, *el-Muğni*, 334.

¹³ Cengiz, *Doğa ve Öznellik: Câhız'ın Ahlâk Düşüncesi*, 61-62.

¹⁴ Fahreddin Râzî, *el-Meçâlibü'l-âliye* (Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1999), 44.

¹⁵ İbnü'l-Melâhimî, *Tuḥfetü'l-mütekellimîn fi'r-red 'ale'l-felâsife* (Tahran: Freie Universität Berlin; Müessesese Bujuhşi Hikmet ve Felsefe İran, 1386), 168.

¹⁶ İbnü'l-Melâhimî, *Tuḥfetü'l-mütekellimîn fi'r-red 'ale'l-felâsife*, 168.

Râzî'nin aktardığı şekliyle kelâmcıların nefsin bedenden ayrı olmadığı düşüncesine dair aşağıdaki delil getirilmiştir:

- (i) Her şey kendisini (nefs) bedihi bir şekilde bilir.
- (ii) Mücerred olan, cisim olmayan ve cismani de olmayan bir şey bedihi olarak bilinmez.
- (iii) O halde cisim olmayan ve cismani olmayan bir şeyin nefis (kendilik) olması mümkün değildir.

Klasik mantık modlarından “Camestres” formunda inşa edilmiş bu delil şu şekilde kurulmuştur: Bütün P'ler M'dir; Hiçbir S M değildir; O halde hiçbir S P değildir. Dikkat edilirse bu delil filozofların insan anlayışının karşısında kelâmcıların savundukları insan anlayışının da mantıksal olarak ifade edilebileceğini göstermektedir.

Yine İbnü'l-Melâhimî ve Râzî'nin Mu'tezilî teorinin açıklanması sadedinde sundukları diğer bir delil de görünen bir fiilin görünmeyen bir faile nasıl nispet edileceğine dairdir.¹⁷ Eğer insanda bedenden ayrı herhangi bir cevher varsa ve fiilleri bu cevher kontrol ediyorsa o halde bu cevherin fiil esnasında bu bedenle bir şekilde karşılaşması ve onunla ilişki kurması gerekir. Cisimsel bir şeyle ilişki kuran bir şeyin de cisimsel olması gerekir. O halde insanda bedenden ayrı bir cevherin bulunduğu görüşü doğru değildir.

Kelâmcıların özellikle İbn Sînâcî nefis teorisine getirdikleri bir eleştiri de bu teorinin 'tenasüh' riskini barındırdığıdır. Zira eğer nefis bütünüyle bedenden ayrı bir cevher ise ve tıpkı bir geminin kaptanı gibi ise bu durumda kaptanın bu gemiyi terk edip başka bir gemiye geçmesi mümkündür. Dolayısıyla nefsin içinde bulunduğu bedenden ayrılarak başka bir bedene geçmesi mümkündür.¹⁸

Kelâmcıların diğer bir delili duyumsama ve acının gerçekleşmesi ile ilgilidir. Bu delili Kâdî Abdülcebbar, Fahreddin Râzî ve İbnü'l-Melâhimî'nin Mu'tezile'nin 'canlılık ve kudret sahibi bütünlük içerisindeki bünye' şeklindeki insan tanımının desteklenmesi için kullandığı görülmektedir. Bu delile göre eğer acı, lezzet vb. duyumsamalar bedenün çeşitli organları olmaksızın gerçekleşmiyorsa bu durumda bu duyumsamaların o organlara indirgenmesi mümkündür. Örneğin dil olmadan tat gerçekleşmiyorsa tat alan nefsin tat alma gücü değildir, dil ya da dilin içerisinde bulunduğu bedensel bütünlüktür.¹⁹

Râzî ve Melâhimî Mu'tezilî insan anlayışının savunulması bağlamında filozofların kendi insan anlayışlarını temellendirdikleri en önemli delillerden birisi olan idrak delilini de ele alırlar. Melâhimî insan bedeninin kendi başına idrak eden bir varlık olduğunu dolayısıyla idrakin bu bedende meydana gelen bir şey olduğunu ileri sürer.²⁰ Râzî de bedenün tıpkı cüzüleri idrak etmesi gibi benzer şekilde küllî olarak da idrake sahip olduğunu ileri sürer. Melâhimî idrak fiilinin tıpkı mıknaşın çekme fiili gibi bedensel bir fiil olduğunu öne sürer.²¹ Mu'tezilî düşünürlerin diğer bir itirazı da nefsin yetkinleşmesi üzerinden yapılmaktadır. Buna göre eğer beden nefsin bir aleti ise bu durumda nefsin beden aracılığıyla yetkinleşmesinin söz konusu olmaması gerekir.²²

¹⁷ Fahreddin Râzî, *el-Meçâlibü'l-âliye*, 44.; İbnü'l-Melâhimî, *Tuḥfetü'l-mütekellimîn fi'r-red 'ale'l-felâsife*, 168.

¹⁸ Fahreddin Râzî, *el-Meçâlibü'l-âliye*, 45.

¹⁹ Fahreddin Râzî, *el-Meçâlibü'l-âliye*, 47.

²⁰ İbnü'l-Melâhimî, *Tuḥfetü'l-mütekellimîn fi'r-red 'ale'l-felâsife*, 161.

²¹ İbnü'l-Melâhimî, *Tuḥfetü'l-mütekellimîn fi'r-red 'ale'l-felâsife*, 168.

²² Fahreddin Râzî, *el-Meçâlibü'l-âliye*, 49.; İbnü'l-Melâhimî, *Tuḥfetü'l-mütekellimîn fi'r-red 'ale'l-felâsife*, 157-159.

Mu'tezile'nin filozofların mücerret nefis teorisine yönelik başka bir eleştirisi de bu teorinin insanın kendi fiillerinden sorumlu olmasını engellemesidir.²³ Buradaki temel problem insanın icra ettiği fiillerden doğan sorumluluğun bedenden ayrı olan nefse mi yoksa bedene mi irca edileceği ile ilgilidir.

3. Erken Dönem Kelâmcılarında İnsanın Tanımı Meselesi

Eldeki kaynaklardan hareketle nefsin ispatı meselesini bu şekilde açıkladıktan sonra insanın tanımı meselesine geçebiliriz. Zira bu konu nefsin ispatı konusunun devamı ve sonucu niteliğindedir. Yukarıda da ifade edildiği üzere Mu'tezile'nin genel eğiliminde belirli bir insan anlayışı vardır. Diğer taraftan erken dönemdeki kelâmcıların farklı insan anlayışlarına yöneldikleri de görülmektedir. Bu meseleyle ilgili olarak eldeki kaynaklar Râzî ve Melâhimî'ye kıyasla erken dönem kelâmcılarının görüşlerini daha doğrudan yansıtmaktadır.

İnsanın tanımlanması konusunu erken dönem kelâmcıları açısından ele alırsak, iki hususu vurgulamak gerekir. Öncelikle kelâmcıların konuyla ilgili tartışmaları kavramsal ve dilsel düzeyde 'insan' kavramının nasıl anlaşılması gerektiğine odaklanır. Burada tıpkı diğer kavramlar gibi insan kavramının nasıl tanımlanacağı temel problemi teşkil etmektedir. İkinci olarak ise insanın bir varlık olarak nasıl anlaşılması gerektiği konusu gelir. Bu konu erken dönem kelâmcılarında en temel meselelerden birisidir.

İlerleyen sayfalarda üç farklı Mu'tezilî insan anlayışı ve erken dönem Eş'arî kelâmcılarının insan tanımları irdelenecektir. Bu incelemeler tarihsel sıraya göre yapılacaktır. Öncelikli olarak Muammer bin Abbâd es-Sülemî'nin insan tanımı ardından Nazzâm'ın tanımı ve Mu'tezile'nin genel yaklaşımını oluşturan Mu'tezilî düşünürlerin görüşleri son olarak da Eş'arî kelâmcılarının görüşleri üzerinde durulacaktır. Mu'tezilî düşünürler içerisinde bu üç teorinin dışında kalan tanımlamalar ise burada inceleme konusu olmayacaktır.

Mu'tezilî düşünce insan tanımları bağlamında değerlendirildiğinde bu konunun erken dönemden itibaren Mu'tezilî düşünürlerin temel meselelerinden bir tanesi olduğu söylenebilir. Hatta kaynaklarda Mu'tezilî düşüncenin kurucularından biri olarak zikredilen Ebu Ali Cübbâî'nin *Kitâbü'l-insan* isimli müstakil bir eser yazdığı zikredilmektedir.²⁴ İnsanın tanımı meselesi Mu'tezilî düşünürleri teolojik yaklaşımların savunulması bağlamında da meşgul etmiştir. Zira özellikle Hint düşüncesi ve felsefesi ile karşılaşmalarda farklı bir insan anlayışına maruz kalan ilk Mu'tezilî düşünürler Hicri 2. yüzyılın başlarından itibaren insanın tanımı meselesiyle ilgilenmişlerdir.²⁵ İran ve Hint düşüncesinin etkisi ile birlikte dini metinlerin yorumunda baş gösteren problemler ve dini sorumluluk fikrinin doğrudan insan anlayışı ile bağlantılı olması Mu'tezilî düşünürlerin insan kavramının anlamıyla ilgili olarak tartışmalara girmesine neden olduğunu söylemek mümkündür.

Bu çerçevede yukarıda da ifade edildiği üzere Mu'tezilî düşüncede birbirleriyle ilişki içerisinde olmakla birlikte üç ana yaklaşımın ortaya çıktığını söylemek mümkündür. Mu'tezilî düşüncenin insan anlayışını bu üç farklı görüşü dikkatle incelemeyen anlamak mümkün görünmemektedir. Zira Mu'tezilî insan anlayışının en detaylı ve felsefi açıklamasını veren Kâdî Abdülcebâr, Ebû Ali ve Ebû Hâşim, Cübbâilerin insan tanımını

²³ Fahreddin Râzî, *el-Me'tâlibü'l-âliye*, 50.; İbnü'l-Melâhimî, *Tuĥfetü'l-mütekellimîn fi'r-red 'ale'l-felâsife*, 156- 157.

²⁴ Fakhry, "The Mu'tazilite View of Man," 118. Cübbâilerin ve Mu'tezilî düşünürlerin insan tanımları bk. Orhan Şener Koloğlu, *Cübbâiler'in Kelâm Sistemi* (İstanbul: İsam Yayınları, 2011), 341-351.; Sophia Vasalou, "Subject and Body in Başran Mu'tazilism, or Mu'tazilite Kalâm and The Fear of Triviality," *Arabic Sciences and Philosophy* 17, (2007): 267-298.

²⁵ Van Ess'e göre özellikle Nazzam'ın İran düşüncesi üzerinden insan düşüncesi ile ilgili olarak Dehrilik ve Hint felsefesinden etkilendiği ileri sürülebilir. Josef van Ess, *Theology and Society in the Second and Third Centuries of the Hijra*, trans. Gwendolin Goldbloom. (Leiden: Brill, 2017), 402.

Nazzâm ve Muammer'in insan tanımı ile karşılaştırarak ele almaktadır. Diğer taraftan Mu'tezilî düşünce ile ilgili en önemli kaynaklardan olan Nisâbüri'nin *Mesâil Hilâf beyne Basriyyîn ve Bağdâdiyyîn* isimli eserde de Cübbâilerin insan tanımı Bağdat Mu'tezilesinden Ka'bi'nin düşünceleri ile karşılaştırılmaktadır.²⁶

4. Muammer ve Nazzâm'da Düalist Yaklaşım

Mu'tezile düşüncesinin erken dönem temsilcilerinden Muammer bin Abbad es-Sülemî'nin insan tanımı Mu'tezile düşüncesi içerisinde de farklı bir konumda bulunur. Ona göre insanda bedenin dışında bir varlık mevcuttur. Bu varlık insanın özünü teşkil eder ve bölünemeyen bir parçadır (cüz lâ yetecezzâ). Bu töz zaman ve mekânda bulunmaz ve bedeni kontrol eder. Ayrıca bu varlık zaman ve mekânda meydana gelmediği için bedensel ve cisimsel olan hiçbir şeye de temas etmez. Herhangi bir cisimsel özellik barındırmamakla birlikte bu varlık, irade, kudret, hayat vb. sıfatlarla betimlenebilir. İnsanın özü bu varlıktır ve irade aracılığıyla bedeni harekete geçirir fakat onunla temas etmez.²⁷

Muammer'in çeşitli kaynaklarda farklı yönleriyle incelenen bu yaklaşımında öne çıkan husus, onun irade ve insan ilişkisine yönelik yaklaşımıdır. Muammer'e göre bedenden bağımsız olarak var olan bu tözün en belirgin özelliği iradedir. Diğer bir deyişle Muammer'in insan tanımında irade belirleyici unsur olarak kendisini gösterir. Özellikle Şehristânî'nin aktarımında Muammer'in irade teorisi vurgulanır. Diğer taraftan Şehristânî Muammer'in teorisini filozofların insan görüşüyle kıyaslamaktadır. Ona göre Muammer, bedenden ayrı bir varlığın insanda mevcut olduğu görüşünü filozoflardan almıştır. Fakat Şehristânî Muammer'in insan anlayışının filozofların teorisinden farklı olduğunu da görmektedir. Zira Muammer'in teorisinde İbn Sinacı düalizmden daha katı bir düalizm görülmektedir.

Muammer'in insan tanımında Mu'tezile'nin insan tanımıyla ortak olarak canlı (hay), kâdir, muhtar (seçen, irade eden) unsurları görülür.²⁸ Fakat Mu'tezile'nin ısrarla vurguladığı toplanma unsuru bu tanımda görülmemektedir. Aşağıda üzerinde durulacağı gibi genel olarak Mu'tezilî düşünürlere göre insan, canlı (hay), kudret sahibi olan ve dış dünyada zahir olarak görünen bünyeden müteşekkil toplamdır (cümle).²⁹ Muammer'in tanımının Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf'ın düşünceleriyle oluşmaya başlayan bu tanımdan en büyük farkı insanda beden ve beden dışında iki varlığın bulunduğunu söyleyerek bir düalizme yönelmesidir. Fakat diğer taraftan Muammer'in tanımı genel Mu'tezilî teorisinin bütünlük ve toplam görüşüne iradenin tek bir bünyede ortaya çıktığını ileri sürerek temel oluşturmuştur. Bu nedenle Şehristânî'nin Muammer'in insan anlayışını filozofların insan anlayışı ile yakınlaştırmasını şüphe ile karşılamak gerekir.

Mu'tezile kelâmcıları içerisinde Muammer ile birlikte düalist bir yaklaşıma sahip olduğu görülen diğer bir düşünür Nazzâm'dır (öl. 845). Fakat Nazzâm düalizmi, Muammer'in irade merkezli ve zaman mekân dışı insan anlayışından oldukça farklıdır. Zira Nazzâm belki de Mu'tezilî düşüncede ilk olarak 'ruh' kavramı çerçevesinde insanın tanımlanması meselesine yaklaşan düşünürdür.

²⁶ Ebü Reşid en-Nisâbüri, *el-Mesâ'il fi'l-hilâf beyne'l-Basriyyîn ve'l-Bagdâdiyyîn*, thk. Ma'n Ziyâde ve Rıdvân es-Seyyid. (Beirut, 1979), 149.

²⁷ Muammer'in insan tanımı için bk. Hans Daiber, *Das Theologisch-Philosophische system des Mu'ammâr Ibn 'Abbâd As-Sulamî* (Beirut: Kommission bei Franz Steiner Verlag, 1975), 339-413.; Ebü'l-Hasan el-Eş'arî, *Makâlâtü'l İslâmiyyîn*, thk. Muhyiddin Abdulhamid. (Mektebetü'l-Asriyye, 1990), 27.; Abdülcebbâr, *el-Muğni*, 311.; van Ess, *Theology and Society in the Second and Third Centuries of the Hijra*, 242.; Fakhry, "The Mu'tazilite View of Man," 110.; Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, çev. Mustafa Öz. (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2011), 72.; Dalkılıç, *İslâm Mezheplerinde Ruh*, 197.

²⁸ Abdulkâhir Bağdâdî, *el-Farğ beyne'l-fırağ* (Beirut: Mektebetü'l-Asriyye, 1995), 154.

²⁹ Hasım, "Cübbâiyyân: Ebü Ali, Ebü Hâşim," 181-182.

Nazzâm'a göre ruh bedenden ayrı olmakla birlikte bedene bitişik olarak var olan bir cisimdir. Nazzâm'ın ruhu bir cisim olarak görmesi onun fizik teorileri çerçevesinde anlamlı hale gelebilir. Zira Nazzâm ruhun latif bir cisim olduğunu ifade etmekteydi. Diğer taraftan latif bir cisim olarak ruh, Nazzâm açısından, bedenle bitişik (mücvir), ona bağlı (müşâbik) ve ona yayılmış olarak bulunmaktadır.³⁰ Beden ile latif bir cisim olan ruh arasındaki ilişkinin nasıl gerçekleştiği ile ilgili olarak gül ve gülsuyu arasındaki irtibat örnek gösterilir. Gülsuyunun gül içerisinde dağılmasına benzer şekilde ruh da bedene dağılmış ve onun parçalarına sirayet etmiştir.³¹ Fakat ruhun asıl mekânı kalptir. Bu nedenle insanın düşünce, duyumsama vb. fiillerinin merkezi de kalptir.

Nazzâm ruh ve beden arasında kurduğu ilişkide bedeni ruhun bir 'afeti' olarak tasvir eder. Nazzâm'ın ruh ve beden arasındaki ilişkiyi afet kavramı üzerinden kurgulamasıyla ilgili olarak farklı yorumlamalar yapılmıştır. Van Ess Nazzâm'ın insan görüşünün bu kavram üzerinden Platonculukla ilişkilendirilebileceğini öne sürer.³² Van Ess, Nazzâm'ın ruh ve bedenin ayrı olduğu ve bedenin ruhun afeti olması görüşünü dönemindeki Hıristiyan din adamlarından almış olabileceği var sayımını ortaya atar.³³ Bu ihtimallerden bağımsız olarak Nazzâm'ın insan anlayışında Eş'arî'nin aktarımında görüldüğü üzere, beden ve ruh arasındaki zıtlık özgür iradenin açıklanmasıyla ilgili olarak kurgulanmıştır. Zira Eş'arî'nin aktardığına göre Nazzâm'ın ruh anlayışında eğer beden ortadan kalkmış olsa idi bu durumda ruh bütün fiillerini zorunlulukla ve tercih etmeksizin meydana getirecekti. Fakat bedenin varlığı ruh ile beden arasında bir çatışmanın doğmasına neden olmuş ve bu da özgür iradenin varlığını doğurmuştur.

Nazzâm'a göre beden ruhun kabıdır (heykel).³⁴ Nazzâm ruhu bedende bulunan ona bitişik ya da ondan ayrı bir araz olarak görmemektedir. Bu nedenle Nazzâm tam bir düalist olmakla beraber onun insan anlayışı 'materyalist' bir düalizm olarak görülebilir.³⁵ Bu bakımdan da Eş'arî yaklaşımdan farklılık arz etmektedir. Zira Nazzâm ruhun cisimsel olsa bile ayrı bir töz olduğunu vurgularken Eş'arîlik ruhun cisim ve bedensel oluşunu bütünüyle cisim ve bedenden ayırık oluşu üzerinden kurgulamaz ve iki farklı töz ortaya çıkarmaz. Nazzâm ile birlikte Mu'tezilî düşüncede ilk defa ruh kavramının ortaya atıldığı üzerinde durmuştuk. Ruh kavramının ve düalist materyalizmin Nazzâm sonrası kelâm düşüncesine etkisi iki yönlüdür. İlk olarak Mu'tezilî insan tanımının Allâf (öl. 235/849-850) üzerinden şekillenmesinde Nazzâm'ın insan anlayışı karşıt bir görüş olarak kendisini gösterir. Diğer taraftan Eş'arîliğin araz tanımı ve latif bir cisim olarak ruh görüşüyle Nazzâm'ın yaklaşımı arasında da bir benzerlik göze çarpmaktadır. Fakat Eş'arîlik insandaki bütünlük yönünü öne çıkardığı ve düalist eğilimlere bir karşıtlık geliştirdiği için monist bir yaklaşım olarak görülmesi daha makuldür.

5. Mu'tezile'nin İnsan Anlayışı

Konuyla ilgili çalışmasında Van Ess, Ebu'l Hüzeyl Allâf'ın (öl. 849) daha sonra Cübbâiler, Kâdı Abdülcebbâr ve Nisâbüri tarafından geliştirilen insan tanımının Muammer'in insan tanımı ve Nazzâm'ın düalist materyalizmi ile karşıtlık içerisinde geliştiğini ifade eder.³⁶ Dolayısıyla genel anlamıyla Mu'tezilî insan tanı-

³⁰ Fakhry, "The Mu'tazilite View of Man," 114.

³¹ el-Eş'arî, *Maḳālâtü'l-İslâmiyyin*, 28.; Abdülcebbâr, *el-Muḡni*, 357.; Dalkılıç, *İslâm Mezheplerinde Ruh*, 193.

³² van Ess, *Theology and Society in the Second and Third Centuries of the Hijra*, 402 .

³³ van Ess, *Theology and Society in the Second and Third Centuries of the Hijra*, 402.

³⁴ van Ess, *Theology and Society in the Second and Third Centuries of the Hijra*, 401.

³⁵ Dalkılıç'a göre Nazzâm'ın materyalizmi mutedil materyalizm olarak isimlendirilebilir. Bk. Dalkılıç, *İslâm Mezheplerinde Ruh*, 193.

³⁶ van Ess, *Theology and Society in the Second and Third Centuries of the Hijra*, 206.

mının başlangıcı olarak Allâf'ın insan tanımı gösterilebilir. Allâf'ın insan tanımı da tıpkı Nazzâm'ın tanımına benzer şekilde materyalist bir temele sahiptir. Ona göre insan, yiyen, içen, iki eli, iki ayağı olan ve herkes tarafından görülen bedenden ibarettir.³⁷ Fakat Allâf'ın yaklaşımını kaba bir materyalizm olarak görmemek gerekir. Zira Cübbâiler'le birlikte daha sistematik hale gelecek olan 'bütünlük' merkezli insan tanımının izleri Allâf'da görülebilir. Burada iki hususu göz önünde bulundurmak gerekir: (i) Allâf'ın insan tanımı materyalist özellikler barındırır da bu bilgi teorisinde bir duyumsamacılığa (empirizm) götürmez. Zira ona göre, duyumsama duyuları aşan bir fiildir. (ii) Fakat Allâf'ın varlık teorisinde arazların temel alınması ve ister kalpte bulunsun isterse de kalbin dışında bulunsun her türlü bilgi durumunun arazların bir araya gelmesi ve ayrılması ile mümkün olması nedeniyle cisimsel ve madde temelli bir insan anlayışı vardır.³⁸

Ayrıca Allâf canlılığın insandan ayrı bir varlık olduğunu ifade eder. Bunun anlamı canlılığın insanın bedensel yapısına eklenen bir özellik olduğudur. Canlılığın insan bütününe nasıl iliştiği ise Allâf'ın tanımında tam olarak belirgin değildir. Burada iki ihtimal söz konusudur: (i) Canlılık bedene ilişen bir arazdır, (ii) Ya da bir cisimdir. Birinci ihtimal ikinciye göre daha savunulabilir. Fakat bu durumda da canlılığın bir araz olarak, ayrı bir varlık olmaksızın bütüne nasıl iliştiği problemi ortaya çıkar. Canlılıkla ilgili problemler, ayrıca Kâdî Abdülcebâr ve Nisâbüri tarafından detaylı bir şekilde tartışılmıştır.³⁹

Allâf'ın bu tasviri arka planında atomcu bir varlık anlayışına dayanmaktadır. Zira ona göre çeşitli özellikleri olan cisim anlamında insan arazların bir araya gelmesiyle meydana gelen ve dış dünyada görünen yapıdır. Allâf'ın atomcu yaklaşımı Tanrısal iradeyi dışarıda bırakan bir atomculuk değildir. Ona göre arazların her bir araya gelişinde Tanrısal irade etkide bulunur. Burada Allâf'ın üzerinde durduğu diğer bir kavram da telifdir. Zira Allâf insanda farklı özelliklerin bulunduğu ve bu özelliklerin nasıl bir araya geldiği ile ilgili olarak telif kavramını devreye sokar.⁴⁰ Telif farklı özelliklerdeki arazların Tanrısal iradenin de müdahalesiyle insandaki özgün şeklini almasıdır. Farklı kaynaklarda Allâf'ın görüşlerinin aktarılması bağlamında telif kavramı yerine içtima (bütünleşme, toplanma) kavramı da kullanılmaktadır. Bu kavram daha sonra Cübbâiler ile gelişecek olan insan anlayışının temelini oluşturmuştur.

Allâf'ta örtük olarak; Cübbâiler ve Kâdî Abdülcebâr'da açıkça insan tanımı dilcilerin insan kavramına yükledikleri anlamdan destek alarak oluşturulmaktadır. Yukarıda Cübbâilerle birlikte gelişen Mu'tezilî insan tanımına kısaca değinmiştik. Bu tanımın öğeleri, diğer Mu'tezilî tanımlarla ilişkisi ve tanımın felsefi sonuçları Kâdî Abdülcebâr tarafından genişçe tartışılmaktadır.

Kâdî'nin Mu'tezilî insan anlayışını nasıl temellendirdiğine geçmeden önce onun yöntemi üzerinde durmak faydalı olabilir. Kâdî, Basra Mu'tezilesinin insan tanımını iki yönlü olarak değerlendirir. İlk olarak o Mu'tezile içerisindeki rakip teorilerin ilkeleri ve mantıksal sonuçlarını Cübbâilerin teorisi ile karşılaştırır. İkinci olarak ise Cübbâilerin insan tanımındaki canlılık, kudret, bünye, toplam gibi kavramları açıklayarak bu teoriyi geliştirir. Kâdî'nin Ebu Hâşim ve Ebû Ali Cübbâi'ye atfederek aktardığı insan tanımı şu şekildedir:

³⁷ Abdülcebâr, *el-Muğni*, 321-322.; Dalkılıç, *İslâm Mezheplerinde Ruh*, 188.; Ebu'l Hasan El-Eş'arî, *Makâlâtü'l İslâmiyyîn*, 25.; Cengiz, "Mu'tezile'nin İnsan Düşüncesinde Rakip İki Tasavvur," 62.; Hasım, "Cübbâiyyân: Ebû Ali, Ebû Hâşim," 181.

³⁸ Richard M. Frank, *The Metaphysics of Created Being According to Abû l-Hudhayl al-'Allâf* (İstanbul: Nederlands Historisch-Archaeologisch Instituut in Het Nabije Oosten, 1966), 28 12. Dipnot.

³⁹ Abdülcebâr, *el-Muğni*, 310.

⁴⁰ van Ess, *Theology and Society in the Second and Third Centuries of the Hijra*, 242.

“İnsanın tanımı konusunda hocalarımızın söylediği şudur: İnsan, canlı (hayy), kudret sahibi (kâdir), içerisinde bulunduğu özel bünye dahilinde var olan, şahıstır. İnsan, kendisine emir, nehy (yasaklama), zemm ve medhin yöneldiği varlıktır. İnsan, kendisinde bulunan manalar nedeniyle canlı ve kudret sahibi olur. Fakat bu anlamlar insan tanımına dahil olmaz.”⁴¹

Bu noktada Mu'tezile'nin Cübbâilerle birlikte devam eden genel yaklaşımında ruh konusuna da temas etmek gerekir. Zira örneğin, Kâdî Abdülcebbar, Mu'tezile'nin insan tanımına uygun olarak ruhun insandaki nefes alıp verme yetisi olduğunu düşünür ve ruhun ne cisimsel ne de cisimsel olmayan ayrı bir töz olarak anlaşılamayacağını ileri sürer.⁴² Bu yaklaşım Mu'tezile'nin genel anlamıyla insan düşüncesini yansıtmayı bakımından önemlidir. Zira Allâf ile başlayarak Kâdî Abdülcebbar'a kadar giden süreçteki insan anlayışı, insanı görünen yönüyle tanımlamaya ve onda ruh ve nefis tarzında ayrı bir töz kabul etmemeye odaklanmaktadır.

Kâdî'nin canlı, kudret sahibi görünen beden bütünlüğü olarak Cübbâilere atfettiği tanımı üç ana sacayağı üzerinde geliştirdiği görülür.⁴³ İlk olarak bu tanım monist bir tanımdır. Diğer bir deyişle Muammer ve Nazzâm'ın teorilerinin aksine Cübbâilerin tanımı insanda bedenden ayrı bir varlık olduğunu kabul etmemektedir. Fakat burada dikkat edilmesi gereken nokta bu tanımın tam olarak materyalist bir tanım olarak görülüp görülemeyeceği konusudur. Diğer bir deyişle bu tanımdaki bütünlük ve toplam görünen bedenden ayrı bir şey midir farklı bir şey midir? Kâdî Abdülcebbar'ın açıklamaları göz önünde bulundurulduğunda bütünlüğün parçalardan, organlar ve arazlardan ayrı olarak düşünülmesi bir çelişki meydana getirir.⁴⁴ Çünkü bu durum zaruri bilginin aksine bir durum doğurur. Kâdî'nin zaruri bilgi üzerinden yaptığı temellendirme Mu'tezile düşüncesinin insan tanımının savunulmasında önemli bir rol oynar.⁴⁵ İkinci olarak ise Kâdî Abdülcebbar Cübbâilerin insan tanımının geliştirilmesi için dilsel verileri sıklıkla kullanır. Aşağıdaki pasaj Cübbâilerin ve Kâdî Abdülcebbar'ın insan anlayışı ile ilgili dil üzerinden sağlanan verilerin nasıl kullanıldığını göstermektedir:

“Şurası sabittir ki Araplar'ın çoğu meleklerin ve cinlerin varlığına inanmışlar ve onların ölüm, hayat, konuşma (nutk) hususiyetleri açısından tıpkı insanlar gibi olduğunu kabul etmişlerdir. Bununla birlikte onları (melekleri ve cinleri) bu isimle isimlendirmemişlerdir. Şayet insanın tanımı (düşünen, konuşan ve kudret sahibi canlı) olsaydı, o zaman bu vasıflara sahip olduklarını bildikleri veya sahip olduklarına inandıkları bu isimle isimlendirmeleri gerekirdi. Çünkü onların isimlendirmelerinin mutlaka kesin bilgiye dayanması gerekmektedir. Çünkü bizim istidlalimiz Araplar'ın tamamının bunu kabul etmesiyle gerçekleşebileceği gibi bir kısmının kabul etmesiyle de gerçekleşebilir.”⁴⁶

Kâdî'nin bu görüşlerini değerlendirmek maksadıyla erken dönemdeki dilcilerinin insan tanımlarına bakıldığında insan kelimesine verilen anlamların felsefi ve kelâmi içerikten bağımsız olarak değerlendirilebileceği görülür. Örneğin İbn Fâris (öl. 1004) E-N-S kökünü ve insan kavramını şu şekilde açıklar: “Bu fiil,

⁴¹ Abdülcebbar, *el-Muğni*, 311.

⁴² Abdülcebbar, *el-Muğni*, 309. Kâdî burada ruhun varlığını vücutta kanın varlığına benzeterek açıklar. Detaylı bilgi için bk. Zafar, *Kâdî Abdülcebbar'da Teolojik Antropoloji: İnsanın Mahiyeti Sorunu*, 92 vd.

⁴³ Fakhry, “The Mu'tazilite View of Man,” 112-113.; Hasım, “Cübbâiyyân: Ebû Ali, Ebû Hâşim,” 181.

⁴⁴ Abdülcebbar, *el-Muğni*, 312. Burada Ebû Ali ya da Ebû Hâşim Cübbâî'nin bünye ile parçalar arasındaki ilişkiyi nasıl ele aldıklarıyla ilgili Kâdî Abdülcebbar bir aktarım yapar. Buna göre Bünye ve ceset, bir araya gelmiş parçaları oluşturur ve bünye ve ceset bu parçalardan ayrı bir varlık değildir.

⁴⁵ Abdülcebbar, *el-Muğni*, 312; 321-329.

⁴⁶ Koloğlu, *Cübbâiler'in Kelâm Sistemi*, 346.; Abdülcebbar, *el-Muğni*, 361.

bir şeyin ortaya çıkması ve zâhir olması anlamına gelir. Ortaya çıkmayan her şeyin sonucunda tevahhuş (yalnızlık, gizlilik) meydana gelir. Bu nedenle insan için cinin karşıtı demişlerdir. Bir şey görüldüğü zaman “ânestu” (onu gördüm) denir”.⁴⁷ İbn Fâris özelinde dilcilerin insan kavramının anlamıyla ilgili görüşü insanın dış dünyadaki varlığı ile ilgilidir. Cübbâî ve diğer Mu'tezilî düşünürlerin insan tanımında da bu etkiyi görmek mümkündür.

Üçüncü olarak da Cübbâilerin insan tanımını geliştirme yöntemi olarak Kâdî Abdülcebbâr psikolojik tahlillere başvurur. Ona göre eğer insanda Muammer veya Nazzâm'ın ifade ettiği üzere beden meydana getirdiği toplamdan daha farklı bir şey varsa bu durumda insanın bunu tıpkı kendisini bilmesi gibi zorunlu olarak bilmesi gerekir fakat insanda böyle bir bilgi ne zorunlu olarak ne de iktisabi olarak bulunmamaktadır dolayısıyla insan görünen bir bütünlükten ibarettir.⁴⁸

Cübbâilerin ve genel olarak Mu'tezilenin insan tanımının ilk ve en önemli unsuru, insanı bir toplam olarak görmesidir. Bu toplam yukarıda da ifade edildiği üzere beden organlarından ve arazlarından farklı bir şey değildir ve insanı diğer canlılardan ayıran özel yapıyı meydana getiren özgün bir toplamdır. Burada Cübbâilerin karşısında yer aldığı görüş ister materyalist isterse de düalist olsun insanda bu bütünlüğü bozması muhtemel varlıkların kabul edilmesine dayanan görüşlerdir. Bu görüşün en önemli dayanaklarından bir tanesi insanın herhangi bir şeyi idrak ederken bir ayrılık içerisinde bulunmamasıdır. Zira idrak araçları vasıtasıyla meydana gelmiş olsa da bütüne ait bir özelliktir. Kudret ve canlılık özellikleri de yine bütüne ait bir özelliktir. Bütünden koparılmış bir parçada bu özelliklerden bahsetmek mümkün değildir. Örneğin elin idrak eden veya fiil meydana getiren bir şey olması ancak bütünlük içerisinde mümkündür.

Cübbâilere ve genel Mu'tezilî teoriye göre nutk fiili insanı diğer canlılardan ayıran bir özellik değildir. Zira nutk bir sıfat ve özellik olması bakımından tam tanımın kendisiyle sağlanabileceği bir şey değildir.⁴⁹ Cübbâilerin yaklaşımına göre eğer insanı diğer canlılardan ayıran şey, nutk ise bu durumda nutk özelliğine sahip olmayan (ahres) insanların insan türü altında değerlendirilmemesi gerekir. Fakat Cübbâiler'e göre insanın tam ve eksiksiz tanımının verilebilmesi sıfatlar ve sürekli olmayan özellikler yerine bu sıfatları ve özellikleri taşıyan varlığın tanımlanması ile mümkündür. Konuşma, canlılık, kudret sahibi olma gibi özellikleri bünyesinde barındıran da insanın sahip olduğu bünye ve toplamdır.⁵⁰

Cübbâilerin tanımda kullandıkları 'özel bünye' (bünye mahsusa) kavramı her ne kadar konuyla ilgili çalışmalarda 'suret' ile ilişkilendirilmiş olsa da burada bünye ve suret ile kastedilen, filozofların anladığı manada bünye ve suret değildir.⁵¹ Kelâmcıların ıstılahında bünye belirli bir şahsın tek başına sahip olduğu maddi yapı anlamına gelir. Filozofların ıstılahında ise belirli bir şekilde oluşan canlılığın şartı olarak mizaç neticesinde meydana gelen terkibe bünye denir.⁵² Cübbâilerin ve Basra Mu'tezilesinin bünye ve suret kavramıyla ifade ettiği, maddenin oluşturduğu bir anlam değildir. Burada kastedilen maddenin bizatihi oluşum şeklidir.

⁴⁷ İbn Fâris, *Mu'cemü mekâyisi'l-luğa*, (y.y), 145.

⁴⁸ Abdülcebbâr, *el-Muğni*, 313.; Fakhry, "The Mu'tazilite View of Man," 118.

⁴⁹ Abdülcebbâr, *el-Muğni*, 362.

⁵⁰ Abdülcebbâr, *el-Muğni*, 363.; Fakhry, "The Mu'tazilite View of Man," 118-119.

⁵¹ Hasım, "Cübbâiyyân: Ebû Ali, Ebû Hâşim," 118.; Koloğlu, *Cübbâiler'in Kelâm Sistemi*, 350.

⁵² Tahânevî, *Keşşâfü İstılâhâti'l-Fünûn* (Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1996), 347.; Hasım, "Cübbâiyyân: Ebû Ali, Ebû Hâşim," 181.

Suret ve bünye kavramlarına ek olarak Cübbâilerin insan tanımdaki diğer bir unsur 'şahs' kavramıyla ifade edilmektedir. Bu kavram Cübbâilerin ve Mu'tezile düşüncesinin genel yaklaşımının insan anlayışının nasıl belirlendiğine dair ipuçları barındırması nedeniyle önemlidir. Zira 'şahs' kavramı tanım teorisi açısından iki farklı yaklaşıma işaret etmektedir. Cübbâilerin insan tanımının dayandığı tanım teorisi, kelâm metoduna da uygun olarak, insanı soyut, zâtî özelliğini tespit ederek tanımlamaz. Görünen (şâhid) aleminden hareketle insanın maddi yapısının en kapsayıcı tanımını vermeye çalışır. Tanımda 'şahs' kavramına yapılan vurgu da bu şekilde anlaşılabilir. Zira 'şahs', cismin heykeli olarak tanımlanır.⁵³ Cübbâilerin insan tanımında kastettikleri bir cisim olması bakımından insan şahsıdır.

6. Ka'bi'nin Tabiat Düşüncesi İçerisinde İnsan

Muammer, Nazzâm ve Cübbâilerin insan tanımlarına ek olarak insanın mahiyeti ile ilgili Bağdat Mu'tezilesinin önde gelen temsilcilerinden Ka'bi'nin (öl. 931) bazı görüşleri de erken dönem kelimcilerinden olması bakımından incelenebilir.⁵⁴ Nisâbüri'nin aktardığı kadarıyla Cübbâilerin insan tanımları karşısında Ka'bi insanın belirli tabiatların sonucunda meydana gelen bir varlık olduğunu ileri sürmüştür. Nisâbüri ilgili tartışmayı şu şekilde aktarmaktadır:

Kendisi ve takipçilerinin ihtilaf ettiği cisimlerin tabiatı konusu ile ilgili olarak Ebu'l Kâsım (Ka'bi) şöyle demiştir: "Alemden meydana gelen cisimler dört tabiatın oluşmuştur. Fakat Allah bu tabiatlar olmaksızın da yaratmaya kadirdir. Ka'bi ayrıca cisimlerin tabiatlara sahip olduğunu söyler. Bu tabiatlar aracılığıyla insan fiili yapmaya hazırlanır (teheyü) ve kadir ve canlı olan insan kudretini icra eder. Aynı şekilde buğdayın da kendine mahsus bir yapısı vardır. Bu yapı nedeniyle ve bu yapı var olduğu müddetçe buğdaydan arpanın çıkması mümkün değildir. Aynı şekilde insanın nutfesinden Allah'ın başka bir canlı yaratması söz konusu değildir. Ka'bi *Uyûnu'l Mesâil* isimli eserinde insanın ve bütün cisimlerin çözülüp bozulduğunu ve dört tabiatın meydana geldiğini ve birbirine dönüşmesinin imkansız olduğunu ifade etmiştir. Bizim şeyhlerimiz (Kâdî Abdülcebâr ve Cübbâiler) ise tabiatın makul olmadığını ileri sürmüşlerdir. Onlara göre Allah, buğdaydan arpa meydana getirmeye kadirdir. İnsanın nutfesinden de istediği canlıyı meydana getirebilir. Dolayısıyla biz [Basra Mu'tezilesi] insanın dört tabiatın ya da başka bir asıldan müteşekkil olmadığını düşünüyoruz. Bu düşünceye delil olarak eğer tabiat denen yapı makul bir şey olsaydı onun bilinmesi gerekirdi. Bu bilginin de ya müktesep ya da zaruri bir bilgi olması gerekirdi. Zaruri olması mümkün değildir. Zira eğer zaruri olsaydı ona götüren bir yol olması ya da olmaması gerekirdi. Eğer bu zaruri bilginin edinilmesi için bir yol yoktur denirse bu zaten bedihi olarak insanda hasıl olan bir bilgidir. Bu zaruri bilgiye bir yol aracılığı ile ulaşılır denirse bu durumda bu yol ya idrak ya haber ya ihtiyar ya da mümarese yoluyla olacaktır. Hiçbir şey böyle bir yolun varlığını göstermemektedir. Tabiatın varlığına dair ilim mükteseptir de denemez. Zira idrak edilemeyen bir zatın ispat edilmesi ancak iki şekilde olur: (i) ya ondan zorunlu olarak meydana gelen bir durum vardır ya da (ii) ondan sadır olan bir fiil vardır. Cisim için böyle bir şeye bizi ulaştıracak bir durum söz konusu değildir. Fiil ise ancak cins yoluyla bilinir. Fiiller kasd ve devâi aracılığıyla meydana gelirler."⁵⁵

Ka'bi'nin yukarıdaki görüşleri Galenci bir insan anlayışına benzemektedir. Fakat burada tabiat yaşlılık, kuruluk, sıcaklık, soğukluktan müteşekkil olmakla birlikte bu dört ögeyi aşan bir yapıya sahiptir. Zira yukarıdaki ifadelerden anlaşıldığı kadarıyla Ka'bi ile Basra Mu'tezilesi arasındaki tartışmanın esası insanın doğasının ve tanımının ne olduğuna ilişkindir. Basra Mu'tezilesinin önemli temsilcilerinden Kâdî Abdülcebâr'ın açıklamalarında da görüldüğü üzere Basra Mu'tezilesi insanda görünen cismin sahip olduğu bütünlük dışında herhangi bir şeyin varlığını kabul etmemektedir. Zira böyle bir varlık ister tabiat ister ruh isterse de araz olarak isimlendirilsin insani sorumluluğun buharlaşmasına neden olabilir. Ayrıca insan fiillerindeki bü-

⁵³ Tahânevî, *Keşşâfü Istilâhâti'l-Fünûn*, 1007.

⁵⁴ Ka'bi'nin felâsife ile ilişkisi diğer Mu'tezile ve Eş'ari kelimcilerinden farklılık arz etmektedir. Ka'bi Kindî felsefesinin temsilcilerinden Belhî'den mantık tahsil etmiştir. Ka'bi ve düşüncesinin genel bir değerlendirmesi için bk. Racha El Omeri, *The Theology of Abû l- Qâsim al- Balkhî/ al-Ka'bi* (Boston, Leiden: Brill, 2016), 11.

⁵⁵ Nisâbüri, *el-Mesâ'il fi'l-ḥilâf*, 133.

tünlüğü de ortadan kaldırabilir. İnsanda acı ve haz belirli bir organ aracılığıyla oluşsa da acı ve hazzı algılayan insandaki bütünlük durumudur.

Nisâbü'rî'nin yukarıdaki alıntıda Ka'bî'ye karşı cevabında ise Basra Mu'tezilesinin insan anlayışını farklı bir yaklaşımla geliştirdiği görülür. Bu yaklaşıma göre, insanda bütünlük dışında bir tabiat farz etmek makul değildir. Zira bu durumda bu tabiatın bilgisinin zaruri veya müktesep olması gerekir. İki durumda imkânsız olduğuna göre sonuç olarak insanda bütünlük dışında bir tabiattan bahsetmek mümkün değildir.

Ka'bî'ye göre insanın cisimsel yapısı tabiatı itibariyle fiilleri etkiler. Burada kilit kavram 'teheyyü' kavramıdır. Cisim fiili belirli bir yöne sevk ederek insandaki kudret ve canlılık durumlarının temelini oluşturur. Bu temel de tabiattır. Kadir ve canlı olan insani cisimdeki tabiatlar fiillerin temelini oluşturur. Bu nedenle Ka'bî'nin tabiat teorisinde tabiatın fiillere daha doğrudan etkide bulunduğu söylenebilir. Ka'bî'nin yaklaşımının Mu'tezile'nin genel bakış açısından farkı ise tabiat kavramını farklı bir öze işaret edecek derecede vurgulamasıdır.

7. Eş'ariliğin Mu'tezile Materyalizmini Aşan Materyalist Monizmi

Erken dönemde insanın tanımlanması ile ilgili görüşleri farklılık arz eden Mu'tezile kelâmcılarının ardından kelâm geleneğinin diğer önemli ekolü olan Eş'arilikteki insan tanımı meselesine geçebiliriz. İnsanın tanımlanması meselesi bağlamında üzerinde duracağımız düşünürler, Eş'arî ekolün erken dönemdeki önemli teorisyenleri olarak, Eş'arî (öl. 936), İbn Fûrek (öl. 1015), Bakillânî (öl. 1013) ve Cüveynî'dir (öl. 1085). Eş'arî geleneğin insan tanımıyla ilgili görüşlerinin sonuçlarını belirli oranda ruh telakkilerinde görmek mümkündür. İnsan tanımında, insanın bedensel bir varlık olduğunu öne çıkaran Eş'arî düşünürler ruhun da beden bir arazi olduğunu, bu arazın mahiyetiyle ilgili ihtilaf etmekle birlikte, kabul etmektedirler. Bu nedenle Eş'arî düşüncesi açısından insanın tanımı ile insanda hangi varlıkların bulunduğu konusu arasında özsel bir ilişki vardır.

Genel olarak değerlendirildiğinde Eş'arî düşünürlerin insan doğası ve tanımı ile ilgili görüşleri materyalist eğilimlidir. Eş'arî düşünürler insanda bedenden ayrı bir ruhun bulunduğunu genel olarak kabul etmekle birlikte bu ruhun nasıl bir varlık olduğu ile ilgili ihtilaf etmişlerdir. Gazzâlî öncesi Eş'arî düşüncesinin insanın mahiyeti ve tanımı ile ilgili genel yaklaşımı, kelâm nominalizmi ile şekillenmiştir. Buna göre Eş'arî'nin kendisinden başlayarak Cüveynî'ye kadar insanda bedensellik dışında bir tözün var olduğunu kabul etmeme, ruh ve canlılığı da bedensellik üzerinden açıklama eğilimi hakimdir. Mu'tezile'nin yaklaşımı ise bedenselliği merkeze almakla birlikte insanın mahiyetinin sahip olduğu uyum ve bütünlük üzerinden tanımlamaktır.

Eş'arî nominalizmi varlık telakkisi bakımından Tanrısal varlık alanının dışında cisimsel varlık alanında soyutluk düşüncesini kabul etmez. Bu nedenle insan anlayışında da materyalist bir yaklaşım görülür.⁵⁶ Eş'arî nominalizminin etkisini akıl teorisine kadar sürdürmek mümkündür. Burada dikkat edilmesi gereken nokta, bu nominalizmin Mu'tezile nominalizminin daha gelişmiş bir versiyonu olarak görülebileceğidir. Çünkü Mu'tezilî düşüncede her ne kadar insanda bütünlük bedensel parçalardan ayrı bir şey olmasa da nihayetinde telif ve anlam olmak bakımından bütünlük parçaların meydana getirdiği bir şeydir ve canlılık, kudret gibi

⁵⁶ Eş'arî nominalizminin insanın tanımlanması meselesi bağlamında nasıl işlediği ile ilgili olarak bk. Ayman Shihadeh, "Classical Ash'arî Anthropology: Body, Life and Spirit," *The Muslim World* 102, (2012): 438.

temel özellikler bu bütün içerisinde anlam kazanır. Fakat Eş'arî yaklaşımda arazların sürekli değişmesi söz konusudur ve bu değişimde Tanrısal iradenin rolü Mu'tezilî düşünceye göre daha merkezidir.

İnsanın tanımı meselesinde Eş'arî'nin yaklaşımını inceleyen İbn Fûrek, Eş'arî'nin bu konuda dilcilerin görüşleri ve yöntemine dayandığını ifade eder. Yukarıda da üzerinde durduğumuz gibi Cübbâilerin düşüncesinde de dil üzerinden delillendirme söz konusudur. Fakat İbn Fûrek'in aktarımından Eş'arî düşüncesinde dile yapılan vurgunun daha temel olduğu göze çarpmaktadır. Eş'arî de Cübbâilerin insan tanımını kabul etmektedir. Ona göre insan, kendisine mahsus bünye (yapı) ile meydana gelmiş (mebni) terkip sonucunda oluşan görünen bedendir (cisim).⁵⁷ Tanımda görüldüğü üzere kritik ve belirleyici kavram cisim kavramıdır. Cisim İbn Fûrek'e göre birden çok parçadan telif etmiş varlıktır.⁵⁸

Eş'arî, nominalist yaklaşımı ile uyum içerisinde Mu'tezilenin insan tanımını eleştirir. Buna göre mu'tezilenin insan tanımında 'bütünlük' unsurunu öne çıkarması, kendi usulleri göz önünde alındığında eleştirilebilir.⁵⁹ Canlılık ve kudret eğer bütünde meydana geliyorsa bu bütünün canlılık ve kudretin meydana geldiği parçalardan ayrı bir şey olmadığı nasıl ispat edilebilir? Eş'arî nihayetinde mu'tezilî yaklaşımın bütünlük düşüncesinden ödün vermek durumunda kalacağını iddia eder.⁶⁰

Eş'arî düşüncedeki ruh telakkisine göre insanda 'latif bir cisim' olarak bulunan bir ruh vardır. Ruh, Eş'arî'ye göre bedende bulunan bir havadır ve canlılığı sağlar.⁶¹ Bedenin çeşitli boşluklarına dağılmış vaziyette bulunan ruh canlılığın şartıdır. Fakat canlılık ile ruh arasında kurulan ilişkide canlılık tek başına ruhun sonucunda oluşmaz. Canlılık için bedenin bulunması gerekir fakat bedenin canlılığının devam edebilmesi için de ruha ihtiyaç vardır. Burada Eş'arî'nin yaklaşımının Mu'tezilî canlılık teorisi ile farkı görülebilir. Cübbâilerin anlayışına göre canlılık insan bütününde ortaya çıkan arazi bir özelliktir fakat Eş'arî canlılığı ruh ve bedenin bir özelliği olarak görmektedir.

Mu'tezile'nin bütünlük tanımına karşı Eş'arî'nin ileri sürdüğü diğer bir karşı argüman da parçalardan ve organlardan ayrı olarak bütünlüğün öne çıkarılması durumunda bunun organlarla ifa edilen fiillere dair sorumluluğu ortadan kaldıracığıdır.⁶² Fakat yukarıda da üzerinde durulduğu üzere Mu'tezile'ye göre bütünlük parçaların bir araya gelmesinden başka ayrı bir anlam ifade etmez. Bu nedenle de insanın bütünlük olarak tanımlanması sorumluluk ile ilgili bir itirazı gerektirmez.

Eş'arî'nin insan tanımı Mu'tezile'nin insan tanımı ile ilgili genel yaklaşımı ile birlikte düşünüldüğünde Eş'arî'nin eleştirisinin Cübbâilerin diğer Mu'tezilî düşünürlere yönelik eleştirisi ile benzeştiği görülür. Bu iki yaklaşım arasındaki fark ruh teorisi ile ortaya çıkmaktadır. Zira Eş'arî ruhun latif bir cisim olmasını bedenselliği üzerinden temellendirir. Bu bakımdan Nazzâm'ın ruhun 'latif bir cisim' olduğu iddiası ile Eş'arî'nin yaklaşımı arasında bir ilişki kurulabilir. Fakat Eş'arî'ye göre ruh ayrı bir töz değildir. Latif bir cisimdir fakat

⁵⁷ İbn Fûrek, *Mücerredü Maqâlat* (Kahire: Mektebetü'l-Sekafeti'd-Dîniyye, 2005), 224.; Ayman Shihadeh, "Classical Ash'arî Anthropology: Body, Life and Spirit," 438.

⁵⁸ İbn Fûrek, *el-Hudûd fi'l-uşûl* (Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1999), 102.

⁵⁹ İbn Fûrek, *Mücerredü Maqâlat*, 224.

⁶⁰ İbn Fûrek, *Mücerredü Maqâlat*, 224.

⁶¹ İbn Fûrek, *Mücerredü Maqâlat*, 276.; Haklı, "Eş'arî ve Cüveynî'nin İnsan Anlayışı," 95.; Ayman Shihadeh, "Classical Ash'arî Anthropology: Body, Life and Spirit," 466.

⁶² İbn Fûrek, *Mücerredü Maqâlat*, 227.

bu latif cisim hava gibi bedenle bütünleşmiş bir varlıktır. Bu nedenle de Eş'arî'nin yaklaşımını *materyalist monizm* olarak tasvir etmek yanlış olmayacaktır. Netice itibariyle Eş'arî Mu'tezile'nin kadir, canlı ve belirli bir bünye ile meydana gelmiş bütünlük olarak insan tanımını nominalist bir yaklaşımla ele almakta ve 'bütünlük' düşüncesinin bir düalizme dönüşebileceği riskinden hareket etmektedir.

Eş'arî'nin filozofların insan tanımına eleştirisi Mu'tezile'nin eleştirisi ile benzerdir. Her iki eleştiri de filozofların insanın zatını değil zata ait olan özelliklerine odaklandıklarını savunur. Eş'arî, filozofların insan tanımını "ölümlü (mâit), canlı (hayy) ve nâtık" varlık olarak verir⁶³ ve Cübbâilerin kullandığı argümanların benzerini kullanır. Yukarıda da üzerinde durulduğu üzere Cübbâiler, filozofların insanı nâtık canlı olarak tanımlamalarına bunun insanı bir özelliği üzerinden tanımlamak olduğu gerekçesi ile karşı çıkmışlardı. Eş'arî de benzer bir gerekçe ile filozofların tanımına karşı çıkmaktadır. Eş'arî'nin eleştirisindeki tek fark, canlılık ile ölümün aynı tanımda bulunmasına yöneliktir. Fakat bu eleştiri de retorik karakterli bir eleştiridir çünkü filozoflar açısından bakıldığında insanın ölümlü olması onun zati bir özelliği değildir. Eş'arî'nin tanımını Mu'tezile'nin tanımından ayıran en önemli unsur bütünlükten ziyade cisim ve cesede yönelik vurgudur ki ruh teorisi ile birlikte düşünüldüğünde bu durum Eş'arî'nin tanımını Nazzâm ve Cübbâilerin tanımları arasında bir orta noktaya koymaktadır.

Eş'arî düşüncede cisim bizatihi kendi başına bir varlık olarak insanın temel unsurudur. Mu'tezilî düşüncenin bütünlük üzerinden ulaştığı sonuç Eş'arî'nin yaklaşımında bedenin kendisinde gerçekleşir. Eş'arî'nin bedensellik vurgusunu en bariz şekilde ruhu cisimsel bir hava olarak tanımlamasında görmek mümkündür. Eş'arî'den sonra gelen Bakillânî ve Cüveynî ise Eş'arî'nin oluşturduğu çerçeveyi farklı açılardan yorumlamışlardır. Şimdi Bakillânî ve Cüveynî'nin insanın tanımı ve ruhun mahiyeti ile ilgili teorilerini inceleyebiliriz.

8. Cüveynî ve Bakillânî Açısından İnsan

Bakillânî'ye göre insan bölünemeyen atomlar ve arazlardan meydana gelen bir bütünlük ve telif durumudur. İnsan farklı atom ve arazlardan meydana gelir. Bu yönüyle Bakillânî'nin Eş'arî'nin insan tanımındaki nominalist vurguyu devam ettirdiği söylenebilir. Fakat ruh ve canlılık konusunda Bakillânî'nin Cüveynî'nin yorumlarına temel oluşturan düşünceleri vardır. Bakillânî'ye göre canlılık bedensel bir bütünlük gerektirmez.⁶⁴ Bu düşüncesini temellendirmek için Bakillânî Mu'tezile'nin bütünlük teorisini eleştirir. Mu'tezilî düşünürlerin genel eğilimine göre canlılık bütünün özelliği olarak tanımlanır fakat canlılık organlara ve parçalara da yayılmış bir şeydir. Bakillânî'ye göre eğer canlılık bütünden ayrı bir şey değilse bu durumda onun bir araz yahut cevher olması gerekir. Cevher olması mümkün değildir çünkü bu durumda bir mahalde iki varlığın bulunması söz konusu olur. Araz olması da mümkün değildir çünkü bu durumda canlılık arazının hem bütünlükte hem de organlarda bulunması gerekir.⁶⁵ Bu problemde Bakillânî'nin yaklaşımı Eş'arî nominalizminin farklı bir şekilde uygulanmasıdır.

Diğer taraftan canlılığın parça ve bütünde nasıl bulunduğu ile ilgili problemin Bakillânî düşüncesi bağlamında çözümü için onun ruh telakkisi üzerinde durulabilir. Yukarıda Eş'arî'nin canlılık ve ruh arasında kurduğu ilişki üzerinde durulmuştu. Buna göre canlılık ruhun yeter nedeni değildi fakat gerek nedeni idi.

⁶³ İbn Füreke, *Mücerredü Mağâlât*, 227.

⁶⁴ Ayman Shihadeh, "Classical Ash'arî Anthropology: Body, Life and Spirit," 456.

⁶⁵ Ayman Shihadeh, "Classical Ash'arî Anthropology: Body, Life and Spirit," 456.

Diğer bir deyişle Eş'arî'ye göre ruhun bulunabilmesi için canlılığın bulunması gerekir fakat bu ruhun canlılık ile aynı anlama geldiğini göstermez.

Bakillânî ruhu bedene yayılmış bir hava (rîh münbasit) olarak tasvir eder. Bu hava nefes alıp veren insana yayılmıştır ve hava alıp verme ile meydana gelen şeydir.⁶⁶ Fakat Bakillânî bu düşüncesinin yanında meleklerin de ruha sahip olduklarını düşünmektedir ve bu nedenle meleklerin ruhlarının nasıl tasvir edilebileceği ile ilgili argümanlar sunmaktadır. Görüldüğü üzere Bakillânî Eş'arî'nin yaklaşımını geliştirmekte ve farklı konulara uygulamaktadır.

Cüveynî'nin insan anlayışı ise, bize göre, Eş'arî düşüncede önemli bir felsefi kırılmaya işaret etmektedir. Cüveynî'nin Gazzâlî'de tekemmül etmiş bir biçimde ortaya çıkan dönüşümün hem teoriler bağlamında hem de yöntemsel olarak başlatıcısı olduğu ileri sürülmüştür.⁶⁷ Bu dönüşümü insan tanımında da görmek mümkündür. Cüveynî'ye göre insanda cisimsel mahiyete sahip bir ruh bulunur. Ona göre ruh, görünen cisimle bitişik ve onunla bağlantılı şekilde bulunan latif bir cisimdir.⁶⁸ Cüveynî'nin bu tasviri Eş'arî'nin yaklaşımından önemli bir farklılık içermemektedir. Fakat Cüveynî'nin beden ve bedensel bir varlık olarak ruh arasında kurmuş olduğu ilişki Eş'arî vesilecilik (occasionalism) teorisinin ruh beden ilişkisine uyarlanmış versiyonu olarak görülebilir.

Cüveynî'ye göre Tanrı ruh ve beden arasındaki ilişkiyi ve canlılığı latif cisim olan ruh ile mutlak olarak cisim olan beden arasındaki müşabeke (birliktelik) üzerinden devam ettirir ve canlılık bu sayede meydana gelir. Aynı şekilde bu birliktelik sona erdiğinde canlılık sona erer ve ölüm gerçekleşir.⁶⁹ Cüveynî'ye göre canlılık bedeni canlı hale getiren bir arazdır ve ruh canlılık arazı aracılığıyla canlı hale gelir.

Cüveynî Mu'tezilî düşüncede önemli bir sorun olarak devam edegelen bedensel bütünlük ve bütünlük ile bedensel yapı arasındaki ilişkinin nasıl meydana geldiği sorusunu sürekli olarak devam edegelen Tanrısal irade düşüncesiyle aşmaktadır. Bu çerçevede Cüveynî Mu'tezile'nin bütünlük ve beden arasındaki ilişkiyi açıklamak için üzerinde durduğu telif teorisini detaylı olarak inceler ve bu konuda Mu'tezile'ye eleştiriler yöneltir.⁷⁰ Diğer taraftan Cüveynî Bakillânî ve Eş'arî'nin aksine ruh ve nefes arasında doğrudan bir irtibat kurmaz. Cüveynî'nin ruh telakkisi ile ilgili değerlendirmesinde Shihadeh bu durumu Cüveynî'nin latif cisim olan ruh ile beden arasında bir karşıtlık gördüğünü ileri sürerek açıklar.⁷¹ Cüveynî'nin insan anlayışını inceleyen Ş. Haklı ise şöyle bir değerlendirme yapar:

İlk bakışta Cüveynî'nin ruh tanımı ile Mu'tezile kelamcılarının Nazzâm'ınki birbirine paralel gibi gözükse de Cüveynî'de ruhun aslında soyut bir cevher olduğu, gayri cismanî bir şeyin cismanî bedenle ilişkisindeki zorluğu gidermek için onun bedenle ilişki halinde latif bir cisim adını aldığını düşündürmektedir.⁷²

⁶⁶ Ayman Shihadeh, "Classical Ash'arî Anthropology: Body, Life and Spirit," 468.

⁶⁷ Ömer Türker, "Bir Tümdengelim Olarak Şahitle Gaibe İstidlal Yöntemi ve Cüveynî'nin Bu Yönteme Getirdiği Eleştiriler," *İslâm Araştırmaları Dergisi* 18, (2007).

⁶⁸ Cüveynî, *İrşâd*, thk. Muhammed Yusuf Musa ve Abdulmünim Abdülhamid. (Mısır: Mektebetü'l-Hancî, 1950), 379.; Ayman Shihadeh, "Classical Ash'arî Anthropology: Body, Life and Spirit," 471.

⁶⁹ Cüveynî, *İrşâd*, 379.

⁷⁰ Cüveynî, *eş-Şâmil fî uşûli'd-dîn* (İskenderiye: Münşeâtü'l-Mearif, 1969), 471-480.

⁷¹ Ayman Shihadeh, "Classical Ash'arî Anthropology: Body, Life and Spirit," 472.

⁷² Haklı, "Eş'arî ve Cüveynî'nin İnsan Anlayışı," 98.

Bu iki yorum da farklı gerekçelerle Cüveynî'nin bedenden ayrı bir ruhun varlığını kabul ettiğine dair bir eğilime sahiptirler. Fakat Haklı'nın bahsettiği güçlüğü çözüme Cüveynî açısından yaklaşıldığında Cüveynî'nin bedenden ayrı soyut bir ruhun varlığını kabul etmesine gerek yoktur. Zira Cüveynî'ye göre latif bir cisim olan ruh ile beden arasındaki ilişki Tanrısal fiilin sürekliliği üzerinden sağlanır. Diğer bir deyişle Tanrı bu dinamik ilişkiyi sürekli olarak yaratır. Shihadeh'in yorumu ise Cüveynî'nin latif cisim olarak ruhu nasıl tasvir ettiğini göz önünde bulundurarak tadil edilebilir. Zira Shihadeh haklı olarak Cüveynî'nin ruhu hem bir latif cisim olarak gördüğü hem de onu havadan ayrı bir şey olarak tasavvur ettiğini söyler. Burada Cüveynî'nin latif cisimden anladığı şeyin hava tarzında değil cıva benzeri bedenden ayrı ama beden ile var olan bir şey olduğunu düşünmek daha doğru görünmektedir.

Sonuç

Çalışmada insanın tanımı, yapısı ve fiilleri ile ilgili olarak erken dönemde kelâmda felsefi bir eğilimin gelişme gösterdiği gösterilmiştir. Bu bakımdan konuyla ilgili kelâmcıların teorilerindeki sürekliliği gösteren çalışmalara ihtiyaç vardır. Sonuç itibarıyla Gazzâlî öncesi kelâmda farklılıklar bulunmakla birlikte belirli bir satır üzerinde ilerleyen bir insan anlayışı görülmektedir. Buna göre ana eğilim filozofların düalizmine karşı olarak gelişmiş olsa da özellikle kelâm geleneğinde de farklı bir noktada bulunan düşünürlerde düalist bir eğilimin bulunduğu görülmektedir.

Fakat bu düalist eğilimlerde İbn Sinâci anlamda katı bir düalizm olarak değil kelâmın materyalist monizm olarak isimlendirdiğimiz yaklaşımı ile felsefi düalizm arasında bir orta noktada bulunmaktadır. Bu bakımdan teoriler arasındaki farklılıkların nasıl oluştuğu ve hangi yönlerden incelenmesi gerektiği de çalışmamızda gösterilmiştir. Çalışmada ayrıca insan tanımları bağlamında erken dönemdeki kelâmcıların yaklaşımlarına dair bir tasnif önerisi de yapılmaktadır. Zira Mu'tezile'nin bu konudaki görüşleri özellikle Basra Mu'tezilesi üzerinden bir genel çerçeve oluşturmuş ve farklılıklar bu genel çerçeveye karşı veya onun lehine gerçekleşmiştir. Çalışmamızın ana iddiası bu genel çerçevenin hangi teoriler üzerine kurulduğunu göstermek ve kelâm geleneği içerisindeki sapmaları da bu minvalde okumak üzerine kurulmuştur.

Sonuç olarak Gazzâlî öncesi kelâmda insanın varlık yapısı (ontolojisi) ile ilgili olarak Mu'tezile ve Eş'arî düşünce arasında filozofların düalizmine karşıt olarak insandaki özsel teklik ve bütünlüğü vurgulamaya yönelik bir anlayışın oluştuğu görülmektedir. Mu'tezile özellikle insandaki bütünlüğün vurgulanmasına odaklanırken, Eş'arî yaklaşım bu bütünlüğün de bir ikiliğe götürebileceği üzerine kurgulanmaktadır. Diğer taraftan düalizm, monizm tarzındaki isimlendirmelerin daha detaylı araştırmalarla incelenmesi gerekmektedir. Ancak yine de örneğin Eş'arî yaklaşımda cisimselliğin ön plana çıkması bu yaklaşımı bir materyalist monizm olarak nitelendirmeyi mümkün kılmaktadır.

Kaynakça

- Abdülcebâr, Kâdî. *El-Muğnâ Fî Ebvâbi't-Tevhîd*. Daru'l Mısriyye li't-te'lif ve't-terceme, n.d.
- Altaş, Eşref. "Fahreddîn Er-Râzî'ye Göre İnsanın Mahiyeti ve Hakikati - Mücerred Nefs Görüşünün Eleştirisi." *İnsan Nedir?* içinde, Editörler: Ömer Türker ve İbrahim Halil Üçer, 139-201. İstanbul: İlem Yayınları, 2019.
- Ayman Shihadeh. "Classical Ash'arî Anthropology: Body, Life and Spirit," *The Muslim World* 102, (2012):433-447.
- Bağdâdî, Abdulkâhîr. *el-Farq beyne'l-fırağ*. Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 1995.
- Black, Deborah L. "Psikoloji: Nefs ve Akıl" *İslam Felsefesine Giriş* içinde, Editörler: Peter Adamson, Richard Taylor, 348-355. İstanbul: Küre Yayınları, 2005.
- Cengiz, Yunus. *Doğa ve Öznellik: Câhız'ın Ahlâk Düşüncesi*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2015.
- . "Mu'tezile'nin İnsan Düşüncesinde Rakip İki Tasavvur" *İnsan Nedir?* içinde, Editörler: İbrahim Halil Üçer ve Ömer Türker. İstanbul: İlem Yayınları, 2019.
- Craig, Edward. "Monism," *Routledge Encyclopedia of Philosophy* (1998).
- Cüveynî. *eş-Şâmil fî uşûli'd-Dîn*. İskenderiye: Münşeâtü'l-Meârif, 1969.
- Cüveynî. *İrşâd*. Mısır: Mektebetü'l- Hancî, 1950.
- Daiber, Hans. *Das Theologisch-Philosophische System Des Mu'ammâr Ibn 'Abbâd As-Sulamî*. Beirut: Kommission bei Franz Steiner Verlag, 1975.
- Dalkılıç, Mehmet. *İslâm Mezheplerinde Ruh*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2004.
- Demir, Osman. *Kâdî Abdülcebâr'da İnsan Psikolojisi: Güdüler (Devâî) ve İnsan Davranışı Üzerindeki Etkileri*. Bursa: Emin Yayınları, 2013.
- Dhanani, Alnoor. *The Physical Theory of Kalâm: Atoms, Space and Void in Basrian Mu'tazilî Cosmology*. Leiden, New York, Köln: E.J. Brill, 1994.
- Ebü'l-Hasan el-Eş'arî. *Mağâlâtü'l-İslâmiyyîn*. 2 Cilt. Mektebetü'l Asriyye, 1990.
- Ebü Reşîd en-Nisâbü'rî. *el-Mesâ'il fi'l-hilâf beyne'l-Başriyyîn ve'l-Bağdâdiyyîn*. Beyrut, 1979.
- Ess, Josef van. *Theology and Society in the Second and Third Centuries of the Hijra. Handbook of Oriental Studies. Section 1, The Near and Middle East*. Vol. 3. Leiden: Brill, 2017.
- Ezzeynî, Muhammed Abdurrahim. *Ebü'l-Huzeyl Allâf: Ârâhu'l Kelâmiyye ve Felsefiyye*. Mansure: Darü'l-Yakîn, 2010.
- Fahreddin Râzî. *el-Meţâlibü'l- 'âliye*. Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999.
- Fakhry, Majid Macid. "The Mu'tazilite View of Man" in *Recherches d'Islamologie: Recueil d'aerticles Offert á George C. Anawati et Louis Gardet Par Leurs Colléges et Amde*, 107-21. Leuven: Peeters, 1977.
- Faruqi, İsmail Raci. "The Self in Mu'tazilah Thought" in *East West Studies on The Problem of the Self*, Editörler: P.T Raju, Alburey Castell, 87-108. Hague: Martinus Nijhoff, 1968.
- Frank, Richard M. *The Metaphysics of Created Being According to Abü l-Hudhayl al-'Allâf*. İstanbul: Nederlands Historisch-Archaeologisch Instituut in Het Nabije Oosten, 1966.
- Haklı, Şaban. "Eş'arî ve Cüveynî'nin İnsan Anlayışı" *İnsan Nedir?* içinde, Editörler: İbrahim Halil Üçer ve

Ömer Türker. İstanbul: İlem Yayınları, 2019.

Hasım, Ali Nehmî. *Cübbâiyyân: Ebû Ali, Ebû Hâşim*. Câmîatü'l- Lîbiyye, y.y.

İbn Hazm. *el-Faşl fi'l-milel ve'l-ehvâ' ve'n-nihâl*. Beyrut: Dârü'l-Ecyel. Beyrut: Darü'l Ecyel, y.y.

İbn Fâris. *Mu'cemü Meğâyisi'l-Luğa*, y.y.

İbn Fûrek. *el-Ĥudûd fi'l-Uşûl*. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1999.

İbn Fûrek. *Mücerredü Mağâlât*. Kahire: Mektebetü'l-Sekafeti'd-Dîniyye, 2005.

İbnü'l Melâhimî. *Tuhfetü'l-mütekellimîn fi'r-red 'ale'l-felâsife*. Tahran: Freie Universitat Berlin; Müessese Bu-juhşi Hikmet ve Felsefe İran, 1386.

Orhan Şener Koloğlu. *Cübbâiler'in Kelâm Sistemi*. İstanbul: İsam Yayınları, 2011.

Priest, Stephen. *Theories of the Mind*. New York: Houghton Mifflin Company, 1991.

Racha El Omeri. *The Theology of Abû l- Qâsim Al- Balkhî/ Al-Ka'bî*. Boston, Leiden: Brill, 2016.

Şehristânî. *el-Milel ve'n-Nihal*. Çeviren: Mustafa Öz, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2011.

Sophia Vasalou. "Subject and Body in Başran Mu'tazilism, or: Mu'tazilite Kalâm and The Fear of Triviality," *Arabic Sciences and Philosophy* 17, (2007): 267-298.

Tahânevî. *Keşşâfu İştilâhâtü'l Fünûn*. 2. Cilt. Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1996.

Türker, Ömer. "Bir Tümdengelim Olarak Şahitle Gaibe İstidlal Yöntemi ve Cüveynî'nin Bu Yönteme Getirdiği Eleştiriler," *İslâm Araştırmaları Dergisi* 18, (Temmuz 2007): 1-25.

Zafar, Abdul Basit. "Kâdî Abdulcebbâr'da Teolojik Antropoloji." Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2020.

Araştırma Makalesi

Başvuru: 20.11.2023

Kabul: 21.02.2024

Atıf: Özdemir Ağlar, Cansu and İfakat Banu Akçeşme. "The Embeddedness of Mind, Body and Spirit in Nature: An Exploration of Ecopsychological Tenets in *The Lord of the Rings*," *Temaşa Felsefe Dergisi* sayı: 21 (Haziran 2024): 62-83. <https://doi.org/10.55256/temasa.1393563>

The Embeddedness of Mind, Body and Spirit in Nature: An Exploration of Ecopsychological Tenets in *The Lord of the Rings*

Cansu Özdemir Ağlar¹

ORCID: 0000-0002-8576-5904

İfakat Banu Akçeşme²

ORCID: 0000-0002-8217-9360

DOI: 10.55256/TEMASA.1393563

Abstract

Tolkien's trilogy - *The Fellowship of the Ring* (1954), *The Two Towers* (1954), and *The Return of the King* (1955) - is among the most analysed and studied classics in the world. It contains various themes which can be explored from several perspectives and in different contexts. The way nature is represented with the attribution of strong agency and the significance of strong communication between the human psyche and nature are worth mentioning since the trilogy provides an opportunity to explore the ecopsychological cruciality of human-nature togetherness for tranquillity in the human soul and sanity in the human mind. Moreover, with fictional places like Mordor and Isengard, the trilogy brings the degradation and destruction of nature to attention. Elvish geographies and the Shire enable us to appreciate and celebrate reciprocal and affirmative relations with nature. The psychology, unity, and agency of Nature with spiritual and fantastic characters such as Ents are foregrounded in the novel. By focusing on the fictional characters, this article aims to explore the ecopsychological facets of the places in the trilogy and how the human psyche is affected depending on natural or greenless places.

Keywords: Ecopsychology, Nature, J. R. R. Tolkien, *The Lord of the Rings*.

Zihin, Beden ve Ruhun Doğa ile İç İçeği: Yüzüklerin Efendisi'ndeki Ekopsikolojik İlkelerin Keşfi

Öz

Tolkien'in üçlemesi – *Yüzük Kardeşliği* (1954), *İki Kule* (1954) ve *Kralın Dönüşü* (1955) – dünyada en çok incelenen ve çalışılan klasikler arasındadır. Farklı bakış açılarından ve farklı bağlamlarda keşfedilebilir birçok tema içerir. Üçleme insan ruhundaki sakinlik ve aklındaki sağlık için insan-doğa birlikteliğinin ekopsikolojik önemini keşfetmekte bir fırsat tanıdığı için güçlü bir öz-nellikle doğanın temsil ediliş şekli, insan ruhu ve doğa arasındaki güçlü iletişim bahsetmeye değerdir. Buna ek olarak Mordor ve Isengard gibi kurgusal mekanlarla üçleme, dikkati doğanın aşığılanmasına ve yıkımına çekmektedir. Öte taraftan Elf coğrafyaları ve Shire doğayla karşılıklı ve olumlu ilişkinin değerini anlamamıza ve kutlamamıza imkân tanımaktadır. Romanda Entler gibi ruhani ve fantastik karakterlerle doğanın psikolojisi, bütünlüğü ve özneliği öne çıkarılmıştır. Kurgusal karakterlere yoğunlaşarak bu makale üçlemedeki mekanların ekopsikolojik yönlerini ve insan ruhunun doğal ya da yeşilsiz mekanlara bağlı olarak nasıl etkilendiğini keşfetmeyi amaçlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Ekopsikoloji, Doğa, J. R. R. Tolkien, *Yüzüklerin Efendisi*.

¹ Instructor, Sivas Science and Technology University, the School of Foreign Languages. ozzdemircns@gmail.com

² Assoc. Prof. Dr., Erciyes University, English Language and Literature Department. banu_akcesme@hotmail.com

Introduction

Ecopsychology is the common ground where psychological and ecological theories and principles have been incorporated. Ecopsychology as a concept emerged along with the work of Robert Greenway who put forward the idea that “the mind is nature, and nature, the mind” and he introduced his theory called psychoecology in 1963 during his graduate studies at Brandeis University.³ In 1990, the cultural historian Theodore Roszak came up with the term ecopsychology in his work *The Voice of the Earth* which was published in 1992. Ecopsychology is based on the idea that “ecology needs psychology, psychology needs ecology”⁴; thus, aims to bring together “the sensitivity of therapists, the expertise of ecologists, and the ethical energy of environmental activists.”⁵ Unlike the traditional and mainstream schools of psychology, ecopsychology does not merely pay attention to intrapsychic mechanisms but recognizes and foregrounds the interrelation and interdependence between the individual psyche and the Earth since there are undeniable and insuppressible deep connections between these two. Although ecopsychology is a recently coined term, its assumptions and notions can be traced back to pagan or indigenous cultures which celebrate an “animistic vision of the world”, its spirituality, and “environmental reciprocity”; “once upon a time, all psychology was ecopsychology.”⁶ In traditional societies, for instance, magicians acted as ecologists and “ecological philosophers.”⁷ Ecological consciousness was more vivid and prevalent in the past and it was not something to be awakened or enlivened but an active part of everyday life and daily practices. Thus, many ecopsychologists like Roszak emphasize the importance of revisiting and relearning the indigenous cultures and their environmental habits.

Like many other fields of studies, psychology has been greening and inevitably taken into consideration ecological concerns and consciousness with the acknowledgment that psychologically disturbed individuals of the Anthropocene are living on an extremely degraded planet and the human psyche entrapped in civilized culture and standing in seclusion needs immersion and merging with the natural world for healing. Since psychology is the comprehensive study of the soul, it is essential and crucial to delve into the nature of the soul and understand what people need, desire, love, hate, and fear.⁸ Psychology without an ecological dimension cannot thoroughly and fully provide insight into the human soul and psyche. Psychologists who are concerned about the well-being of the Earth cooperate with ecologists in order to raise consciousness about the necessity of a radical change in the minds and hearts of human beings for the attainment of good environmental citizenship. Depth psychology can be given as an example of green psychology. One of the basic questions depth psychology deals with is “What would a psychology look like that is based on an ecocentric worldview rather than an egocentric one?”⁹ Depth ecopsychology is an attempt to break with ego-oriented psychology and highlights

³ Robert Greenway, “Ecopsychology: A Personal History,” retrieved 22 September 2023. <https://www.ecopsychology.org/journal/gatherings/personal.htm>

⁴ Theodore Roszak, *The Voice of the Earth* (New York: Touchstone, 1992), 5.

⁵ L.R. Brown, “Ecopsychology and the Environmental Revolution: An Environmental Foreword” in *Ecopsychology: Restoring the Earth, healing the mind*, eds. Theodore Roszak, M.E. Gomes and A.D. Kanner (San Francisco: Sierra Club Books, 1995), xvi.

⁶ Theodore Roszak, “Where psyche meets Gaia” in *Ecopsychology: Restoring the Earth, Healing the Mind*, eds. Theodore Roszak, M.E. Gomes and A.D. Kanner (San Francisco: Sierra Club Books, 1995), 5-6.

⁷ David Abram, “The Ecology of Magic” in *Ecopsychology: Restoring the Earth, Healing the Mind*, eds. Theodore Roszak, M.E. Gomes and A.D. Kanner (San Francisco: Sierra Club Books, 1995), 301.

⁸ Roszak, “Where psyche meets Gaia,” XV.

⁹ Stephen Aizenstat, “Jungian Psychology and the World Unconscious” in *Ecopsychology: Restoring the Earth, Healing the Mind*, eds. Theodore Roszak, M.E. Gomes and A.D. Kanner (San Francisco: Sierra Club Books, 1995), 98.

how wellbeing is very much related to the attainment of eco-conscious mentality. Depth psychologists maintain that the plight of the world results from human follies, wrongdoings, and ills: “The suffering in the world is reflected in and interactive with the suffering of human beings.”¹⁰ The corruption, misery and degeneration in the world are certainly experienced and strongly influence the mankind. By pointing out the interconnectedness, depth psychology reconsiders psychopathology in a context that takes into consideration the other presences in the world. Thus, destroying the rhythm and psyche of nature certainly brings self-destruction to mankind. Psychological health can be obtained and maintained through individual wholeness which is based on the integration of the psyche of the non-human experience into the individual psyche and nurturing human relationships with nature.

Ecopsychology aims to foreground the psychological aspect of the human-nature relation since according to ecopsychologists, what environmental movement lacks a “psychological impact statement.”¹¹ This suggests that the integration of the psychological dimension will certainly increase the effectiveness of environmental activism by appealing to the minds and hearts of the people. The basic notion ecopsychology highlights is that we are not isolated beings but physically, spiritually, emotionally, and mentally connected to the rest of the creation in the interwovenly connected web of life. “The deepest levels of the psyche merge with the biological body (Freud) and the physical stuff of the world (Jung).”¹² What we need is the embodied intelligence to recognize that we are part of a larger community that contains non-human entities. Ecopsychologists strive to help people gain an understanding of interdependencies among the different forms of existence, which is necessary to undo the devastating effects of the Anthropocene and learn to care for the planet both for the sake of the human and the non-human since whatever happens to us happens to the outside world and whatever happens to the environment happens to us. Ecopsychology suggests that the more nature deteriorates, the more grief we feel in our bodies and souls. Thus, the physical and mental wellbeing of human beings are closely connected to the health of the planet: When we prosper, we all prosper; when we suffer, we all suffer. There is a mutual influence between the human and the non-human and human beings change and shape the environment as much as they are shaped and changed by the other forms of beings in the physical world. Thus, as Armstrong asserts, “our most essential responsibility is to learn to bond our whole individual selves and our communal selves to the land.”¹³ It is because we are not only social and cultural but at the same time ecological beings and the ecological self is an inherent part of human existence.

Exposure to nature has proven to be rewarding and promising thanks to the benefits this experience provides for us. Harmonizing our lives with nature and nature’s rhythms offers a life-affirming experience and healing for our bodies, minds, and souls. As Richard Louv, who coined the term Nature Deficit Disorder argues, “Nature is not only nice to have, but it’s a have-to-have for physical health and cognitive functioning.”¹⁴ David Abram in his book *The Spell of the Sensuous* maintains that spending time in the natural environment

¹⁰ Aizenstat, “Jungian Psychology and the World Unconscious,” 99.

¹¹ Roszak, “Where psyche meets Gaia,” xiv.

¹² J. A Hillman, “Psyche the size of the Earth: A Psychological Foreword” in *Ecopsychology: Restoring the Earth, Healing the Mind*, eds. Theodore Roszak, M.E. Gomes and A.D. Kanner (San Francisco: Sierra Club Books, 1995), 98.

Aizenstat, “Jungian Psychology and the World Unconscious,” xix.

¹³ J. Armstrong, “Keepers of the Earth” in *Ecopsychology: Restoring the Earth, Healing the Mind*, eds. Theodore Roszak, M.E. Gomes and A.D. Kanner (San Francisco: Sierra Club Books, 1995), 323.

¹⁴ Richard Louv, *Last child in the woods* (Algonquin Books, 2005).

brings human beings to their senses.¹⁵ Being and living in the physical world provides natural gaiety and mindfulness by deepening our empathy and embodied awareness. Ian McCallum (2008) suggests that a meaningful and fecund relation with nature helps us to practice self-improvement and self-exploration by achieving personal integrity, wholeness, and a better understanding of the self.¹⁶ This is essential for self-development in health, creativity, and productivity. A true and sincere understanding of nature also leads to the attainment of wisdom and a more fulfilling life. The healing and therapeutic power of nature can relieve pain, stress, and traumas, and reduce tendencies for violence and aggression.

Environmental sanity is one of the issues ecopsychology addresses. Identifying the reasons that make us feel unhappy and desolate is as crucial as finding out what makes us happy. Theodore Roszak (1992), in *The Voice of the Earth*, suggests that the “repression of the ecological unconscious is the deepest root of the collusive madness in industrial society; open access to the ecological unconscious is the path to sanity.”¹⁷ The separation between nature and human is an illusion and has been artificially created; this culturally and ideologically imposed disconnection from the non-human world is a self-destructive and ecocidal practice and has created the ills of the modern world. It also causes self-hatred and distrust for the other beings. The disconnection between mind, body culture, and nature leads to fragmented thinking that comes from a mechanical worldview. As a result, the earth is viewed as an inert, passive and servile matter with no capacity to hear, feel, and express her intentions. Thus, it is important to gain environmental awareness of the “subjectivity in animals, plants, wells, springs, trees, and rocks”¹⁸ to found an egalitarian community in which we all mutually participate as equal partners. Hillman asserts that “Psychology, so dedicated to awakening human consciousness, needs to wake itself up, to one of the most ancient human truths; we cannot be studied, or cured apart from the planet.”¹⁹ Human beings have denied, ignored or neglected their deep connection with the Earth and cannot relearn how to live in harmony with nature. We are suffering from collective amnesia since “we have forgotten something our ancestors once knew and practiced – certain attitudes and kinds of perception, an ability to empathize and identify with non-human life, respect for the mysterious, and humility in relationship to the infinite complexities of the natural world.”²⁰ We naturally belong to nature and it is this connection from which we get the strength and support necessary to tackle harsh conditions and tough moments during our life crises.

Human behavior is rooted most deeply in nature’s intentions – that our actions are fundamentally expressions of nature’s desire. The rhythms of nature underlie all of human interaction, religious traditions, economic systems, cultural and political organization. When these human forms betray the natural psychic pulse, people and societies get sick, nature is exploited, and entire species are threatened.²¹

When human beings turn their back on nature, they are inevitably further detached from the self. The loss of contact with nature and nature’s rhythm leads to the loss of contact with the rhythm of the inner self. Every human act that gives harm to nature ruins human’s bodily and mental health. For this reason, ecopsychology aims to investigate and identify the “hidden” and “irrational” sources of our ruinous ecological ha-

¹⁵ David Abram, *The spell of the Sensuous: Perception and Language in a More-than-Human world* (USA: Vintage Books, 1997).

¹⁶ Ian McCallum, *Ecological Intelligence: Rediscovering Ourselves in Nature* (Colorado: Fulcrum Publishing, 2008).

¹⁷ Roszak, *The Voice of the Earth*, 320.

¹⁸ Hillman, “Psyche the size of the Earth: A Psychological Foreword,” xxii.

¹⁹ Hillman, “Psyche the size of the Earth: A Psychological Foreword,” xxii.

²⁰ Ralph Metzner, “The Psychopathology of the Human-Nature Relationship” in *Ecopsychology: Restoring the Earth, Healing the Mind*, eds. Theodore Roszak, M.E. Gomes and A.D. Kanner (San Francisco: Sierra Club Books, 1995), 61.

²¹ Aizenstat, “Jungian Psychology and the World Unconscious,” 93.

bits and calamitous environmental attitudes and practices.²² Deborah DuNann Winter (2003), in *Ecological Psychology: Healing the Split Between Planet and Self*, argues that since environmental problems are generally caused by human actions, attitudes, preferences, and values, psychology should be viewed as an essential part of the problem-solving process.²³ Any damage we cause to nature increases our biopsychosocial vulnerability which can lead to psychopathology. Depth psychology with an ecopsychological insight asserts that bodily illnesses are closely connected to our dysfunctional relationship to nature. That we are estranged from the natural rhythms of the world leads to physical distress and ailments. Metzner also points out the relation between hazardous environmental behavior and psychopathological results like denial, psychic numbing, and disassociation and suggests that the split and alienation between human consciousness and the earth brings about mental disorders and ecologically disastrous results.²⁴ In this sense, the planet is likened to a “blank psychiatric screen on which the neurotic unconscious projects its fantasies”²⁵ since the outside nature is a mirror held up to inner human nature. The destructive acts directed at nature reflect bad human traits, corrupting desires, and evil temptations. Paul Shepard (2011) explains that the destructiveness of mankind has been intensified by agricultural activities and Judeo-Christian civilization which he holds responsible for collective pathology and ontogenetic crippling.²⁶ Andy Fisher (2003), in his book *Radical Ecopsychology: Psychology in the Service of Life*, broadened the framework of ecopsychology to emphasize the interconnectedness between the individual, environment, and economy and touched on the detrimental impact of the exploitative capitalist economic model on the wellbeing of both nature and the human psyche.²⁷ Along with the rise of the capital and growth-oriented industrial society, consumerism has become the primary cultural attitude and unfortunately, as Al Gore suggests, “we are all addicted to the consumption of the Earth.”²⁸ Ecopsychology spotlights the importance of abandoning our habits of consumerism and establishing a more balanced relation of giving and taking with nature to lead a more productive and healthy life.

In Western thinking, nature is closely associated with animalistic desires, bodily needs, and emotions and thus downgraded and rejected. Since the self cannot be separated from the world, the connection between human consciousness and the natural world should be rebuilt by gaining the recognition that “there is a greater ecological intelligence deeply rooted” in the constitution of the human psyche which is “the most authentic source of our individual areas.”²⁹ A respectful and sustaining relationship with nature can be possible only by developing a sensibility for the psyche of nature. The psychic landscape mirrors the natural world since human life bears “the projections and personifications of the soul that reside in the creatures and things of the world.”³⁰ Every single entity in the world, both the organic and inorganic, has a subjective inner psyche, and their inner natures constitute the world unconscious which is “the deeper and wider dimension of the psyche than that of the personal or collective unconscious.”³¹ Thus, access to the depth of the human psyche provides

²² Roszak, “Where psyche meets Gaia,” 19.

²³ Deborah DuNann, *Ecological Psychology: Healing the Split Between Planet and Self* (Psychology Press, 2003).

²⁴ Metzner, “The Psychopathology of the Human-Nature Relationship,” 55.

²⁵ Roszak, “Where psyche meets Gaia,” 5.

²⁶ Paul Shepherd, *Nature and Madness* (Athens: The University of Georgia Press, 2011).

²⁷ Andy Fisher, *Radical Ecopsychology: Psychology in the Service of Life* (Albany, NY: SUNY Press, 2003).

²⁸ Al Gore, *Earth in the Balance* (NY: Taylor & Francis, 2013), 220.

²⁹ Aizenstat, “Jungian Psychology and the World Unconscious,” 97.

³⁰ Aizenstat, “Jungian Psychology and the World Unconscious,” 98.

³¹ Aizenstat, “Jungian Psychology and the World Unconscious,” 95.

“access to the inner life, the soul, of the creatures and things of our world” by enhancing “the capacity to hear, from the inside, the voices of those species and objects who help shape our experience, provide the source of our imagination - and who are in need of us.”³² Ecopsychology argues that the interiority of humans and the interiority of nature are not two different things but rather develop, change, deteriorate, or improve together and simultaneously. Only the recognition of the correlation and reciprocity between the psyche of humanity and the psyche of nature can ensure healing.

In the light of ecopsychological philosophies and from the perspective of the cruciality between nature and human inner sanity, the voluminous trilogy, *The Lord of the Rings*, provides a fertile ground for the consideration of the theory. It depicts not only the harmonious and interwoven rhythm in nature but also its impact on the fictional characters’ psyche. This article aims to explore and analyze nature’s agency, the deep interdependence between nature and psychological wellbeing, and how devastating the results might be when human beings are surrounded by greenlessness.

1. Mind in Nature, Nature in Mind

Tolkien’s special love of flora and fauna is apparent throughout his mythology. The story includes the whole ecology encapsulating bioregions, trees, woods, different plant species, the Sun, and the Moon by reflecting the wholeness of the universe. These elements are not objects which the other characters control, but they have agency. Nature emerges as one of the leading actors of Tolkien’s mythology. Natural elements can also find a context and language where they can reflect and verbalize their inner emotional states. This gives the reader the chance to delve into the psychology of not only people but also the leading natural entities.

Among more than fifty plant species that Tolkien uses in his story, his central interest lies in trees. Old Man Willow, The White Tree of Gondor, Hobbits Party Trees, and the important forests such as Lothlórien, Mirkwood, Trollshows, and Fangorn are unique and play significant roles throughout the text. Moreover, although it is not presented in the trilogy, Tolkien also depicts the images of nature in his cosmogonic stories with the trees of Laurelin and Telperion, the descendants of the first sources of light. On the other hand, Ents, the sentient, and enduring ancient members of the novel, are spiritual figures that symbolize the psyche of nature. They dwell inside the trees and protect them from several dangers in the outside world. The critical point here is that along with the trees, many other elements of nature in the fantasy have their own authentic selves and act on their own will.

The first example that demonstrates the subjectivity of nature is the scene of the destruction of Isengard. It is a successful assault on the lands of Saruman, launched and conducted by a group of Ents. Saruman is the enemy and destroyer of nature. As a submissive servant to Sauron, Saruman cuts trees, blocks currents of water, and dries out the land for the sake of creating Uruk-hai, who would attempt to erase all the beauty in nature for the sake of bringing their leader into power. What he creates in Isengard is a kind of factory which is very similar to the atmosphere after the Industrial Revolution. No one can describe Sauron better than the Ent, Treebeard, who also carries the same name as the forest he dwells, Fangorn. On his journey with the two hobbits, Merry and Pippin, Treebeard explains that Saruman, once a kind, respectful, and friendly wizard, was not evil from the beginning but transformed into a wicked character later: “He is plotting to become a Power.

³² Aizenstat, “Jungian Psychology and the World Unconscious,” 97.

He has a mind of metal and wheels; and he does not care for growing things, [...] And now it is clear that he is a black traitor.”³³ In fact, Saruman here stands for the mentality of all humans - especially in the Anthropocene - who are gradually exterminating forests for the sake of power and economic gains. This is the outcome of the industrial and technocratic minds of our age. The novel offers a critique of human existence heavily relying on industrial production with no respect for the wellbeing of the natural environment. In the face of Saruman’s industrial greed, Ents, the souls of nature, decide to take action to save and protect the endangered environment. They tear apart Isengard, which leads to the rise of Ents. This is the consequence of mentally, physically, and emotionally distancing from nature and acting upon it by denying its intrinsic value.

Barry Commoner points out an integrated universe as the first law of ecology by stating “Everything is connected to everything else.”³⁴ The significant notion underlined is “even the smallest, most remote part” has a “relation to a very large whole.”³⁵ Not only the physical presence of a human, but also his/her psychology is a part of a huge universal network. Therefore, ecological changes, fluctuations in the biosphere, natural disasters, and alienation from nature create a kind of derangement in human’s conscious and unconscious mind. This broken relation has a negative impact on human psychology and is seen as the main reason for mental and spiritual crises and depression in the Anthropocene. The disorder in the psyche is metaphorically portrayed with such dark, frantic, reckless, selfish, evil, and cruel characters as Orcs and Uruk-hai, who live in desolated lands where there are no traces of greenness and life. Clearly, they stand for people who cut off their deep ancient connections with the whole universe and become puppets of their own shadow. Ents revolt against this disordered connection and desire to recreate tranquillity in nature and finally in mind.

What Treebeard says during the Isengard assault is extremely remarkable in representing the psychology and subjectivity of nature: “I am not altogether on anybody’s side, because nobody is altogether on my side, if you understand me: nobody cares for the woods as I care for them, not even Elves today.”³⁶ Nature is a lonely and living entity, sometimes fierce but mostly embracing. Even the Elves, who are at peace with greenness, may sometimes ignore the problems of the forests. They are cut down, tortured, killed, destroyed, and extinguished. The characterization and the portrayal of Elves reflect how helpless people may feel in the face of huge capitalist economies and how destructively overwhelming a desire for power can be. Whatever they do cannot compensate for the destruction of the planet.

Apart from the problematic helplessness of humans in the scene of Anthropocene, Treebeard’s quote above reminds us of Aizenstat’s concept of world unconscious. According to the ecopsychologist’s philosophy, all organic and inorganic forms of beings and nature itself have psychology. Humans are not the only species that has a soul; each member of this complicated intrinsic living system has a psyche. He points out a psychological network and states:

The world unconscious is a deeper and wider dimension of the psyche than that of the personal or collective unconscious. In the realm of the world unconscious, all creatures and things of the world are understood as interrelated and interconnected. Although there are clear differences in orders of complexity, I make the

³³ J. R. R. Tolkien, *The Fellowship of the Ring* (London: Harper Collins, 2017), 616.

³⁴ Barry Commoner, *The closing circle: Nature, Man, and Technology* (New York: Random House Inc, 1971), 23.

³⁵ W. Rueckert, “Literature and Ecology: An experiment in Ecocriticism” in *The ecocriticism Reader: Landmarks in Literary Ecology*, eds. Cheryll Glotfelty and Harold Fromm (Athens: University of Georgia Press, 1996), 108.

³⁶ J. R. R. Tolkien, *The Two Towers* (London: Harper Collins, 2017), 617.

assumption that all the phenomena in the world possess intrinsic unconscious characteristics – subjective inner natures. I use the term “unconscious” realizing that, for the most part, it is we who are unconscious of these inner natures of the world’s other inhabitants. These inner natures of the world’s organic and inorganic phenomena make up the world unconscious.³⁷

With the characterization of Treebeard and the other Ents, Tolkien reflects the “inner natures of the world’s organic and inorganic phenomena”. In the story, in response to Saruman, the nature nemesis, Treebeard attacked Isengard with his army and destroyed the fortress. This scene can be regarded as the most important turning point where nature rises up to determine its own future. It clearly shows the subjectivity of nature and the unity in it. It is a living, self-determining, and distinct character and it has its own psychology with a capacity to respond to what is going on.

Treebeard could be one of the most fascinating ecopsychological representations in the story. He is the embodiment of the ancient wisdom of nature. With Tom Bombadil in the story, Ents are the most ancient members of the Middle-Earth. This situation is perfectly described by Pippin when he first meets Treebeard and describes his eyes:

One felt as if there was an enormous well behind them, filled up with ages of memory and long, slow, steady thinking; but their surface was sparkling with the present; like sun shimmering on the outer leaves of a vast tree, or on the ripples of a very deep lake. I don’t know, but it felt as if something that grew in the ground – asleep, you might say, or just feeling itself as something between root-tip and leaf-tip, between deep earth and sky and had suddenly waked up, and was considering you with the same slow care that it had given to its own inside affairs for endless years.³⁸

This description allusively reminds us of Roszak’s “ecological unconscious”. According to him, inside our psyche – especially in our id or collective unconscious – lie our genetic codes which are evolutionary, ancient, and immemorial. As required by an ecopsychological principle, we should be aware of these codes and our deep connections to the outer world. We are an intrinsic part of the universe like all the natural elements. If we closely look at every tiny detail in nature, we feel much of the same way as Pippin does while he is directly looking at Treebeard’s eyes. We can also find “something growing in the ground” and “something growing inside us”, which finds its maturity and unity with the outer world and leads us to sanity. Gaining awareness concerning our deep relations with nature can be considered as the primary and crucial facet of ecopsychological philosophy. Pippin narrates his very humane emotions thanks to what he sees through Treebeard’s eyes with natural references such as “sun”, “leaves”, “ripple”, “lake”, “sky”, or “earth”. The feelings Pippin expresses reflect his discovery and relearning of the deep relation with nature as he finds deep inside his soul. To put it differently, he comes in touch with his ecological unconsciousness which enables him to experience the deep connection with the spirit of nature.

Apart from the attack on Isengard, another scene that demonstrates the self-determination of natural elements is Mount Caradhras. In *The Fellowship of the Ring*, after the hobbits finally reach Rivendell, an elvish land, Elrond’s council decides that the Ring should be taken to Mount Doom and destroyed in Mordor. Nine characters are willing to undertake this tough responsibility and Frodo comes forward as “the Ring Bearer”. On their epic journey, they pass through various habitats. When they are faced with an obstacle in one of their planned routes, they decide to head for Caradhras where they find themselves in a blizzard, which is not a re-

³⁷ Aizenstat, “Jungian Psychology and the World Unconscious,” 96.

³⁸ Tolkien, *The Two Towers*, 603.

gular snowstorm for them. They apprehend this is the revelation of the anger of the mountain, as Gimli describes the psychological state of the mountain, “Caradhras has not forgiven us. [...] He has more snow yet to fling at us, if we go on.”³⁹ Thereafter, he comes to the understanding that the mountain has a mind of its own with an active agency for giving response and capacity for feeling and articulating emotions, “It was no ordinary storm. It is the ill will of Caradhras. He does not love Elves and Dwarves, and that drift was laid to cut off our escape.”⁴⁰ The mountain acts as a character and is gendered as a male figure which accentuates its aliveness, inclusion, and subjectivity. Later in the novel, the psychological state of the mountain is much better displayed by Tolkien. He describes the Company’s departure from the mountain, “And indeed with that last stroke the malice of the mountain seemed to be expended, as if Caradhras was satisfied that the invaders had been beaten off and would not dare to return.”⁴¹ The Company is defined as “invaders”, disrupting and disturbing the peace in the mountain. The Company can be understood as very similar to humans who destructively invade and degrade natural habitats in the real world.

The temperament and psychology of nature are also clearly reflected by the Old Forest in *The Fellowship of the Ring*. Merry, on their journey to Rivendell, portrays the Old Forest as follows,

But the forest is queer. Everything in it is very much alive, more aware of what is going on, so to speak, than things are in the Shire. And the trees do not like strangers. They watch you. They are usually content merely to watch you, as long as daylight lasts, and don’t do much. Occasionally the most unfriendly ones may drop a branch, or stick a root out, or grasp at you with a long trailer. [...] I thought all the trees were whispering to each other, passing news and plots along in an unintelligible language; and the branches swayed and groped without any wind. They do say the trees do actually move, and can surround strangers and hem them in. In fact, long ago they attacked the Hedge: they came and planted themselves right by it, and leaned over it. But the hobbits came and cut down hundreds of trees, and made a great bonfire in the Forest, and burned all the ground in a long strip east of the Hedge. After that the trees gave up the attack, but they became very unfriendly.⁴²

The forest may seem menacing and furious because of their painful and traumatic experience; the inhabitants of the forest have been faced with death and extinction because of the thoughtless destruction of the woods by the hobbits. The forest displays psychological and physical responses to protect its dwellers. Thus, they are not inherently evil but defensively vigilant and reactionary. Another important point in this scene comes to attention in the expression “planted themselves”, which shows the determination and strong will of the Middle-earth forests. They can move and germinate wherever they wish to live. Nature, as a conscious being, is “aware of what is going on” and acts not only as a seer, observer, and listener but also as a doer and active participant.

Lothlórien, carrying a sharp conflict with Saruman’s and Sauron’s devilish, and greedy industrial atmosphere, is another important region which emphasizes animism and subjectivity in nature. It is also an illuminating example of what Roszak foregrounds. In order to illustrate the connectedness of humans with nature, which has already deteriorated, Roszak bases his philosophy on the Gaia hypothesis and *anima mundi*. With the help of James Lovelock and Lynn Margulis, the Gaia hypothesis, which underlines that all beings on Earth constitute a self-regulating system to sustain life, has emerged. Borrowing the name of Greek goddess from mythology, they preferred to call this system Gaia, personified as a nurturing woman and a mother of

³⁹ Tolkien, *The Fellowship of the Ring*, 379.

⁴⁰ Tolkien, *The Fellowship of the Ring*, 381.

⁴¹ Tolkien, *The Fellowship of the Ring*, 382.

⁴² Tolkien, *The Fellowship of the Ring*, 144-145.

existence. *Anima mundi* is also accepted as the Earth's soul. It is thought to have started with Platonic philosophy. The *anima* has always been perceived as female. Roszak defines it as "the mentality in physicality." According to him, she is the "cosmic housekeeper."⁴³ Even if Gaia and her soul may seem to be remote ancient ideas from our age, Roszak thinks that

Gaia, taken simply as a dramatic image of ecological interdependence, might be seen as the evolutionary heritage that bonds all living things genetically and behaviourally to the biosphere. Just that much is enough to reverse the scientific worldview and all psychology based upon it.⁴⁴

Thinking that the first signs of life started with the Big Bang and all living organisms carry stardust inside, the intimate connection among species should not be surprising. Because starting from the beginning of the Earth over billions of years ago, each of us has genetic codes and evolutionary heritage. In fact, it is obvious that from the inside we are connected to the outside.

Frodo feels this vividness, synergy, and strong integrity within nature whenever he touches the tree of Lothlórien, which has an absolute contrast with the bareness of Mordor and Isengard.

[...] he laid his hand upon the tree beside the ladder: never before had he been so suddenly and so keenly aware of the feel and texture of a tree's skin and of the life within it. He felt a delight in wood and the touch of it, neither as forester nor as carpenter; it was the delight of the living tree itself.⁴⁵

The nature, full of spirits, infuses into Frodo's soul and mind immediately.

After Frodo's experience with the tree, Haldir, an Elf of Lothlórien, directs him to a platform where he can encounter different landscapes. One of the things that he sees is "a hill of many mighty trees, or a city of green towers: which it was he could not tell."⁴⁶ What Frodo feels under the influence of the view is obviously a clear indication of the positive influence of nature on human psychology, "Out of it, it seems to him that the power and light came that held all the land in sway. He longed suddenly to fly like a bird to rest in the green city."⁴⁷ Frodo, as emotionally, bodily, and mentally empowered, wants to be a part of this peaceful nature because, in fact, his spirit has already been enticed by the beauty of nature. When Roszak's account of the psyche's evolution is considered, Frodo's spirit has already been familiar with these natural elements from the very beginning. That is why he feels satisfyingly safe, comfortable, and pleasant in the natural scene and wants to become an integrated part of it. His soul and the sublime landscape merge as the human mind and nature do in real life. It has also a therapeutic impact on his soul, which once could be observed in the earth-oriented primitive societies because as Roszak strongly underlines, "[i]n tribal societies, the distinction between the physical and psychic is far less rigid than we understand it to be."⁴⁸ Soul and body are complementary and closely related to each other and hence, a positive feeling and the pleasing experience of the physical world can lead to psychic tranquillity and mental wellbeing as can be seen in this particular scene.

⁴³ Roszak, *The Voice of the Earth*, 139.

⁴⁴ Roszak, "Where psyche meets Gaia," 14.

⁴⁵ Tolkien, *The Fellowship of the Ring*, 457.

⁴⁶ Tolkien, *The Fellowship of the Ring*, 458.

⁴⁷ Tolkien, *The Fellowship of the Ring*, 458.

⁴⁸ Roszak, *The Voice of the Earth*, 75.

Ecopsychologists seek ways to get back to and reestablish our original relation with the animate, and complex nature. This is also what Tolkien suggests in the trilogy as the examples presented above indicate. People need to reach the awareness that nature surrounding us is not an inanimate “thing” that we can control and subjugate for the sake of humans’ excessive needs or gains. On the contrary, it is completely an active agent with its own subjectivity. Thus, human beings should give up their bad environmental habits and stop instrumentalizing nature by acknowledging and appreciating its intrinsic value. The failure to do so will bring about disasters and catastrophic results that will put not only man’s living place but his mental and bodily health at risk because nature has the full capacity to respond back to all wrongdoings of human beings. To maintain mental sanity, humans should recognize our unity with nature. The next subtitle will analyse the significance of this integrity with nature.

2. Integrity with Nature, Health and Wellbeing

Tolkien’s mythology offers a universe where the connection between nature and the characters is foregrounded through the portrayal of two contrasting realms. The first one represents humans’ barren and dark existence because the characters turn against nature; furthermore, they slaughter natural elements and they are driven by a strong desire for power. There is no unity between nature and the people. The second world, on the other hand, stands for the integrity of the environment, flora, and fauna. In Middle-Earth, several fictional races signify the intimate togetherness of human existence and the cosmos.

One of the best examples representing the endless synergy between humans and nature in the trilogy is Elvish geographies. Elves, the most complicated society in the story, are the first and the eldest of all races. They are described as the noblest, the wisest, and the fairest of the Middle-Earth characters. Ecopsychology argues that not just with chemical compositions in their bodies, but also psychologically humans are intertwined with the cosmos. This fact is obviously clear in Elven landscapes. Elves have similar characteristics to humans. Like humans, they are capable of feeling an emotion such as ambition, love, and jealousy. Even if elves have human qualities, the basic psychological difference between elves and humans is that elves love stability and permanence. Elves strive to protect the existing state, which they think is the ideal form for them. Since they are in favour of the status quo, time unfolds very slowly as if it were a frozen land. They are strongly against industry and technology in such a sense that they are the direct antithesis of Mordor and Isengard. Instead, they invest their energy in expanding their knowledge and improving their skills such as history writing, beautifying a forest, or processing jewels. The reason why they are sceptical of change is because they fear that they may fail to protect and preserve the beauty of and their sustainable relation with nature which is their only home. Rivendell and Lothlórien, Elven homes in the trilogy, reflect these characteristic features of Elves and their cherished integration with nature. Tolkien describes how the land of Rivendell has a healing impact on the characters’ minds:

[...] such was the virtue of the land of Rivendell that soon all fear and anxiety was lifted from their [the hobbits’] minds. The future, good or ill, was not forgotten, but ceased to have any power over the present. Health and hope grew strong in them, and they were content with each good day as it came, taking pleasure in every meal, and in every word and song.⁴⁹

⁴⁹ Tolkien, *The Fellowship of the Ring*, 356.

In the same chapter, Bilbo points out the stability, balance, and permanency that elves favour: “I can’t count days in Rivendell.”⁵⁰ The place is like a frozen grandeur.

Lothlórien is also characterized by stillness, stability, and balance as Sam clearly expresses, “It is wonderfully quiet here. Nothing seems to be going on, and nobody seems to want it to.”⁵¹ Sam also underlines the mutual and interdependent relation between humans and the natural environment: “[...] they [Elves] seem to belong here [Lothlórien], more even than Hobbits do in the Shire. Whether they’ve made the land, or the land’s made them, it’s hard to say, if you take my meaning.”⁵² Elves and Lothlórien interconnectedly grow together as a network.

In another scene, Frodo’s feeling in his heart and soul while he is gazing at the forest from a high place explicitly shows how intact the forest is even if the elvish population has always been there.

Frodo stood awhile still lost in wonder. It seemed to him that he had stepped through a high window that looked on a vanished world. A light was upon it for which his language had no name. All that he saw was shapely, but the shapes seemed at once clear cut, as if they had been first conceived and drawn at the uncovering of his eyes, and ancient as if they had endured forever. He saw no colour but those he knew, gold and white and blue and green, but they were fresh and poignant, as if he had at that moment first perceived them and made for them names new and wonderful. In winter here no heart could mourn for summer or for spring. No blemish or sickness or deformity could be seen in anything that grew upon the earth. On the land of Lórién there was no stain.⁵³

This quote also echoes Romantic implications. Frodo experiences some feelings which he cannot name. This is the same experience that the Romantic philosophers attained through their immersion and meditation in nature. In Romantic philosophy, nature awakens and stimulates human emotions and senses. Thus, a romantic call for the return to nature is essential in order to get the experience of primitivism and uncontaminated nature as can be observed in Lothlórien. They also highlight sublimity, awe, and admiration nature arouses. For Roszak, the sense of the sublime is also quite critical to achieve an ecopsychological worldview because in tribal cultures,

[...] it was a knowledge pure and potent of how the world truly is. But then, inevitably, the imagination, seeking to give that sense a shape, conceives of it as entities mentally and physically like ourselves. Such images symbolize what could not otherwise be put into words: the disembodied, ubiquitous, will and intelligence that acts powerfully all about us.

At least this is what I think the animist sensibility was like. I realize I must say cautiously little about it. For me that same world that once pulsed with spiritual vitality has lost its transparency; it has grown densely opaque. To that degree, it has been reduced. That eclipse of sacramental consciousness is the beginning of “modern civilization.”⁵⁴

In order to attain an ecological consciousness in every sphere of life, we need to sharpen our senses and remove the veil which has turned our nature “opaque” and covers our strong connectedness with nature as Lothlórien elves do.

The land of Shire with the hobbits dwelling there is characterized by integrity with nature, sanity, and harmony. Tolkien presents a “Prologue” to introduce hobbits, their lives, and their land, Shire, at the begin-

⁵⁰ Tolkien, *The Fellowship of the Ring*, 356.

⁵¹ Tolkien, *The Fellowship of the Ring*, 469.

⁵² Tolkien, *The Fellowship of the Ring*, 469.

⁵³ Tolkien, *The Fellowship of the Ring*, 456.

⁵⁴ Roszak, *The Voice of the Earth*, 94.

ning of the trilogy. The Shire is a small but fertile land where they enjoy and appreciate green hills, peaceful valleys, colourful gardens, and various flowers. Its inhabitants feel a deep and strong sense of belonging and devotion to their land and although it is densely populated, the hobbits never harm the natural environment and meticulously preserve the green areas. They absolutely lack destructive instincts. The hobbits do not have a vertical architectural design which is quite widespread in urban settings; instead, they competently make themselves fit into the land which they make their home. They traditionally live in hobbit-holes which are built in hillsides or banks. In that sense, their relationship with nature is close – but not similar to that of elves who make the trees their home. Thomas Honegger points out the comparison between the Elven land, Lothlórien, and the Shire: “The timelessness and otherworldly seclusion of the elven-homestead is incompatible with the rustic and petit bourgeois homeliness of the hobbit homeland. Therefore, we may call the Shire “the heart” of Middle-Earth – and Lothlórien “the soul.”⁵⁵

The Shire has always attracted the critical attention of scholars because of the symbolism it suggests. Historically, literarily, and politically, the Shire embodies myriad themes. Honegger states that “The smallish country inhabited by the hobbits is the very epitome of a pre-industrial idyll.”⁵⁶ The Shire displays the pastoral beauty and directly it is contrasted with Isengard and Mordor, dominated by a high industry and manufacture. The hobbits have constructed an extensive agricultural system in the Shire; however, it is not conducted with industrialization but based on sustainable agricultural practices as Tolkien describes: the hobbits “[...] used their own fashion.”⁵⁷ This “fashion” is nature friendly. As opposed to the metal-headed Saruman, “They [the Hobbits] do not and did not understand or like machines more complicated than a forge-bellows, a water-mill, or a hand-loom though they were skilful with tools.”⁵⁸ They represent the harmonious existence of humans totally interconnected with nature before the rise of a high industry that massively devastated both natural beauty and the human psyche. The Shire offers an alternative way of living by rejecting the life in the urbanized and industrialized setting.

Moorman also underlines the idyllic image of the Shire: “But for all its good humour and simplicity, the Shire is static, self-satisfied, and complacent. It is by no means Eden, for although the Shire is free from major crimes, there are the inevitable family feuds and squabbles, the usual nastiness and pretty thievery.”⁵⁹ What the readers can observe in this landscape is mainly peace, bliss, and comfort. The hobbits, most of whom are farmers, have deep love and concern for the soil: “Hobbits are unobtrusive but very ancient people, more numerous formerly than they are today; for they love peace and quiet and good tilled earth: a well-ordered and well-farmed countryside was their favourite haunt.”⁶⁰ They are usually barefoot and rarely wear shoes. Tolkien presents some physical reasons behind this because they have thick, leathery, and hairy feet. Nevertheless, being barefoot enables them to feel the living land that gives energy to the body and the soul. It is also a clear indication of sincere and meaningful immersion of the hobbits in the earth and nature. Their physical embed-

⁵⁵ T. M. Honegger, “From Bag End to Lórien: The Creation of a Literary Work” in *News from the Shire and Beyond - Studies on Tolkien*, eds. P. Buchs and T. M. Honegger (Zurich: Walking Tree Publishers, 2004), 64.

⁵⁶ Honegger, “From Bag End to Lórien: The Creation of a Literary Work,” 64.

⁵⁷ Tolkien, *The Fellowship of the Ring*, 9.

⁵⁸ Tolkien, *The Fellowship of the Ring*, 1.

⁵⁹ C. Moorman, “The Shire, Mordor, and Minas Tirith” in *Tolkien and the Critics: Essays on J.R.R. Tolkien’s The Lord of the Rings*, eds. N. D. Isaacs and R. A. Zimbardo (London: University of Notre Dame Press, 1968), 204.

⁶⁰ Tolkien, *The Fellowship of the Ring*, 1.

dedness has a psychological impact in a positive sense. The hobbits are “a merry folk” with a sense of serenity and contentment.⁶¹ Thanks to their fruitful relationship with nature, they attain and preserve their sanity.

The hobbits are leading a secluded life and are not in touch with the wider world that lies outside their dwelling place. Thus, they are not very much aware of the problems and dangers of the outside world. They have very little information related to the other races, which is conveyed by the hobbits who have had enough courage to go beyond their borders. Even their maps reflect their lack of knowledge and connection with the outside world. The hobbits love map-making; however, their cartographic knowledge is limited to their own lands, and the places that remain outside their physical borders are left blank. These undiscovered and unexplored areas are defined as “terra incognita” by Honegger.⁶² Kırer approaches the Shire from a psychoanalytical perspective and associates the Shire with our conscious mind, the only world that we have access to and thus know.⁶³ In that sense, the journey taken by Frodo, Sam, Merry, and Pippin is an attempt to reach and explore the unconscious. They leave the land familiar to them and set out for the unknown and unidentified. In every step of this journey, they experience different mental and emotional states and go through psychological fluctuations under the influence of the different environments they are passing through.

The Shire is where the journey starts. It is a safe and comfortable place for the inhabitants. The inhabitants of Shire are only concerned about their daily routines with no direct experience of the instability and insecurity in the outside lands. In *The Fellowship of the Ring*, when Frodo realizes that he has to leave the Shire in order to take the ring out of this peaceful and tranquil landscape to keep any possible harm, threat, and menace away, he expresses his sadness because of his deep integrity with the Shire.

I should like to save the Shire, if I could – though there have been times when I thought the inhabitants too stupid and dull for words, and have felt that an earthquake or an invasion or dragons might be good for them. But I don't feel like that now. I feel that as long as the Shire lies behind, safe and comfortable, I shall find wandering more bearable: I shall know that somewhere there is a firm foothold, even if my feet cannot stand there again.⁶⁴

Frodo's devotion to the Shire along with the sense of security and balance this land radiates is empowering, through which Frodo finds the mental and mental strength, motivation, determination, and courage to undertake this very dangerous journey to the unknown. Honegger argues that the Shire functions as an archetypal figure. “The Shire becomes the reader's archetypal homeland, ‘the place’ pure and simple.”⁶⁵ He also maintains that neither Rivendell nor Lothlórien can make us appreciate the place we are a part of or give us the exact feeling of being home at ease. “He [Tolkien] does not really need the idealised homestead of Rivendell nor the transcendental beauty of Lothlórien to make us care for the fate of Middle-Earth.”⁶⁶

In the trilogy, whenever the hobbits suffer from intense fear, despair, and hopelessness, they take shelter in the image of the Shire, which disseminates a feeling of comfort, safety, and relief. The tower of Cirith Ungol is a good example. This place is located in the dark lands of Mordor, whose gloomy and evil atmosphere has a negative psychological impact on Sam and Frodo. In his search for Frodo, Sam follows a very dangerous road

⁶¹ Tolkien, *The Fellowship of the Ring*, 2.

⁶² Honegger, “From Bag End to Lórien: The Creation of a Literary Work,” 66.

⁶³ Oğuz Kırer, “The archetypal criticism of J.R.R. Tolkien's *The Lord of the Rings*” (MA Thesis, Erciyes University, 2010), 13-14.

⁶⁴ Tolkien, *The Fellowship of the Ring*, 82.

⁶⁵ Honegger, “From Bag End to Lórien: The Creation of a Literary Work,” 65.

⁶⁶ Honegger, “From Bag End to Lórien: The Creation of a Literary Work,” 67.

up to the Cirith Ungol. Upon the terror that he experiences, he thinks about the Shire and sings his native rhyme to ease his heart and mind. “He [Sam] murmured old childish tunes out of the Shire, and snatches of Mr. Bilbo’ rhymes that came into his mind like fleeting glimpses of the country of his home. And then suddenly new strength rose in him, [...]”⁶⁷ The image of a natural land and its deep relation with its inhabitants provide the life-saving and affirming energy the characters need to go on and achieve their goals. This scene perfectly shows that the actual power required for the struggle and resistance against the destructive and hostile forces and the mental wellbeing can be obtained thanks to integration, connections, and relations in nature as suggested by Gandalf, “Indeed there is a power in Rivendell to withstand the might of Mordor, for a while: and elsewhere other powers still dwell. There is power, too, of another kind in the Shire.”⁶⁸

When the Shire is taken as the representation of our conscious mind or the symbol of our archetypal home, from an ecopsychological point of view it embodies our distant long-forgotten primal integrity with the land which has not been contaminated by the high industry and technology or by excessive human hubris and insatiable greed for power, domination, and possession. The inhabitants of the land are exultant, self-sufficient, and self-complacent. They are naive, which is reflected even through their appearance. They are plain members of the ecological network and simply enjoy their lives while eating, drinking, and dancing. They seem to be id-driven beings, but not in a Freudian sense. The ecopsychological vision of id which points out to the healthy interconnection with nature as stated by Roszak can be found within the borders of the Shire. Roszak does not totally perceive id as the sum of all human sexual instincts, pleasures, and childish desires. Defining Freud as a Social Darwinist, Roszak tries to point out this model as a misconception of id. According to him, under the savage appearance of id, there is “wisdom”. He states that with Social Darwinism, Freud

[...] reinforced his conception of the id as a fiercely predatory of prey stalking the jungles of the unconscious. But this is absurd. The id is that very protohuman psychic core that our evolution has spent millions of years molding to fit the planetary environment.⁶⁹

In the story, with their appearance and way of life, hobbits carry this wisdom perfectly.

The hobbits can be viewed as the representation of a prototypical and agrarian society which shares mutual respect and egalitarian relations with nature. Their harmonious relation with their environment positively affects their psychology. They are luckily devoid of Mordorian lust for domination and destruction, they have no zest for elven highness or dwarvian greed for mines and gems, and they have no tendencies for romanticization. The hobbits can be acknowledged as the better version of human beings with their sustainable and pristine lifestyles. Although they are of small bodily size, they fulfil crucial roles in the story. Frodo carries out the task of carrying the unbearable burden of the ring to Mordor. Sam, who remains committed and loyal to his friends, functions as the embodiment of ideal friendship. Merry and Pippin are the initiators of the Isengard assault by the Ents, without which defeating the enemy would not be possible. With the key roles assigned to the hobbits, Tolkien displays the fact that the real power and sanity stem from connectedness, relatedness and interdependencies among the natural entities. Hobbits have adopted the ecological philosophy of “live and let live” and care for and support the health, maintenance, and stability of the ecosystem. So far, the positive

⁶⁷ J.R.R. Tolkien, *The Return of the King* (London: Harper Collins, 2017), 1188.

⁶⁸ Tolkien, *The Fellowship of the Ring*, 290.

⁶⁹ Roszak, *The Voice of the Earth*, 289.

influence of nature on human well-being is examined and the next part will place the focus on how “naturelessness” degrades the psyche of the characters.

3. Greenlessness: Destruction, Insanity, and Chaos

Tolkien highlights the correlation between sanity and the intimate relationship between humans and nature. This parallelism also leads us to the idea that exposure to greenless, desolate and dark places can bring about insanity or various mental and physical problems and disturbances. Mordor and Isengard can be regarded as the two symbolical representations of what may happen if humans neglect their environmental responsibilities and wrongly judge their place and centralize their existence in the universe. With the help of these lands, Tolkien criticizes how an industrial way of living determines and controls our mentality, practices, perceptions, and responses. Moreover, he emphasizes that humans are gradually detached from their widest home, that is, nature, and in the end, from their microcosmic home, body, and mind.

Mordor, which functions as the direct opposition to the harmonious and peaceful Shire, and elven plains is a black, volcanic, gloomy, and greenless land of Middle-Earth. It is owned and ruled by the Dark Lord, Sauron, who is described as the explicit epitome of pure evil. Tolkien describes him as the “reincarnation of Evil, and a thing lusting for Complete Power – and so consumed ever more fiercely with hate (especially of gods and Elves).”⁷⁰ The name of this bleak geography derives from Sindarin, one of the fictional languages that Tolkien created. It means “*Black Lands*”.⁷¹ Phonetically, it is also very close to the English word “murder”. Spacks, to underline the greenlessness in Mordor and its connection with the evil force, points out that “The Enemy’s territory, even its outskirts is physically and morally a Wasteland; the implication is strong that the barrenness of nature here is a direct result of the operations of evil.”⁷² Thinking all these, Mordor absolutely signifies the death of nature where fear, peril, and evil pervade and thus no one can dare to explore this place. The famous line “[...] *the Land of Mordor where the Shadows lie*” not only emphasizes the dark and malicious atmosphere of Mordor but also underlines that the dwellers of this land are very much like “shadow.”⁷³

Along with its supreme possessor, the land is highly populated by the fictional race, Orcs. They are the primary forces and servants of the Dark Lord. They have a human shape in different sizes. They are described as monstrous and filthy characters who feed on flesh including humans. The process of creation of this race has never been explained in Tolkien legendarium in detail; however, the writer, in some of his letters and works, reveals several clues about the creation and first appearance of orcs. He describes them as the “corruptions of the ‘human’ form seen in Elves and Men. They are (or were) squat, broad, flat-nose, sallow-skinned with wide mouths and slant eyes.”⁷⁴ “Orcs [...] are nowhere clearly stated to be of any particular origin. But since they are

⁷⁰ J. R. R. Tolkien, “To Milton Waldman” in *The letters of J.R.R. Tolkien*, ed. Humphrey Carpenter (London: George Allan and Unwin, 1981), 172.

⁷¹ Tolkien, “To Milton Waldman,” 195.

⁷² P. M. Spacks, “Power and Meaning in *The Lord of the Rings*” in *Tolkien and the Critics: Essays on J.R.R. Tolkien’s The Lord of the Rings*, eds. N. D. Isaacs and R. A. Zimbaro (London: University of Notre Dame Press, 1968), 84.

⁷³ Tolkien, *The Fellowship of the Ring*, 66.

⁷⁴ Tolkien, “From a Letter to Forrest J. Ackerman,” 293.

servants of the Dark Power,⁷⁵ and later of Sauron, neither of whom could or would produce living things, they must be “corruptions.”⁷⁶

In *The Silmarillion*, he directly points out that the Dark Power, Melkor, transforms some of the elves into the fictional evil race, orcs. Some of the elves “[...] by slow acts of cruelty were corrupted and enslaved; and thus did Melkor breed the hideous race of Orcs in envy and mockery of the elves, of whom they were afterwards the bitterest foes.”⁷⁷ This fact is also implied and referred to in *The Return of the King* by Frodo after Sam saved him from Cirith Ungol,

The Shadow that bred them can only mock, it cannot make: not real new things of its own. I don't think it gave life to the orcs, it only ruined them and twisted them; and if they are to live at all, they have to live like other living creatures.⁷⁸

Orcs have some fundamental differences from elves. Since orcs are the degenerated and corrupted form of elves, these differences become more of an issue from an ecopsychological perspective. These two fictional races – once the same - live in totally incompatible environments. The strong synergy between nature and elves has been reflected not only through their lofty physical appearance but also their sane mentality. Elven plains are peaceful and curative. So is the soul of elves. On the other side, darkness, evil, naturelessness, lust for power, and destruction have created malignant characters like orcs and Uruk-hai of Isengard. W. H. Auden argues that the only instinct of orcs is “to kill”.⁷⁹ Elves, on the contrary, always keep the balance and the stability of the biosphere. Their aim is not to vandalise and exterminate other species but to sustain a reciprocal and respectful life on earth, which is the ultimate goal of ecopsychology.

While commenting on the similarity among the three races, David Tneh reaches quite a significant conclusion which may also lead us to ecopsychological interpretations.

[...] importance of the image of Man in the Orcs, Elves, and Men is undeniable. This image also gives some depth to the Orcs as a shadowy and complex image of terror that is elusive in the saga. The strong image of Man in the Orcs serves as an important symbol that reflects the universal conditions of Man. Their embodiment of the fragmented image of humanity speaks of the plight of the human self that begs understanding towards the misguided race of Orcs. This image also unites the races and portrays the multiplicity of human conditions. By drawing on the image of Man, Tolkien has built the foundations of Middle-earth on common experiences and images that compel the reader towards an understanding of humanity and self.⁸⁰

Orcs, as the emblem of “universal conditions of Man”, are actually the representation of insanity, mental disorder, and what happens when humans are under the massive influence of their shadow. From this perspective, Sauron and his land, Mordor, become the symbols of the archetype shadow, composed of repressed ideas, desires, and instincts. It also includes aggression, destruction, greed, lust for power, and violence, all of which come together in the characterization of Sauron within the domain of Mordor. Hence, orcs symbolize the people who are completely controlled by their shadow, Sauron. The people driven by their dark sides have become

⁷⁵ Here with the expression of “the Dark Power”, Tolkien refers to Morgoth, also known as Melkor, predecessor of Sauron. He appears especially in *The Silmarillion*.

⁷⁶ Tolkien, “To Milton Waldman,” 195.

⁷⁷ J. R. R. Tolkien, *The Silmarillion* (London: Harper Collins Publishers, 1994), 58.

⁷⁸ Tolkien, *The Return of the King*, 1195-1196.

⁷⁹ W. H. Auden, “Good and evil in *The Lord of the Rings*,” *Tolkien Journal* 3/1, (1967), 5.

⁸⁰ David Tneh, “The Human Image and the Interrelationship of the Orcs, Elves and Man,” *Mallorn: The Journey of the Tolkien Society* 55, (2014): 39.

alienated from nature, which eventually leads to self-alienation. Orcs live within the barren environment of Mordor, which is closely associated with madness and insanity. For the cure of this insanity, what is necessary is to attain ecological unconsciousness and re-establish the intimate connection between psyche and nature as Roszak proposes and Tolkien illustrates in the elven lands and Shire of hobbits.

As Hobbits and Elves act in harmony with the land they belong to, orcs' personalities reflect their black and hideous region. During their journey to destroy the Ring, Sam and Frodo, with the guidance of Gollum, reach the doors of Mordor, named Maronnon and Tolkien perfectly describes how malicious and barren the place is.

[...] here neither spring nor summer would ever come again. Here nothing lived, not even the leprous growths that feed on rottenness. The gasping pools were choked with ash and crawling muds, sickly white and grey, as if the mountains has vomited the filth of their entrails upon the lands about High mounds of crush and powdered rock, great cones of earth fire-blasted and poison-stained, stood like an obscene graveyard in endless rows, slowly revealed in the reluctant light.

They [Frodo, Sam, Gollum] had come to the desolation that lay before Mordor: the lasting monument to the dark labour of its slaves that should endure when all their purposes were made void; a defiled diseased beyond all healing – unless the Great Sea should enter in and wash it with oblivion. “I feel sick,” said Sam.⁸¹

The consequences of the destruction of nature are very conspicuously illustrated here. The characters experiencing the atmosphere associate this place with “sickness” which is a mental and emotional response rather than a physical one. What they feel in Maronnon absolutely contradicts the way these two hobbits feel when they are in Shire or first arrive in Rivendell and Lothlórien, where they have found tranquillity, relief, and psychological healing. The natureless ambiance of Maronnon inflicts pain, unease, suffering, and disturbance on their mind, body, and soul. The malicious effect of this “filthy” land was overcome and purged away by a natural element, the sea which wiped out every little evil piece in the land as can be seen in the great attacks of Ents in Isengard.

Unlike Mordor, Isengard, the abode of Saruman, is not initially evil or natureless. However, Saruman, once thought of as a wise wizard, has gradually come under the influence of darkness springing from Mordor. He is dominated by a strong lust for conquest and absolute authority over the other Middle-Earth races and thus he yields to his irresistible dark sides and starts to establish complete mastery and control over nature by rearranging the physical world as he wishes. Even if he is named after “Saruman the White”, he is actually the greyest character where evil, darkness and light meet. His pride and greed have reached such an extreme level that in a discussion with Gandalf, who comes for advice regarding the precaution against the Dark Enemy, he describes himself as “[...] Saruman the Wise, Saruman Ring-maker, Saruman of Many Colours” while referring to the another wise wizard, Radagast, as a “fool.”⁸² He has a strong obsession with ruling power as can be understood from his own utterance. “The time of Elves is over, but our time is at hand: the world of men which we must rule. But we must have power, power to order all things as we will, [...]”⁸³ Saruman symbolically serves the evil and detrimental purposes of industrial agents in relation to the environment by adopting the belief in the hierarchically constructed universe.

⁸¹ Tolkien, *The Two Towers*, 825.

⁸² Tolkien, *The Fellowship of the Ring*, 337.

⁸³ Tolkien, *The Fellowship of the Ring*, 337.

We may join with that Power. It would be wise, Gandalf. There is hope that way. Its victory is at hand; and there will be rich reward for those that aided it. As the Power grows, its proved friends will also grow; and the Wise, such as you and I, may with patience come at last to direct its courses, to control it. We can bide our time, we can keep our thoughts in our hearts, deploring may be evils done by the way, but approving the high and ultimate purpose: Knowledge, Rule, Order; all the things that we have so far striven in vain to accomplish, hindered rather than helped by our weak and idle friends.⁸⁴

The same “ultimate purpose” to know, rule, and control all the natural elements was established by Bacon and Descartes during the Age of Enlightenment and the scientific revolution. This led humans to separate themselves from the rest of the universe and place themselves in a higher position as distant observers, possessors, and dominators.

This is also symbolically reflected in the trilogy with the towers of Barad-dûr and Orthanc, built in Mordor and Isengard. These places are located very high above the ground, which reflects Sauron and Saruman as the supreme powers. Like humans, they detach themselves to observe and gain the knowledge of the universe through these two towers. The towers also demonstrate the broken ties between the characters and the land. In Mordor and Isengard, high industrial buildings are erected while in the Shire and Elven lands, characters adapt their way of living to the land, and instead of building “armoury” towers, they construct their own houses in harmony with nature. Their living places are not vertically designed, but perfectly coexist with and fit into the land. There exists this undeniable connection between the dead nature and the malevolent and wicked soul of the characters in Mordor and Isengard and similarly, sanity and peace of mind can only be achieved by bringing oneself in connection with the natural environment. Roszak states that technoindustrial cities are always the projection of our uneasy soul and the source of madness as Mordor and Isengard reflect their devastating effects on the psyche through evil characters. William M.R. Simpson emphasizes how it is important to protect ourselves from Saruman’s mechanization in science and industry.

[...] we hobbits would do well to heed the voice of Gandalf and think again about the integrity of natural things, and about which road will lead us back to the Shire. For we, who have broken the world to find out what it is, have left the path of wisdom.⁸⁵

In *The Two Towers*, Tolkien compares the old peaceful days of Isengard with the ruin after the assault of Ents. He points out that behind the evil appearance of Isengard, there lies the greed of Saruman.

A strong place and wonderful was Isengard, and long it had been beautiful; and there great lords had dwelt, the wardens of Gondor upon the West, and wise men that watched the stars. But Saruman had slowly shaped it to his shifting purposes, and made it better, as he thought, being deceived – for all those art and subtle devices for which he forsook his former wisdom, and which fondly he imagined were his own, came but from Mordor; so that what he made was naught, only a little copy, a child’s model or a slave’s flattery, of that vast fortress, armoury, prison, furnace of great power, Barad-dûr, the Dark Tower, which suffered no rival, and laughed at flattery, biding its time, secure in its pride, and its immeasurable strength.⁸⁶

This natural plain where the dwellers try to be close to natural elements has turned into a copy or imitation of another dark place, Mordor. It has lost its essence, wisdom, and beauty. In order to reach his ultimate aims, Saruman destroys the natural environment, builds working areas very much like factories, and uses blacksmithing, mining, and logging. He totally ruins the green setting of Isengard. Worse than these, he car-

⁸⁴ Tolkien, *The Fellowship of the Ring*, 338.

⁸⁵ William M.R. Simpson, “The Science of Saruman: Nature, Structure and a Mind of Metal and Wheels,” *Journal of Inklings Studies* 5/2, (2015): 109.

⁸⁶ Tolkien, *The Two Towers*, 724.

ries out a monstrous project by generating a new kind of species, Uruk-hai, from of man and orcs. He breeds a secluded race that is unnatural to Middle-Earth, which results in his estrangement from his true self. Gandalf describes Saruman as “ignorant” “weary[ing his] ears.”⁸⁷ A wise man has turned into a simple-minded character. When the land has lost its natural beauty, so has the dweller.

Conclusion

Ecopsychology, with its strong emphasis on the interrelatedness between psychic sanity and the health of the cosmos, finds its remarkable reflections in the trilogy. Several ecopsychologists such as Roszak, Aizensat, Greenway, and Metzner have asserted that the communication between humans and the natural world is both physical and psychological. That is why, every change in the outer world echoes in the inner world and vice versa. To cure the disordered mind of the people of the Anthropocene within greenless cities, ecopsychology foregrounds the significance of finding our ancient genetic codes which can connect us back to nature and help us reach the “ecological unconscious” and “world unconscious”. Tolkien’s masterpiece introduces such societies as Elves and Hobbits to highlight how tranquillity in the soul is possible with respectful and interdependent togetherness among all entities in nature. Elven lands reflect the romantic dimension of the human-nature connection. On the other hand, the Shire can be characterized by the image of a natural home. Nature is portrayed as a self-sustainable and self-assertive character whose capacity for subjectivity, self-care, and free will is manifest throughout the story. Its identity is not constructed as an otherized, victimized, and suppressed entity. On the contrary, Tolkien skilfully depicts the outcomes of violence against nature and other species with Mordor and Isengard. The darkness, machinery, aridness, infertility, and naturelessness of these two geographies are reflected through the mental states of their dwellers who are totally the opposite of Elves and Hobbits. Their minds and souls are devastated to such an extent that they become restless, listless and apprehensive. They are the representations of humans’ chaotic and distressed inner world in the Anthropocene. By creating two sharply different atmospheres, Tolkien provides a very effective showcase for ecopsychological understanding. Our article has concentrated on the physical and mental wellbeing of the fictional characters, which closely depends on the meaningful immersion in the natural environment. We have also tried to underline and analyse the subjectivity of nature with its strong capacity to respond, which challenges the conceptualization of nature as an inert and passive matter, and a subordinated victim to be acted upon. The text offers rich and diverse materials to explore nature from different perspectives for further studies.

⁸⁷ J.R.R. Tolkien, *The Fellowship of the Ring*, 338.

Bibliography

- Abram, D. *The Spell of the Sensuous: Perception and Language in a More-than-Human World*. USA: Vintage Books, 1997.
- Abram, D. "The Ecology of Magic. T. Roszak" in *Ecopsychology: Restoring the Earth Healing the Mind*, Eds.: M. E. Gomes and A. D. Kanner, 301-315. San Francisco: Sierra Club Books, 1995.
- Aizenstat, S. "Jungian Psychology and the World Unconscious" in *Ecopsychology: Restoring the Earth Healing the Mind*, Eds.: M. E. Gomes and A. D. Kanner, 92-100. San Francisco: Sierra Club Books, 1995.
- Armstrong, J. "Keepers of the Earth" in *Ecopsychology: Restoring the Earth Healing the Mind*, Eds.: M. E. Gomes and A. D. Kanner, 316-324. San Francisco: Sierra Club Books, 1995.
- Auden, W. H. "Good and Evil in *The Lord of the Rings*," *Tolkien Journal* 3/1, (1967): 5-8.
- Brown, L. R. "Ecopsychology and the Environmental Revolution: An Environmental Foreword" in *Ecopsychology: Restoring the Earth Healing the Mind*, Eds.: M. E. Gomes and A. D. Kanner, xiii-xvi. San Francisco: Sierra Club Books, 1995.
- Commoner, Barry. *The Closing Circle: Nature, Man, and Technology*. New York: Random House Inc, 1971.
- Deborah DuNann. *Ecological Psychology: Healing the Split Between Planet and Self*. London: Psychology Press, 2003.
- Fisher, A. *Radical Ecopsychology: Psychology in The Service of Life*. Albany, NY: SUNY Press, 2003.
- Gore, A. *Earth in the Balance*. NY: Taylor & Francis, 2013.
- Greenway, R. "Ecopsychology: A Personal History," Retrieved 22 September 2023. <https://www.ecopsychology.org/journal/gatherings/personal.htm>
- Greenway, R. "The Wilderness Effect and Ecopsychology" in *Ecopsychology: Restoring the Earth Healing the Mind*, Eds.: M. E. Gomes and A. D. Kanner, 122-135. San Francisco: Sierra Club Books, 1995.
- Hillman, J. A. "Psyche the size of the Earth: A Psychological Foreword" in *Ecopsychology: Restoring the Earth Healing the Mind*, Eds.: M. E. Gomes and A. D. Kanner, xvii-xxiii. San Francisco: Sierra Club Books, 1995.
- Honegger, Thomas M. "From Bag End to Lórien: The Creation of a Literary Work" in *News from the Shire and Beyond - Studies on Tolkien*, Eds.: Peter Buchs and Thomas M. Honegger, 59-82. Zurich: Walking Tree Publishers, 2004.
- Kırer, Oğuz. "The Archetypal Criticism of J.R.R. Tolkien's *The Lord of the Rings*." MA Thesis, Erciyes University, 2010.
- Louv, Richard. *Last Child in the Woods*. Algonquin Books, 2008.
- McCallum, Ian. *Ecological intelligence: Rediscovering ourselves in nature*. Colorado: Fulcrum Publishing, 2008.
- Metzner, R. "The Psychopathology of the Human-Nature Relationship" in *Ecopsychology: Restoring the Earth Healing the Mind*, Eds.: M. E. Gomes and A. D. Kanner, 55-67. San Francisco: Sierra Club Books, 1995.
- Moorman, Charles. "The Shire, Mordor, and Minas Tirith" in *Tolkien and the Critics: Essays on J.R.R. Tolkien's The Lord of the Rings*, Eds.: Neil D. Isaacs and Rose A. Zimbardo, 201-217. London: University of Notre Dame Press, 1968.
- Roszak, Theodore. "Where Psyche Meets Gaia" in *Ecopsychology: Restoring the Earth Healing the Mind*, Eds.:

- Theodore Roszak, Mary E. Gomes and Allen D. Kanner, 1-17. San Francisco: Sierra Club Books, 1995.
- . *The Voice of the Earth*. New York: Touchstone, 1992.
- Ruekert, William. “Literature and Ecology: An Experiment in Ecocriticism” in *The Ecocriticism Reader: Landmarks in Literary Ecology*, Eds.: Cheryl Glotfelty and Harold Fromm, 105-123. Athens: University of Georgia Press, 1996.
- Shepard, Paul. *Nature and Madness*. Athens: The University of Georgia Press, 2011.
- Simpson, William M. R. “The Science of Saruman: Nature, Structure and a Mind of Metal and Wheels,” *Journal of Inklings Studies* 5/2, (2015): 85-112.
- Spacks, Patricia M. “Power and Meaning in *The Lord of the Rings*” in *Tolkien and the Critics: Essays on J.R.R. Tolkien’s The Lord of the Rings*, Eds.: Neil D. Isaacs and Rose A. Zimbardo, 81-99. London: University of Notre Dame Press, 1968.
- Tneh, David. “The Human Image and the Interrelationship of the Orcs, Elves and Men,” *Mallorn: The Journal of the Tolkien Society* 55, (2014): 35-39. <https://www.jstor.org/stable/48614822>
- Tolkien, J. R. R. *The Fellowship of the Ring*. London: Harper Collins, 2017.
- . *The Letters of J.R.R. Tolkien*. London: George Allan and Unwin, 1981.
- . *The Return of the King*. London: Harper Collins, 2017.
- . *The Silmarillion*. London: Harper Collins Publishers, 1994.
- . *The Two Towers*. London: Harper Collins, 2017.
- Winter, D. D. *Ecological Psychology: Healing the Split between Planet and Self*. USA: Allyn & Bacon, 1996.

Araştırma Makalesi

Başvuru: 19.12.2023

Kabul: 10.01.2024

Atıf: Yıldız, Özkan. "Hume'un Tanrı Anlayışı: Epistemolojik Temel Üzerinden Bir İnceleme," *Temaşa Felsefe Dergisi* sayı: 21 (Haziran 2024): 84-99. <https://doi.org/10.55256/temasa.1406890>

Hume'un Tanrı Anlayışı: Epistemolojik Temel Üzerinden Bir İnceleme¹

Özkan Yıldız²

ORCID: 0000-0001-7143-3303

DOI: 10.55256/TEMASA.1406890

Öz

Bu çalışmada, Hume'un Tanrı anlayışının epistemolojik temelden hareketle incelenmesi amaçlanmıştır. Hume'un Tanrı anlayışı epistemolojisiyle doğrudan bir ilişki içerisindedir. Hume epistemolojisinde, fiziki dünyanın bilgisine sadece bize görüldüğü halyle sahip olabileceğimizi, duyularımızı aşan metafizik alanla ilgili hiçbir çıkarım yapamayacağımızı ileri sürmüştür. Bundan ötürü neden ile sonuç arasında zorunlu olduğu kabul edilen bağı hiçbir yöntemle bilinemez. Hume bu bağı epistemolojik açıdan alışkanlığa indirgemıştır. Hume'un nedensellik ilkesine yönelik bu agnostik tutumu, Tanrı anlayışını da şekillendirmiştir. Eğer duyulur dünyadaki olaylar arasındaki neden-sonuç ilişkisi tecrübe edilemiyorsa, görünenden hareketle görünmeyenle ilgili de hiçbir çıkarımda bulunamayız. En iyi ihtimalle, görünür evrendeki birtakım düzenliliklerden hareket ederek bir Tanrı'nın varlığına yönelik bir inanç beslenebilir. Bu çerçevede, evrenin düzenliliğiyle ilgili değerlendirmelerimiz Tanrı'nın varlığıyla ilgili samimi duygularımızın dile getirilmesinden başka bir şey değildir. Bu nedenle, bunlar felsefi incelemenin alanına giremezler. Hume'un buradaki itirazı Tanrı'nın varlığına yönelik bu inancın epistemolojik olarak temellendirilmeye çalışması üzerinedir. Bu doğrultuda Hume'un bilgi anlayışı temelde Tanrı'nın varlığının ya da yokluğunun bilinip bilinemeyeceğiyle ilgilidir. Hume, epistemolojisinde teizme ve ateizme aynı mesafede durmuştur. Fakat O, epistemolojik açıdan her ne kadar agnostik bir tavır almış olsa da pratik yaşamda ateizme daha yakındır. Çünkü Hume, bütün yaşamı boyunca din karşıtı bir hayat sürmüştür, agnostisizm temelli ateist bir hayatı benimsemiştir.

Anahtar Kelimeler: Epistemoloji, Nedensellik, Tanrı, Teizm, Ateizm, Agnostisizm.

Hume's Conception Of God: A Study On Epistemological Grounds

Abstract

This study aims to analyze Hume's conception of God from an epistemological perspective. Hume's conception of God is directly related to his epistemology. In his epistemology, Hume argues that we can only have knowledge of the physical world as it appears to us and that we cannot make any inferences about the metaphysical realm that transcends our senses. Therefore, the metaphysical connection between cause and effect, which is accepted to be necessary, cannot be known by any method. Hume epistemologically reduced this connection to habit. Hume's agnostic attitude towards the principle of causality also shaped his understanding of God. If the cause-and-effect relationship between events in the sensible world cannot be experienced, we cannot make any inferences about the invisible based on the visible. At best, one can have a belief in the existence of a God based on some regularities in the visible universe. In this framework, our evaluations of the regularities of the universe are nothing more than the expression of our sincere feelings about the existence of God. Therefore, they cannot fall within the realm of philosophical investigation. Hume's objection here is that this belief in God's existence is attempted to be epistemologically grounded. Accordingly, Hume's conception of knowledge is basically concerned with whether God's existence or non-existence can be known. Hume kept the same distance from theism and atheism in his epistemology. However, although he took an agnostic attitude in terms of epistemology, he is closer to atheism in practical life. This is because Hume led an anti-religious life throughout his life and adopted an atheistic life based on agnosticism.

Keywords: Epistemology, Causality, God, Theism, Atheism, Agnosticism.

¹ Bu makale, "Kötülük Problemi ve Hume'daki Görünümü" isimli yüksek lisans tezinin ilgili bölümlerinden türetilmiştir.

² Arş. Gör., Erzurum Teknik Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü. ozkan.yildiz@erzurum.edu.tr

Giriş

Düşünce tarihinde Tanrı sorunu, hemen hemen her filozofun meşgul olduğu en önemli sorunlardan biri olmuştur. Bazı filozoflar Tanrı'nın varlığını mutlak bilgi olarak görüp felsefi sistemlerini bu kavram üzerine inşa ederken; bazıları ise, Tanrı sorunu üzerine çetin tartışmalara girerek onu sistemlerinin dışında tutmak istemişlerdir. Gerçekten de gerek Orta Çağ filozoflarının gerekse de modern düşünürlerin birçoğunun felsefi sistemlerinde Tanrı ve din, merkezi bir yer işgal etmiş, düşünürler doktrinlerini bu kavramların üzerine kurmuşlardır. Bu tür bir yaklaşımdan ilk kopuşu gerçekleştirenin 18. yüzyıl Aydınlanma filozofu David Hume olduğunu söyleyebiliriz. Hume'un eserleri dikkatlice incelendiğinde Tanrı'nın varlığıyla ilgili düşüncelerini açıkça belirtmediği rahatlıkla anlaşılabilir. Bu durum, Tanrı konusu gündeme gelince Hume yorumcuları arasında görüş ayrılıklarının doğmasına neden olmuştur.

Hume'un Tanrı'nın varlığına dair bu tutumu onun epistemolojisiyle çok yakından ilişkilidir. Bu bağlamda, deneyim sahamıza girmeyen konularda yargıyı askıya almamız gerektiğini söyleyen Hume'un Tanrı anlayışının da epistemolojisi özellikle de nedensellik eleştirisi temelinde okunması kanaatimizce en doğru tutum olacaktır. Çünkü "Benzerlik ve ardışıklık ilkelerinden hareketle görünenden görünmeyene doğru bir çıkarsama ile varsayılan neden ile etki arasındaki bağın mahiyeti sorgulaması bağlamında yaptığı çözümler, aslında Hume'un metafiziğe ilişkin görüşünü de temellendirir."³ Hume'un agnostik ve şüpheli tavrı da bu bağlamda anlam kazanır. Dolayısıyla, Hume'un nedensellik eleştirisine ayrı bir önem verdiği söylenebilir. Ayrıca, bildiğimiz gibi, felsefe tarihinde filozoflar varlık, ahlak ve siyaset anlayışlarını epistemolojileri üzerine kurmuşlardır. Buna göre, bir filozofun epistemolojisi bilindiğinde varlık anlayışı hakkında da çıkarım yapılabilir.

Hume'a göre, rasyonel teolojinin Tanrı'nın varlığıyla ilgili öne sürdüğü kanıtların temelinde analogi bulunmaktadır. Fakat Hume, Tanrı'yla ilgili analogiye müracaat edilemeyeceğini, Tanrı'nın varlığı lehine ortaya konulan iddiaların, düşüncelerimizin kaynağı ve bilgimizin sınırları gösterilmesi halinde, geçerliliğini yitireceğini söylemektedir.⁴ Hume'a göre, bunun yolu insanın anlama yetisinin doğası üzerine derinlemesine soruşturma yapmaktan ve insanın bilişsel yetilerinin bu türden gizemli konular üzerinde kesin yargılar ortaya koyamayacağını göstermekten geçer.⁵ Bu çerçevede çalışmada Hume'da insan kavrayışının sınırları gösterilerek Tanrı sorunu karşısında nasıl bir tavır almamız gerektiğini aydınlatmaya çalışacağız. Ayrıca, Hume'un eserlerinde Tanrı ve din gibi konularda birbirine karşıtmiş gibi gözükten ifadelerin nasıl yorumlanması gerektiği problemi açıklanarak literatürdeki birbirinden oldukça farklı Hume yorumlarına karşı epistemoloji merkezli bir metafizik anlayışı ortaya koyulmaya çalışacaktır.

1. Hume'da Varlığın ve Ahlâkın Temeli Olarak Epistemoloji

Hume'a göre, bütün bilgilerimiz temelini dış duyu ve iç duyu algılarından almaktadır. Zihnimizdeki bütün açık ve seçik fikirler duysal izlenimlerimizden türemektedir. Deneyime bağlı olmayan sadece matematiğin yargılarıdır. Bundan başka zihnimizde apriori hiçbir bilgi bulunmamaktadır. Aposteriori, yani temelinde deneyim olan şeyler de sadece olgu durumlarıdır. Ona göre, tam olarak düşüncesine sahip olduğumuz şeyler dış duyu ve iç duyu algılarımızdır. Dış duyu algıları "izlenimler"; iç duyu algılarıysa "ideler"dir.⁶ Hume'un

³ Emin Çelebi, "David Hume'da Nedensellik Bağlamında Tanrı Problemi," *Felsefe Dünyası* sayı: 52 (2010): 194.

⁴ David Hume, *İnsan Zihni Üzerine Bir Araştırma*, çev. Selmin Evrim. (İstanbul: Meb, 1986), 15.

⁵ Yaşar Türkben, "David Hume'un Agnostisizmi," *Ekev Akademi Dergisi* sayı: 47 (2011): 278.

⁶ David Hume, *A Treatise of Human Nature* (Offord: Clarendon Press, 1965), 1.

“izlenimler”den kastettiği görürken, duyarken, isterken, arzu ederken duyduğumuz canlı izlenimler, duyulanımlardır. Ancak, “ideler” izlenimlerden çok daha az canlılığı olan hayal gücü ve hatırlama tasavvurlarıdır. İdeler üzerine bir inceleme yapıldığı zaman onların izlenimlerden türedikleri kolaylıkla fark edilebilir. Diğer bir deyişle, fikirlerimizin hepsi izlenimlerimizin, algılarımızın birer kopyalarıdır. Düşünmenin olumlu gücü, izlenimler üzerinde birtakım işlemler yaparak onları birbirleriyle birleştirir ya da bağlar.⁷

Hume'un epistemolojisinde en dikkat çeken konulardan biri, üzerinde akıl yürüttüğümüz düşüncenin ilk önce doğru olarak anlaşılması sorunudur. Bu bağlamda, bir düşünceyi doğru olarak anlayabilmek için, o düşüncenin kökeniyle ilgili soruşturma yapmak ve düşüncenin kendisinden doğduğu ilk izlenimi irdelemek bir tek epistemolojik metottur. Dolayısıyla, izlenimi olmayan hiçbir düşünceden bahsedilemez. Ancak, fenomenal dünyanın ötesindeki varlık alanıyla ilgili hiçbir izlenimimiz olmamasına karşın, yine de bu alana dair bazı fikirlerimiz vardır. Hume, işte burada nedensellik ilkesini gündeme getirir. Çünkü Hume'a göre, yalnızca nedensellik araç kılınarak duyu ötesi alanla ilgili bilgi sahibi olunabilir.⁸ “Bu bakımdan olguya ait bütün çıkarsamaların deneye, bütün deneysel akıl yürütmelerin de nedenselliğe dayandırılmasının yanı sıra, deney ötesi alan ile ilgili yargılarımızın temelinde de nedensellik ilkesinin yerleştirilmesi, Hume'un sisteminde mantıksal bir gereklilik olarak ortaya çıkmaktadır.”⁹ Bu çerçevede Hume, nedensellik ile ilgili düşüncelerini *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma* adlı eserinde şu şekilde ifade eder:

“Bize bir nesne gösterilse ve geçmiş gözlemlere başvurmadan bu nesneden çıkacak etki hakkında konuşmamız istense, sorarım size, zihnin bu işlemde ne gibi bir yol izlemesi gerekir? Bu nesneye etkisi olarak yükleyeceği bir olayı uydurmak ya da hayal etmek zorunda kalır ya da açıktır ki, bu uydurma tümüyle rasgele olmak zorundadır. Zihin, en dakik inceleme ve yoklamalarıyla, neden sayılında etkiyi bulamaz. Çünkü etki nedenden tümüyle farklıdır ve dolayısıyla nedenin içinden çıkarılamaz... Bir taş ya da maden parçası havaya kaldırılıp dayanaksız bırakılınca hemen düşer: ama işi *apriori* olarak ele alırsak, bu durumda, taş ya da madende yukarı ya da herhangi başka bir yöne değil de, aşağıya doğru bir hareket ideasını doğuracak bir şey bulabilir miyiz? Ve belirli bir etkinin, tecrübeye başvurulmadan ilk defa hayal edilmesi ya da uydurulması, her türlü doğal işlem konusunda nasıl rasgele ise, aynı şekilde, neden ve etki arasındaki, onları birbirine bağlayan ve o, nedenin işlemesinden başka bir etkinin çıkmasını imkânsız kılan düşünülmüş, bir bağ ya da bağlantıyı da rasgele diye görmek zorundayız.”¹⁰

Bu ifadelerden de anlaşılacağı gibi, Hume neden ve sonuç arasındaki ilişkinin bütünüyle rastgele olduğunu ifade etmektedir. Hume açısından neden ve sonuç arasında var olduğu iddia edilebilecek bir zorunluluktan bahsedilemez. Hume bu düşüncesini pekiştirmek için bir insan tasavvur etmemizi söyler. Bu insan her türden üstün zihinsel kabiliyetlerle dünyaya gönderilmiş olsun. Bu kişi nesnelerin sürekli birbirlerini takip eden durumlarını hemencecik deneyimleyecektir. Ancak, bu tecrübesinden öte başka hiçbir şey çıkarsayamayacaktır. İlk önce, hiçbir akıl yürütme aracılığıyla neden ve sonuç idesine sahip olamaz. Çünkü bütün doğal işlemlerin yapıcıları olan bazı kuvvetler hiçbir zaman duylara gelmezler. Bu nedenle, herhangi bir durumda bir olayın diğerinden önce gelmesi, ikisi arasında neden-sonuç ilişkisi kurabileceğimiz anlamına gelmez, yani önce gelenin neden, sonra gelenin sonuç olduğu iddia edilemez. Bu durum mantığımıza da aykırıdır. Bu ikisinin beraber olmaları tümüyle rastgeledir. Bu tür bir çıkarım yapabilmek için herhangi bir sebep de yoktur.¹¹ “O zaman, tek kelimeyle söylersek, her etki nedeninden ayrı bir olaydır. Bu yüzden de nedende bulunamaz ve et-

⁷ Hume, *İnsan Zihni Üzerine Bir Araştırma*, 5.

⁸ Çelebi, “David Hume'da Nedensellik Bağlamında Tanrı Problemi,” 182.

⁹ Çelebi, “David Hume'da Nedensellik Bağlamında Tanrı Problemi,” 182-183.

¹⁰ David Hume, *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma*, çev. Oruç Aruoba. (İstanbul: Say Yayınları, 2017), 35.

¹¹ Hume, *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma*, 48.

kinin başlangıçta *apriori* uydurulması ya da kurulması tümüyle rasgele olmak zorundadır.”¹² Üstelik “Neden ve etki işlemleri hakkında tecrübemiz olduktan sonra bile, bu tecrübeden çıkan sonuçlarımız akıl yürütmeye ya da anlama yetisinin herhangi bir sürecine dayalı değildir.”¹³ Bu sonuçlar, izlenimlere dayalı olmayan düşüncelerin varsayımsal olan durumlarındanıdır.¹⁴ Bu durumu Hume, aynı eserinde şöyle anlatır:

“(..) benzer duyulabilir nitelikler gördüğümüzde, bunların benzer gizli güçleri olduğunu sayıltı olarak kabul ederiz ve tecrübelerini edindiklerimize benzer etkilerin meydana gelmesini bekleriz. Daha önce yemiş olduğumuz ekmeğe benzer renkte ve yapıda bir cisim verildiğinde, deneyi tekrar etmekte bir sakınca görmeyiz ve bizi benzer şekilde besleyeceğini ve ayakta tutacağını kesinlikle öngörürüz. İşte temelini bilmek istediğim zihin ya da düşünce süreci budur. Herkesçe kabul edilir ki, duyuusal niteliklerle gizli güçler arasında bir bağlantı bilinmemektedir ve dolayısıyla zihni bunların sürekli ve düzenli bir aradalıkları hakkında böyle bir sonuç çıkarmaya götüren, onların iç yapıları ile ilgili bildiği herhangi bir şey değildir. (Geçmiş tecrübeye gelince; bunun yalnızca bilme çerçevesine girmiş olan belirli objeler ve belirli süre hakkında dolaysız ve kesin bilgi verdiği kabul edilebilir ancak, benim üzerinde durmakta direteceğim ana soru, bu tecrübenin gelecek zamanlara ve bildiğimiz kadarıyla sadece görünüşte benzer olabilecek objelere neden yaygınlaştırıldığıdır.) Daha önce yediğim ekme beni besledi; yani o duyuusal nitelikleri taşıyan cisim, o zaman öyle gizli güçlere sahipti; fakat bundan, başka ekmeğinde başka bir zamanda beni besleme ve benzer duyuusal niteliklerin her zaman benzer gizli güçlerle birlikte olma gerekliliği çıkar mı? Bu sonuç hiç de zorunlu görünmüyor.”¹⁵

Görüldüğü gibi, Hume, nedensellik ilkesinin temeline benzerlik ve ardışıklık/bitişiklik kavramlarını yerleştirmektedir. Bu bağlamda zihin, geçmişteki iki olayın devamlı art arda vuku bulmasına dayanarak gelecekte de bu iki olayın yine ardışık olarak ortaya çıkacağını düşünür. Fakat bu durum, önceki deneyimlerin bizde oluşturduğu bir beklenti ya da alışkanlıktan öte bir şey değildir, yani aslında bu alışkanlık nedeniyle iki olay arasında zorunlu bir bağlantı kurma gereği duyarız. “O halde, tecrübeden doğan bütün çıkarımlar akıl yürütmenin değil, alışkanlığın etkileridir.”¹⁶ Hume, bunu *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme* adlı eserinde şu şekilde ifade eder: “Neden-sonuç tasarımı deneyimden türer; deneyim birbirine sürekli bağlı olan belirli nesnelere bize sunarak onları bu ilişki içinde görmemizi sağlayan bir alışkanlık üretir; biz de belirgin bir çarpıtma olmadığı sürece bu nesnelere başka bir ilişki içinde göremeyiz.”¹⁷ Başka bir ifadeyle, “Neden-sonuç ile ilgili yargılarımız alışkanlık ve deneyimden türetilir; bir nesnenin bir başkası ile birleştiğini görmeye alıştığımız zaman imgelemimiz düşünmeyi önceleyen ve onun tarafından engellenemeyen doğal bir geçiş yoluyla nedenden sonuca geçer.”¹⁸ İki nesnenin devamlı birlikte bulunmalarından doğan alışkanlık, sadece deneyimlerimizin kapsamında meydana gelir.¹⁹ Hume buna *Doğal Din Üstüne Söyleşiler*’de de değinir: “İki tür nesnenin her zaman birlikte olduğu gözlemlenince ben, alışkanlığa dayanarak, bunlardan birinin var olduğunu her gördüğümde, ötekinin var olduğunu da çıkarsayabilirim: Buna, deneye dayalı kanıtlama diyorum.”²⁰ Bu tür bir kanıtlamayla şimdiki zaman algılarımızın ve belleğimizin ötesine geçer, olgularla ilgili akıl yürütmelerimiz ve çıkarımlarımız mümkün hale gelir.²¹ O halde, Hume’a göre, bir noktaya kadar nedensellik ilkesinin deneysel bir temeli olduğu iddia edilebilir. Bu temel de alışkanlık ya da bir beklenti izlenimidir.²² Fakat Hume

¹² Hume, *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma*, 36.

¹³ Hume, *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma*, 38.

¹⁴ Stephen Priest, *The British Empiricists* (London/New York: Routledge, 2007), 158.

¹⁵ Hume, *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma*, 39.

¹⁶ Hume, *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma*, 49.

¹⁷ David Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, çev. Ergün Baylan. (Ankara: BilgeSu Yayınları, 2020), 95.

¹⁸ Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, 108.

¹⁹ Örsan Kunter Öymen, *Hume* (Ankara: Say Yayınları, 2020), 43.

²⁰ David Hume, “Doğal Din Üstüne Söyleşiler” *Din Üstüne* içinde, çev. Mete Tunçay (Ankara: İmge Kitabevi, 2019), 175.

²¹ Öymen, *Hume*, 70-71.

²² Priest, *The British Empiricists*, 158-160.

nedensellik ilişkisinin izlenimi araştırmasında, en son izlenimin alışkanlık olduğunu söylese de, aslında bu durum neden ve sonuç arasındaki bağı zorunluluğuna ilişkin nesnel olarak bir izlenimimizin olamayacağı anlamına gelir. Zorunluluk ideası içsel bir izlenimin sonucudur. Bu içsel izlenim, bir nesneden onunla birlikte görünen diğer nesneye geçmek için üretilen içsel eğilimdir. Zorunluluğun özü budur. Yani zorunlu bağlantı nesneye değil zihne ait bir inançtır.²³ İnanca dayalı alışkanlığın bir bilgi inşa etme yetisi olduğunu söylemek Hume'un epistemolojisine aykırı olur.²⁴

Aslında Hume, neden ve sonuç arasında bir bağı var olduğunu kabul etmekte fakat bu bağı zorunlu bağlantı idesi olduğunu reddetmektedir. Zira Hume, zorunlu bağlantıyı anlama yetimizin vardıgı bir sonuç olarak değerlendiremeyeceğimizi yalnızca zihnimizin bir algısı olarak tasavvur edebileceğimizi kabul etmek zorunda olduğumuzu ifade eder.²⁵ Demek ki Hume, zorunlu bağı bilgisinin deneyden türetilmeyeceğini söylemekle aslında nedensellik düşüncesini reddetmez. Aksine doğada katı bir nedenselliğin bulunduğu inancındadır. O'nun üzerinde durduğu husus, neden ve sonuç arasındaki bağı bilgisinin deneyimden gelmediğidir. Hume bu bağı psikolojinin çağrışım ilkelerine uygun olarak, alışkanlık ile açıklar.²⁶ Hume'un doğada katı bir nedenselliğin bulunduğunu iddia etmesi, orada mekanik bir yapının olduğu ve bu yapının asla bozulmayacağı anlamına gelir. Buna dayanarak Hume, mucize diye bir olayın da tarihin hiçbir döneminde gerçekleşmediğini ve bunun yoksulların ve üfürükçülerin uydurmalarından başka bir şey olmadığını ifade etmektedir. Çünkü genel anlamda mucize, tabiat yasalarının bir ihlalidir.

Nedensellik ilkesine dair zihnimizdeki alışkanlık ve gelenek hem varlığın ve olguların bilgisiyle ilgili tüm çabalarımızı hem de tüm eylemlerimizi olanaklı hale getirir. Bu alışkanlık ve gelenek olmasaydı, bütün eylemlerimiz son bulurdu. Dolayısıyla, alışkanlık ve gelenek, insan yaşamının en büyük rehberi konumundadır. Bu doğrultuda, nedensellik çözümlemesi bağlamında, Hume'un tümevarıma dayalı çıkarsamaya ve nedensellik ilkesine itiraz ettiği yönündeki değerlendirmeler yanlıştır. Aksine, Hume insanların tümevarıma dayanarak çıkarımlar yaptıklarını, zaten insan zihninin de böyle işlediğini iddia eder. Ayrıca, bilgi ve eylem alanında varoluşun sürdürülebilmesi de bu çıkarımlarla mümkündür.²⁷ Bu nedenle, aslında bu ilke varsayıdır. Aksi halde, ne davranabilir ne de uslamamada bulunabiliriz.²⁸ Bu çerçevede, her ne kadar nedensel ilişkinin tabii bir ilişkiden ziyade, felsefi bir ilişki olduğu ifade edilse de²⁹ Hume, "düşünceleri inşa eden şey neden-sonuç ilkesidir derken", esasında neden-sonuç ilkesinin felsefi ve tabii bir ilişki olduğunu belirtir.³⁰ Dolayısıyla Hume'a göre, nedensellik ilkesi insanın doğal yapısından kaynaklanan ve aslında gerekli bir ilkedir. Smith'in belirttiği gibi, tabii bir inanç olarak bu ilkeye inanmaktan başka bir tercihimiz olamaz.³¹ Bu inanç da düşünsel yönümüzden ziyade, duygusal yönümüzle ilişkilidir.

²³ Mine Kaya Keha, *18. Yüzyıl İngiliz Empirist Filozoflarında Dil ve Anlam Sorunları* (Ankara: Pegem Yayıncılık, 2011), 216.

²⁴ Çelebi, "David Hume'da Nedensellik Bağlamında Tanrı Problemi," 184.

²⁵ Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, 272.

²⁶ Mine Kaya Keha, "Hume & Kant: Nedensellik Özgürlük İkileminde İnsanın Özgürlüğü," *Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi* sayı: 50 (2013): 68.

²⁷ Öymen, *Hume*, 74.

²⁸ Frederick Copleston, *Berkeley/Hume*, çev. Aziz Yardımlı. (İstanbul: İdea Yayınevi, 1998), 90.

²⁹ Norman Kemp Smith, *Philosophy of David Hume* (New York: Macmillan division of St. Martin's Press, 2005), 371.

³⁰ Ali Taşkın, *Hume Araştırmaları* (İstanbul: Birey Yayıncılık, 2007), 171.

³¹ Smith, *Philosophy of David Hume*, 388.

Hume, nedensellik ilkesine yönelik bütün bu ifadelerini *Soruşturma*'da şöyle özetler: Doğadaki herhangi iki nesne arasında kavranabilecek hiçbir bağlantı örneği bulunmamaktadır. Bütün olaylar, tümüyle başıboş ve ayrı durumdadır. Bir olay diğerini takip edebilir, fakat aralarında zorunlu bir bağlantı bulunduğu iddia edilemez. Zira böyle bir bağlantının varlığına dair hiçbir deneyimimiz yoktur. Olaylar birbirlerine bağlı değil, yalnızca birlikte gözükürler. Bu çerçevede duyulara gelmeyen hiçbir şeyin idesine sahip olunamayacağı için, zihinde hiçbir bağlantı ya da güç idesi bulunmaz. Bunlar felsefi akıl yürütmelerde ve günlük hayatta kullanıldığında anlamsız ve müphem kalırlar.³² Son kertede, Hume'a göre, tüm ideler duyusal izlenimlerden doğduğu ve nedensellik idesine karşılık gelen herhangi bir izlenim bulunmadığı için, nedensellik ilkesi bir alışkanlıktan öteye geçemez. Priest'in de dikkat çektiği gibi, bu alışkanlık da sadece imgelemin³³ psikolojik yönüyle ilintilidir.³⁴

Bu bakımdan, Hume'un neden ile sonuç arasında var olduğu kabul edilen bağı epistemolojik yönden alışkanlığa indirilmesi, aslında neden ile sonuç arasındaki bağı bilemeyeceğimiz ya da kesinleştiremeyeceğimiz biçimindeki agnostik tutumdan başka bir şey değildir. Hume'un nedensellik ilkesine yönelik bu analizleri, gerçekte geleneksel metafiziğe karşı bir eleştiri olarak değerlendirilmelidir. Bu bağlamda, fenomenal dünyada meydana gelen nedensel kanunlar arasındaki bağ deneyimlenemiyorsa, bu dünyadan metafizik alana geçiş yapmaktan söz etmek hiç mümkün değildir. Dolayısıyla, Hume'un bu epistemolojik tespitleri, aynı zamanda ontolojik açıdan Tanrı'nın var olup olmamasına da uygulanabilir niteliktedir. Bu tür bir çıkarımı, *Söyleşiler*'den de çıkarabiliriz.

2. Hume'un Doğal Din Üstüne Söyleşiler'i ve Temsil Meselesi

Hume, tek tanrılı dinlerin temel öğretileriyle ilgili en ayrıntılı eleştirilerini ve akıl yürütmelerini yine *Söyleşiler*'de yapmaktadır. Bu eserde Tanrı'nın varlığı ve sıfatları, evrenin ve insanın yaradılışıyla ilgili tek tanrılı dinlerin ileri sürdüğü doktrinleri çürütmeye çalışır. Bu doğrultuda Hume, Orta Çağ ve modern dönemde düşünürlerin ve din adamlarının Tanrı ve dinle ilgili sürekli gündeme taşıdıkları birçok meseleyi bu eserinde çürütmeye çalışmış ve din felsefesini farklı bir boyuta taşımıştır. Hatta birçok Hume yorumcusuna göre, teolojinin sonunu getirmiştir.³⁵ *Söyleşiler*, Hume'un din üzerine en olgun eseri ve felsefi vasiyetidir. Hume, bu eserini yazdığı en iyi eser diye nitelendirir.³⁶ Dahası, Hume bu eser üzerinde ölümüne kadar çalıştığından dolayı en son eseridir denebilir.³⁷ Dolayısıyla, Hume'un Tanrı'yla ilgili düşüncelerini, epistemolojisinin yanında, bu eseri bağlamında değerlendirmenin yerinde olacağı kanaatindeyiz.

Hume bu eserini diyalog biçiminde kaleme almıştır. Eserde Philo, Cleanthes ve Demea adında üç hayali karakter vardır. Philo, ılımlı kuşkucu; Cleanthes, deneyci Tanrıcılığın savunucusunu yapan konuşmacıdır.

³² Hume, *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma*, 76.

³³ "1 Genel olarak, hayalgücü, muhayyile. Zihinde, imge ya da suretler oluşturma, algısal olmayan imge içeriklerini kurma yetisi, bu imge, suret ya da tasarımları, dış dünyadaki karşılıklarından bağımsız olarak, yeni birleşimler hâlinde, bir araya getirme gücü. 2 Algıları imgeler, tasarımlar şeklinde canlandırma, değiştirme ve yeni yapılar içinde düzenleme yetisi. 3 (Yenileyici imgelem anlamında) en önemli faaliyeti daha önceki algıları zihinde canlandırmaktan oluşan hayalgücü. 4 (Yaratıcı imgelem anlamında) temel ya da özgün imgeleri ya da imge içeriklerini yeni birleşimler şeklinde bir araya getirme faaliyeti ya da gücü." bkz. Ahmet Cevizci, *Felsefe Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2000), 179.

³⁴ Priest, *The British Empiricists*, 144.

³⁵ Öymen, *Hume*, 46-47.

³⁶ Susan Neiman, *Modern Düşüncede Kötülük*, çev. Ayhan Sarıgüney. (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2006), 177.; Ernest Campbell Mossner, "Hume ve Söyleşiler'in Kalıtı" *Din Üstüne* içinde, çev. Mete Tunçay (Ankara: İmge Kitabevi, 2019), 114.

³⁷ Öymen, *Hume*, 15.

Demea ise, Tanrı'nın varlığıyla ilgili apriori deliller ortaya attığından dogmatik bir karakterdir. Bu üç karakterden hangisinin Hume'u temsil ettiği konusunda, Hume yorumcuları arasında ittifak olmaması, düşünürün Tanrı anlayışı konusunda birbirinden farklı görüşlerin doğmasına neden olmuştur.

Fakat Hume, tutucu eğilimli olan yakın arkadaşı Mintolu Gilbert Elliot'a yazdığı mektubunda *Söyleşiler*'de kendisinin Philo ile özdeş olduğunu söylemektedir.³⁸ Cleanthes'teki birçok ve hatta Demea'daki birtakım unsurların Hume'un düşüncelerine yakın olması bu durumu değiştiremez. Philo *Söyleşiler*'de XI. ve XII. kısımlarda egemendir. Tartışmalarda da son sözü Philo söylemektedir. Yine 1776'da basımcısına gönderdiği mektubunda aslında tartışmaları Philo'ya felsefi açıdan kazandıracak yeterli olanağı verdikten sonra Cleanthes'i kazanan ilan ettiğini belirtmektedir.³⁹ Dahası, *Söyleşiler*'de Philo'nun düşünceleri yanlışlanmamış ve kendi tezlerini hiçbir zaman terk etmemiştir.⁴⁰ İlaveten, *Söyleşiler*'de en çok konuşanın Philo olduğunu⁴¹ ve üstelik saldırgan bir tavırda olanın da sadece Philo olduğunu⁴² söyleyebiliriz. Yine *Söyleşiler*'de Philo, tümevarımdan hareketle Tanrı hakkında önermeler ortaya atamayacağımızı belirtir. Bu Hume'un epistemolojisine uygun düşmektedir. Bu durum, Philo'nun Hume'un sözcüsü olduğunu kuvvetlendiren önemli bir husustur.⁴³ Bir diğer husus olarak, sanatsal açıdan da Philo, Hume'un kendi imgesine göre inşa edilmiştir. Çünkü Philo, yaratıcı gücü ve soğukkanlı şakacı davranışlarıyla Hume'a çoğu yönden benzemektedir. Ayrıca Hume'da olduğu gibi, Philo'da da devamlı bir yalın sağduyu havası hâkimdir.⁴⁴ Copleston ve Öymen de Hume'un, düşüncelerini çoğu zaman Philo'nun ağzından ifade ettiğini belirtmişlerdir. Onlara göre de, Hume'a en yakın olan karakter Philo'dur. Nitekim Hume'un diğer eserlerini incelediğimizde Tanrı ve din konusundaki görüşleriyle, Philo'nun *Söyleşiler*'deki fikirleri çoğu zaman aynıdır.⁴⁵ Yine Hume'un diğer eserlerini değerlendirdiğimizde, düşünürün kuşkucu bir karaktere sahip olduğunu söyleyebiliriz. Bu doğrultuda, *Söyleşiler*'de kuşkuculuğu en çok benimseyen Philo'dur.⁴⁶ Bütün bunlara dayanarak, hem Hume'un kendi ifadesinden hem de *Söyleşiler*'de Philo'nun konumundan dolayı, Edwin Ewart Aubrey ve Julian Wolfe'un da belirttiği gibi, Hume'un sözcülüğünü Philo'nun yaptığını⁴⁷ söyleyebiliriz.⁴⁸

Hume, taşlamacılığın en yoğun olduğu dönemde yaşamış ve ironik biçem sahibi olan Swift'in yazdıklarının etkisinde kalmıştır. Swift'in bu ironik tavrı, Hume'un *Söyleşiler*'i yazarken yapıtının en temel doktrinlerinin oluşmasına etki etmiştir. Aslında Hume'un *Söyleşiler*'de Pamphilus⁴⁹ karakteri aracılığıyla ironik bir anlatımı seçmesinin asıl nedeninin yaşadığı İskoçya'daki politik-toplumsal eleştiriden kaynaklandığını söyleyebiliriz. Hume, bu toplumsal eleştirilerden sakınmak için kendi döneminde kabul edilen öğretilere öngörülü bazı tavizler verme gereği duymuştur. Bu doğrultuda filozof, *Söyleşiler*'de Philo'yu değil, düşünceleri kendi

³⁸ David Hume, *New Letters of David Hume* (Oxford: Clarendon Press, 1954), 154.

³⁹ Hume, *New Letters of David Hume*, 323.

⁴⁰ Mossner, "Hume ve Söyleşilerin Kalıtı," 117-121.

⁴¹ Alfred Jules Ayer, *Düşüncenin Ustaları/Hume*, çev. Cemal Atila. (İstanbul: Altın Kitaplar Yayınevi, 2002), 133.

⁴² Terrence, W. Tilley, "Hume on God and Evil: Dialogues X and XI as Dramatic Conversation," *Journal of the American Academy of Religion* sayı: 4 (1988): 717.

⁴³ Çelebi, "David Hume'da Nedensellik Bağlamında Tanrı Problemi," 193.

⁴⁴ Mossner, "Hume ve Söyleşilerin Kalıtı," 131.

⁴⁵ Copleston, *Berkeley/Hume*, 114-115.; Öymen, *Hume*, 54.

⁴⁶ Don Garrett, "Introduction" in *Philosophy of David Hume* (New York: Macmillan division of St. Martin's Press, 2005), XXX.

⁴⁷ Edwin Ewart Aubrey, "Hume's Dialogues Concerning Natural Religion by Norman Kemp Smith and David Hume," *The Journal of Religion* sayı: 2 (1936): 233.; Julian Wolfe, "Hume on Evil," *Scottish Journal of Theology* sayı: 1 (1981): 63.

⁴⁸ Bu nedenle, bu çalışmada Philo'nun Hume olduğunu kabul edecek ve Philo yerine Hume adını kullanacağız.

⁴⁹ *Söyleşiler*'i yöneten ve Hume'un ironik aldatıcılığının başkahramanı.

toplumunun fikirleriyle hemen hemen aynı olan Cleanthes'i tartışmaların kazananı ilan etmiştir. Hume'un bu ironi içeren yöntemini fark edememiş olan günümüzdeki birçok Hume yorumcusu da filozofun öğretileri üzerine yanlış değerlendirmeler yapmışlardır.⁵⁰ Zaten Hume'un bu eserini diyalog biçiminde yazmasının nedeni de bu tür politik-toplumsal eleştirilerden kaçınmak içindir. *Söyleşiler*'in sonunda, Pamphilus bu stratejiyi "İtiraf ederim, tümünü ciddi bir biçimde gözden geçirince, Philo'nun ilkelerinin Demea'ninkilerden daha çok olasılık taşıdığını, fakat Cleanthes'inkilerin gerçeğe daha da yaklaştığını düşünmemek elimden gelmiyor"⁵¹ diyerek itiraf etmektedir. O halde, Hume'un *Söyleşiler*'deki en temel çekişen yöntemi şöyle ifade edilebilir: "Hume'un ılımlı kuşkuculuğunun sözcüğü olan Philo, felsefi tartışmada ister istemez kazanan olacak, yine de ustaca "Hasım" Cleanthes tarafından yenildiği gösterilecek."⁵² İşte Hume bunu ironiyle yapmaktadır. Bu çerçevede, *Söyleşiler* başta olmak üzere, Hume'un bütün eserlerinde ironik bir söylemin olduğu göz önünde bulundurulmalıdır.

3. Hume'un Epistemolojisi Bağlamında Tanrı Anlayışı

Hume'un bazı eserlerinde Tanrı'nın var olduğuyla ilgili söylemlerine rastlamak mümkündür. Mesela, *Dinin Doğal Tarihi*'nin girişinde "Doğanın bütün çatısı, zeki bir yaratana tanıklık eder ve akıllı hiçbir araştırmacı, ciddi bir ölçünmeden sonra gerçek Tanrıçılık ve Dinin birincil ilkelerine inanmaktan bir an bile uzak kalmaz"⁵³ demektedir. Aynı eserin başka bölümlerinde de Tanrı'nın varlığıyla ilgili dikkate değer sözlerinin olduğunu görebilmekteyiz. "İnsan düşüncesinin doğal ilerleyişine göre, bilisiz kalabalığın önce üstün güçler hakkında yaltak ve sırnaşık bir anlayışı olacağı, ancak daha sonra bu kavramı genişleterek doğanın bütün çatısını düzenleyen o yetkin Varlığa erişecekleri kesin görünüyor."⁵⁴ *Dinin Doğal Tarihi*'ndeki bu sözlerinden de anlayabileceğimiz gibi Hume, bir Tanrı'nın var olduğunu ve derinlemesine akıl yürüten birinin bunu keşfedip Tanrı'ya ve dinin gerektirdiklerine inanmasının önünde hiçbir engelin bulunmayacağını söylemektedir. Dahası, İntihar Üzerine adlı denemesinde, yine Tanrı'nın var olduğunu ve O'nun takdirinin tikel olaylarda vuku bulmayıp genel ve değişmez kanunlarda ortaya çıktığını belirtmektedir.⁵⁵ *Ruhun Ölümsüzlüğü*'nde de "Her şeyin ilk nedeni olan Tanrı'ya değin her etkinin bir nedeni ve her nedenin de bir başka nedeni olduğuna göre olup biten her şeyi buyuran odur ve hiçbir şey onun ceza ya da öç nesnesi olamaz"⁵⁶ diyerek bir Tanrı'nın var olduğunu söyler gibi görünmektedir.

Fakat Root'un da belirttiği gibi, kesin olmamakla beraber bir inanca yaklaşan Hume'un bu sözleri *Söyleşiler*'deki eleştirileri bağlamında yorumlanmalıdır.⁵⁷ Nitekim değindiğimiz gibi, Hume'un ölümüne değin üzerinde çalıştığı eserinin *Söyleşiler* olduğu unutulmazsa, Tanrı konusundaki düşüncelerini de bu eseri ışığında değerlendirmek daha doğru bir tutum olacaktır. Zira Tanrı'nın varlığı üzerine düşüncelerini bu eserde değiştirmiş olabilir. Ayrıca, belirttiğimiz gibi, Hume'un din ve Tanrı üzerine en olgun eseri, adeta felsefi vasiyeti olan *Söyleşiler*'dir.

⁵⁰ Mossner, "Hume ve Söyleşilerin Kalıtı," 113.

⁵¹ Hume, "Doğal Din Üstüne Söyleşiler," 266.

⁵² Mossner, "Hume ve Söyleşilerin Kalıtı," 120.

⁵³ David Hume, "Dinin Doğal Tarihi" *Din Üstüne* içinde, çev. Mete Tunçay (Ankara: İmge Kitabevi, 2019), 37.

⁵⁴ Hume, "Dinin Doğal Tarihi," 39.

⁵⁵ David Hume, *Yaşamım, İntihar Üzerine, Ruhun Ölümsüzlüğü Üzerine*, çev. Mehmet Hazar Gönüllü. (İstanbul: Ganzer Kitap, 2020), 23.

⁵⁶ Hume, *Yaşamım, İntihar Üzerine, Ruhun Ölümsüzlüğü Üzerine*, 37.

⁵⁷ H. E. Root, "Dinin Doğal Tarihi Üstüne" *Din Üstüne* içinde, çev. Mete Tunçay (Ankara: İmge Kitabevi, 2019), 18.

Aslında Hume, *Söyleşiler*'in girişinde de Pamphilus üzerinden bir Tanrı'nın var olduğuyla ilgili şöyle demektedir:

“Tanrı'nın *varlığı* kadar besbelli hangi hakikat olabilir ki: En bilisiz çağlar bunu teslim etmiş, en yüce dâhiler bu konuda yeni kanıtlar bulmak için tutkuyla çabalamışlardır. Bütün umutlarımızın dayanağı, ahlakın en güvenli temeli, toplumun en sağlam desteği ve düşüncelerimizden, aklımızdan bir an çıkmaması gereken tek ilke budur; hangi hakikat bunun kadar önemli olabilir? Fakat bu besbelli ve önemli hakikati incelerken, tanrısal varlığın *doğası* ile ilgili olarak sıfatları, buyrukları, tasarıları üstüne ne karanlık sorular ortaya çıkar? İnsanlar bunları, her zaman tartışıp durmuşlardır: Bunlar hakkında insan aklı herhangi bir kesin karara varmamıştır. Fakat bu konular öyle ilginçtir ki, şimdiye dek en titiz arayışlarımızın sonucu şüphe, belirsizlik ve çelişkiden başka bir şey olmamasına karşın, onları araştırmadan da duramayız.”⁵⁸

Fakat Hume'un bu düşünceleri, yine onun ironik stratejisi bağlamında yorumlanmalıdır. Bu çerçevede, Hume döneminin İskoçya'sındaki politik-toplumsal eleştirilerden korunmak için, ironik bir tavırla Tanrı'nın varlığını tartışmıyormuş izlenimi vererek problemin sadece Tanrı'nın doğasıyla ilgili olduğunu söyler. Hume'un döneminin, taşlamacılığın en yoğun olduğu zamanlar olduğu yinelenirse, bu yönde bir tavır almasının nedenini anlayabiliriz. Oysaki *Söyleşiler*'deki en temel tartışma Tanrı'nın varlığı üzerinedir. Mossner da, Hume'un bu ifadelerinin aldatıcı olduğunu iddia eder. Ona göre de, Hume, Tanrı ve O'nun doğasına dair Pamphilus aracılığıyla aldatmacı bir kılıf hazırlamıştır. Bu aldatıcı kılıf da, değindiğimiz gibi, tartışmanın Tanrı'nın varlığını kapsamayıp O'nun sıfatlarına yönelik olduğudur. Fakat ona göre de, tartışma Tanrı'nın sıfatlarıyla birlikte varlığını da içermektedir.⁵⁹ Başka bir ifadeyle, Hume'un Tanrı'nın varlığını değil de, sıfatlarını tartışıyormuş görünümü vermesi onun stratejisinden başka bir şey değildir.⁶⁰ Aubrey de Cleanthes'in teleolojik argümanla, Tanrı'nın doğasının yanında varlığını da kanıtlamaya çalıştığını söyler.⁶¹ Öymen açısından da “... Cleanthes konuyu sadece Tanrının özelliklerinden ve doğasından ibaret olmaktan çıkartır ve Tanrının varlığı konusuna da getirmiş olur. Zira ne olduğu bilinmeyen bir şeyin var olduğunu öne sürmek güçtür; varlığı hakkında bir şey söyleyebilmek için onun nitelikleri konusunda da bir şeyler söylemek gerekir.”⁶² “Çünkü bir şeyin varoluşu o şeyin doğasından ayrı olarak bilinemez.”⁶³ Bu doğrultuda, Tanrı'nın varlığı üzerine ortaya atılan her çeşit argüman O'nun sıfatlarını da açığa çıkaran yükümler barındırır. Aynı şekilde, Tanrı'nın doğasını belirlemeye çalışan bir argüman da O'nun varlığıyla ilgili bir tartışmaya girişmiş demektir.⁶⁴ Pamphilus, *Söyleşiler*'de Tanrı'nın varlığı ve sıfatları gibi konularda insan zihninin kesin bir sonuca ulaşamayacağını ve bunları karışık ve belirsiz olan felsefe sorunları diye ifade eder. Hatta bunlarla hiç ilgilenilmemesini söyler. Bu sorunlar, hiç kimsenin akıl sınırları dâhilinde kesin bir sonuca ulaşamayacağı türdendir.⁶⁵ Bu nedenle, Hume açısından Tanrı'nın doğası gibi O'nun varoluşunun da belirsiz ve şüpheli olduğu söylenebilir. *Söyleşiler* dikkatle okunduğunda bu sonuca ulaşılabilir. Nitekim *Söyleşiler*'de Tanrı'nın varlığı ve doğasına yönelik tartışmalar çoğu zaman birlikte irdelenmiştir. İşte bu nedenle, *Söyleşiler*'deki “Sorun Tanrı'nın *varlığına* değil, *doğasına*

⁵⁸ Hume, “Doğal Din Üstüne Söyleşiler,” 150-151.

⁵⁹ Mossner, “Hume ve Söyleşilerin Kalıtı,” 121-122.

⁶⁰ Mete Tunçay, “Çevirenin Önsözü” *Din Üstüne* içinde, çev. Mete Tunçay (Ankara: İmge Kitabevi, 2019), 10.

⁶¹ Aubrey, “Hume's Dialogues Concerning Natural Religion by Norman Kemp Smith and David Hume,” 232-233.

⁶² Öymen, *Hume*, 49.

⁶³ Mustafa Kaya, “Hume'da Tanrı'nın Varlığı Aleyhine Bir Delil Olarak Kötülük,” *Sosyal Bilimler Üzerine Araştırmalar* sayı: 1 (2019): 7.

⁶⁴ Ferhat Onur, “Hume ile Hesaplaşma: Philo, Tasarım Argümanına Karşı,” *Posseible Düşünme Dergisi* sayı: 11 (2017): 10.

⁶⁵ Hume, “Doğal Din Üstüne Söyleşiler,” 150.

ilişkindir. İnsan aklının kusurları nedeniyle, bunun bizim için tümüyle kavranılamaz ve bilinemez bir şey olduğunu teslim ederim⁶⁶ ifadesi de bu çerçevede yorumlanmalıdır.

Tanrı'nın var olup olmadığı konusu *Söyleşiler*'deki en temel tartışmadır. Eserde bu konunun çokça tartışılması, ironi yoluyla Tanrı'nın varlığının yalnızca kendiliğinden tek gerçek olarak ortada olması değil, aynı zamanda rasyonel açıdan kanıtlanamayacağı anlamına da gelmektedir. İşte bu karşıt psikolojiyi Pamphilus deneysel olarak, Cleanthes de metafizik düzeyde kanıtlamaktadır.⁶⁷ Fakat gerçekte "Akılla Tanrı'nın varlığı da kanıtlanamaz, yokluğu da. Dolayısıyla, kuşkucu⁶⁸ filozof ne dogmatik (körükörüne) tanrıcı olabilir ne de dogmatik (körü körüne) tanrıtanımaz. Onun için, bilgeliğin gereği yargıyı askıya almaktır."⁶⁹ Hume'un da bir ılımlı kuşkucu olduğu⁷⁰ dikkate alınır, kuşkuculuk çoğunlukla yargıyı askıda bırakmakla sonuçlanır. Bu askıya alma ise, agnostisizm ya da bilinemezcilik olarak adlandırılabilir. Hume, hem teistlerin hem de ateistlerin bir çıkmaza girdiklerini söyleyerek bilinemezci iddiasını şöyle temellendirir: Teologlar devamlı olarak birbirlerine saldırı savaşı düzenlemektedir. Bu yolla, muhaliflerinin eksiklerini ve tutarsızlıklarını yakalayarak zafer kazandıklarını zannederler. Fakat bir bütün olarak değerlendirildiğinde hepsi, kendilerine bu mesele gündeme gelince hiçbir sisteme bağlanmamalarını telkin eden kuşkucular için kesin bir zafer sağlarlar. Bu nedenle, herhangi bir meselede, saçmalık asla kabul edilmemelidir. Durum böyle olunca, mantıklı olarak başvurulabilecek bir tek yol, yargıyı tamamen askıya almaktır.⁷¹ Nitekim Hume *Söyleşiler*'de Tanrı'nın ne olduğu sorulsa, daha en baştan bunu bilemeyeceğini, bu konunun insanın yetilerinin erişebileceği sınırların çok ötesinde olduğunu ve kendisinin de bunun farkında olduğunu söyler. Zira Hume'a göre çok iyi bildiğimiz meselelerde bile aklımızın kusurları ve çelişkileri ortadayken tecrübe alanımızdan bu kadar uzakta olan bir konuyla ilgili aklın güçsüz yakıştırmalarına güvenemeyiz.⁷² Hume bunu *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*'de şöyle açıklar:

"Şimdi algılar haricinde zihinde hiçbir şey olmadığına ve tüm tasarımlar zihinde daha önceden var olan bir şeylerden türediklerine göre, buradan şu çıkar: Bizim tasarımlardan ve izlenimlerden farklı türde herhangi bir şeyi tasarlamamız ya da bunların tasarımını oluşturmamız olanaksızdır. Dikkatimizi mümkün olduğunca kendi dışımızdaki şeylere verelim: imgelemimizi göklere ya da evrenin en son sınırlarına dek kovalayalım; hiçbir zaman kendimizin bir adım ötesine geçemeyiz ya da bu dar alandaki algıların haricinde hiçbir tür varoluş kavrayamayız. Bu imgelemimizin evrenidir; burada üretilmeyen hiçbir tasarımımız yoktur."⁷³

Görüldüğü üzere Hume, bilgisine ulaşılabilecek varlık alanının sadece tecrübe alanıyla sınırlı olduğunu, bunun ötesiyle ilgili hiçbir bir izlenim edinilemediğini, dolayısıyla da tasarımı oluşturulamadığı için böyle bir alanın var oluşunun bilinemeyeceğini belirtmektedir. Başka bir ifadeyle, insanın bilişsel yetileri sadece deneyim alanıyla sınırlanmıştır. Bu alanı aşıp Tanrı ve ruh gibi kavramlara ulaşmaya çalışmak yalnızca bir

⁶⁶ Hume, "Doğal Din Üstüne Söyleşiler," 164.

⁶⁷ Mossner, "Hume ve Söyleşilerin Kalıtı," 135.

⁶⁸ "1- Düşünsel tutum olarak: a. Kesin bir tutumda olmama, karar verememe. b. Kuşkuyu ilke yapma; her değerden, anlatımdan, öğretilerden, inançtan ilkece kuşku duyma. 2- Yöntem olarak; apaçık olan doğruya, kesin bilgiye varmak için, sağlam bir dayanak bulana dek, bütün bilgilerin gözden geçirilerek eleştirilmesi, sınanması. (Ör. Descartes'ta). 3- Felsefe çıkırısı olarak: Gerçekliğin özünü bilmenin olanaklı olmadığını ileri süren öğretiler: a. Salt, köktenci kuşkuculuk; her türlü bilgi olanağını yadsır. b. Ölçülü, görelî kuşkuculuk; yalnızca belli alanlarda bilgi olanağını kaldırır. // Kuşkuculuğun kurucusu Elisli Pyrrhon'dur. Yeniçağdaki temsilcileri: Montaigne, Bayle, daha ılımlı olarak Hume." bkz. Bedia Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: İnkılâp Kitabevi Yayın Sanayi ve Ticaret AŞ., 2019), 121.

⁶⁹ Mossner, "Hume ve Söyleşilerin Kalıtı," 135.

⁷⁰ Smith, *Philosophy of David Hume*, 378, 448.; Stanley Tweyman, "Hume's Dialogues on Evil," *Hume Studies* sayı: 1 (1987): 77.

⁷¹ David Hume, *Din Üstüne*, çev. Mete Tunçay. (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1979), 151.

⁷² Hume, "Doğal Din Üstüne Söyleşiler," 175.

⁷³ Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, 59.

varsayımda bulunmaktadır. Bu yüzden, Hume'a göre, hiçbir zaman bir Tanrı ideası elde edilemez. Bu bağlamda, Tanrı'nın varlığı ve doğası gündeme gelince Hume'un bu sözlerinden onun agnostik bir düşünür olduğu çok daha iyi anlaşılabilir.⁷⁴ Agnostik bir düşünür olarak Hume, dini inancın olumlu doktrinlerinden olduğu kadar dinde kabul görmeyen dogmalardan da uzak durmuştur. Bu nedenle Hume'un Tanrıtanımaoz olduğu da söylenemez. Zaten "Hume asla kendini bir ateist olarak adlandıracak kadar ileri gitmedi."⁷⁵ Nitekim Hume'un genel tavrı dikkate alındığında, Tanrı'nın inkârına yönelik doğrudan hiçbir ifadesine rastlanmaz. Tam tersine, kendisini ateist olmakla itham edenlere reddiyeler yazmıştır.⁷⁶ Dahası, Hume ateizmin Tanrı'yı bilginin konusu yaptığına ancak bunu yapmaya hiçbir hakkımızın olmadığına devamlı dikkat çekmektedir.⁷⁷ Öymen de buraya dikkat çekmiş ve Hume'un yayımlanmış eserlerinden onun ateist değil de, agnostik olduğunun çıkarılabileceğini belirtmiştir. Hume'a göre, Tanrı'nın varlığı asla bilinemez. Hiç kimsenin görmediği deneyimlemediği bir varlığın var olduğu iddia edilemez.⁷⁸ Çünkü "...herhangi bir varlığın varoluşu sadece nedeninden ya da etkisinden yola çıkarak yapılan kanıtlamalarla ispat edilebilir ve bu kanıtlamalar tamamıyla tecrübe üzerine kuruludur."⁷⁹ Hume bunu yine İnceleme'de şöyle ifade eder:

"Hiçbir zaman, tasarımını oluşturamadığımız bir nesnenin varolduğuna inanma konusunda elimizde geçerli bir sebep yoktur. Çünkü varoluşu ilgilendiren tüm akıl yürütmelerimiz nedensellikten türediği ve nedenselliği ilgilendiren tüm akıl yürütmelerimiz de nesnelerin deneyimlenmiş birlikteliğinden türediği için, aynı deneyim bize bu nesnelere hakkında bir fikir vermeli ve vargılarımızdaki tüm gizemi ortadan kaldırmalıdır."⁸⁰

Buradan da çıkarılabileceğimiz gibi, Hume'un, epistemolojisiyle de ilişkilendirerek, Tanrı'nın varlığının kanıtlanamayacağını savunduğunu söyleyebiliriz. Nitekim Hume, neden-sonuç ilkesinin zorunluluğuyla ilgili eleştirilerini agnostik felsefesini temellendirmek için yapmıştır.⁸¹ Hatta henüz öğrencilik dönemlerinde Tanrı'nın varlığının kanıtlanabilirliğine şüpheyle yaklaşmış ve bu konuyla ilgili taslak bir metin bile kaleme almıştır. Ancak metni daha sonra yok etmiştir.⁸² Bunun nedenini de yine dini çevrelerden gelebilecek muhtemel eleştirilere bağlayabiliriz.

Bu çerçevede, Hume'a göre Tanrı'nın varlığını kanıtlamaya çalışmak demek, bilişsel güçlerimizi deneyim ötesi bir alanda kullanmaya çalıştığımız anlamına gelir. Hume'a göre, bunun gibi her türlü uğraş sonuçsuz kalacaktır. Çünkü bilgi edinme alanımız, izlenimlerini aldığımız fenomenal alanla sınırlıdır. Burası, bilginin alanıdır. Bu yüzden, Tanrı'nın var olup olmadığı sorusu da, tecrübe sahamızın dışında kalan inancın alanına girdiği için cevapsız kalacaktır. Çünkü bahsedildiği gibi, Hume'da düşüncenin gücü deney alanının boyutlarıyla sınırlıdır. Zihnin düşünme seyri özelden genele doğrudur. Yani tümevarım prensibi geçerlidir. Bu yüzden Hume, gerek teolojiyi, gerekse metafiziği temelden yoksun, insan aklının birtakım uydurmaları ve yanılmaları olarak görür. Yani Hume, deney öncesi zorunlu bir aklî bilginin varlığını kabul etmez.

⁷⁴ Ayrıntılı bilgi için bkz. Copleston, *Berkeley/Hume*, 116-117.

⁷⁵ Neiman, *Modern Düşüncede Kötülük*, 196.

⁷⁶ Ayer, *Düşüncenin Ustaları/Hume*, 40.; Copleston, *Berkeley/Hume*, 116.; Çelebi, "David Hume'da Nedensellik Bağlamında Tanrı Problemi," 190.

⁷⁷ Türkben, "David Hume'un Agnostisizmi," 287.

⁷⁸ Öymen, *Hume*, 38-45.

⁷⁹ Hume, *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma*, 161.

⁸⁰ Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, 124.

⁸¹ Caner Taslaman, *Kuantum Teorisi Felsefe ve Tanrı* (İstanbul: İstanbul Yayınevi, 2021), 126.

⁸² Öymen, *Hume*, 36.

En önemli Hume yorumcusu Norman Kemp Smith ise, Hume'un inancının pozitif içeriğine yönelik öne sürülebilecek en cömert şeyin çok az olduğunu söylemektedir.⁸³ Smith, Hume'un *Söyleşiler*'de "İlahi Varlık" düşüncesine diğer eserlerine oranla çok daha açık sözlerle karşı çıktığını belirtir. Smith'e göre Hume, genelde kullanılan anlamlarıyla din ve Tanrı gibi kavramları, aslında olmayan kavramlar olarak görür. Ona göre, Hume bunu kuşkuculuk çerçevesinde açıklamaya çalışmaktadır. Dahası, Smith, Hume'u yazdıklarından ve "İlahi takdir" yorumlarından hareket ederek, "İlahi takdir" fikrini kabul etmeyen bir ateist olarak tanımlar.⁸⁴ Yine kuşkucu tavrı nedeniyle, Hume, bazı kesimlerce kendi zamanında ve günümüzde ateist ve din karşıtı olduğu düşünülmüştür.⁸⁵ Mesela, günümüz felsefecilerinden Stephen Priest'e göre Hume, Tanrı'nın varlığıyla ilgili kuvvetli hiçbir kanıtın bulunmadığını, genelde inanılan herhangi bir dinin, özelde de Hristiyanlığın Tanrı'sının tarih boyunca insanlığa birçok zarar verdiğini belirtir. Priest buna dayanarak Hume'u bir ateist olarak yorumlar.⁸⁶ Ona göre, *Söyleşiler*'de Hume'u temsil eden Philo septik bir ateisttir.⁸⁷ Garrett'e göre de Hume, dine özellikle de kendi dönemindeki Kalvinist çevrelere karşı ateist bir tavır takınmıştır.⁸⁸ Aslında Hume'un ateizm ve agnostisizmden hangisini benimsediği sorunu, ateizmi nasıl tanımladığımızla ve Hume'u eserlerinin haricinde anlamak isteyip istemeyeceğimizle ilgilidir. Ateizmden bilgisel ve varlıksal bir içerikten bağımsız olarak, sadece dinsizliği anlıyorsak veya Tanrı'ya yönelik bir inançsızlığı kastediyorsak, dini eserlerin en temel önermeleri konusunda bilinemezci bir tavır alan, yaşamında da dindar olduğunu söyleyemeyeceğimiz Hume'u ateist olarak kabul edebiliriz. Fakat bu tür bir ateizmi, Tanrı'nın olmadığı yargısının epistemolojik bir savunusu olarak yorumlayamayız. Çünkü Hume, Tanrı'nın varlığının ya da yokluğunun epistemolojik yönden kanıtlanamayacağını iddia etmektedir. Bunun tersi yönündeki her uğraş, anlama yetimizi aşan dogmatik inançlardan başka bir şey değildir.⁸⁹ Buna dayanarak, Hume'un ancak agnostisizm temelli bir dinsiz hayatı benimsediğini söyleyebiliriz.⁹⁰ Ona göre dini agnostisizm savunulabilir tek pozisyonudur.⁹¹

Hume'un kötülük problemine bakışı da agnostisizmi bağlamında değerlendirilmelidir. Buna göre, kötülükler Tanrı'nın olmadığına dair bir ateizm kanıtı değil, O'nun varlığının ve doğasının bilinemeyeceğiyle ilgili bir agnostisizm kanıtı olabilir. Hume *Söyleşiler*'de kötülüklerle dayanarak Tanrısal bir varlığın çıkarılamayacağını şöyle ifade eder:

"(...) genel olarak bakıldıkta ve bu yaşamda bize görüldüğü haliyle dünya, bir insanın ya da onun gibi sınırlı bir varlığın, çok güçlü, bilge ve iyicil bir Tanrısal Varlıktan beklentisine aykırı mıdır? Değildir demek, garip bir önyargı olurdu. Bundan şu sonuca varıyorum ki, dünya belli bir takım varsayımlar ve yakıştırmalar doğru kabul edilerek, böyle bir Tanrısal Varlık fikriyle ne denli tutarlı olabilirse de, bize hiçbir zaman onun varoluşuna ilişkin bir çıkarsama yapma olanağı veremez. Tutarlılık mutlak olarak yadsınmamaktadır, yalnızca çıkarım yadsınıyor."⁹²

Kötülüğün bulunduğu bir dünyadan ve yaşamdan Tanrı'nın varlığına ulaşamaz, aksine, kötülükler onun varlığına yönelik kuşkuya neden olur. Hume, kötülük problemine dayanarak ateist bir ontolojiyi be-

⁸³ Root, "Dinin Doğal Tarihi Üstüne," 18.

⁸⁴ Taşkın, *Hume Araştırmaları*, 195-198.

⁸⁵ Taşkın, *Hume Araştırmaları*, 83.

⁸⁶ Priest, *The British Empiricists*, 171-172.

⁸⁷ Priest, *The British Empiricists*, 174.

⁸⁸ Garrett, "Introduction," XXX.

⁸⁹ Öymen, *Hume*, 39.

⁹⁰ James Noxon, "Hume's Agnosticism," *The Philosophical Review* sayı: 2 (1964).; Öymen, *Hume*, 25.

⁹¹ Noxon, "Hume's Agnosticism," 258.

⁹² Hume, "Doğal Din Üstüne Söyleşiler," 238-239.

nimsememiş, kendi agnostik felsefesine ontolojik bir temel kazandırmak istemiştir. Caner Taslamam da bu hususun üzerinde durarak kötülük probleminin Hume'da bir ateizm delili olmadığını belirtmiştir. Ona göre, "Hume'un bu yaklaşımındaki niyetinin, kötülüğün varlığının Tanrı'nın varlığıyla uzlaşmaz olduğunu söyleyerek, kötülüğün varlığından ontolojik sonuçlar çıkarmak veya teizmin argümanlarına güveni sarsarak agnostik felsefesini desteklemek olduğu söylenebilir."⁹³ Kötülük problemi, Tanrı'nın varlığının ve sıfatlarının bilinemeyeceğinin ontolojik temeli konumundadır.

Hume'a göre, doğadaki düzenliliğin Tanrı'nın varlığına yönelik bazı işaretler taşıması, ortalama bir insanda bile Tanrı duygusunu uyandırabilir. Diğer bir deyişle, insan tabiatın güzellikleri karşısında büyülenebilir ve tabiatdaki ahenk onu, Tanrı fikrine götürebilir. Ancak buradan daha ileriye gidip bu duygulara bilişsel bir anlam yüklenemez. Çünkü gözlemlenemeyen bir şeyin bilgisine sahip olabileceğimiz ileri sürülemez. Nizam ve gaye ile ilgili değerlendirmemiz bizdeki bir duygunun dile getirilişi olduğu sürece felsefi incelemenin ilgi alanına girmemektedir. Bu nedenle, Seneca'ya gönderme yapan Hume, "Tanrı'nın bilinmesini" yalnızca O'na "tapmak" biçiminde anlaşılması gerektiği üzerinde durmaktadır.⁹⁴ Diğer türlü, buradan Hume'un teizmi haklı kılmaya çalıştığı sonucuna varamayız. Bu yöndeki değerlendirmeler de gerçeği yansıtmamaktadır. O zaman Hume'a göre, eğer bir Tanrı'nın varlığı, mutlak iyiliği ve bilgeliği kabul edilirse, bu akıl ışığında değil, sadece inanç üzerinden yapılabilir. Çünkü O'Connor'un da dikkat çektiği gibi, Hume'a göre evrenin temel ilkesi ve nihai kaynağı bilinemeyeceği için⁹⁵ iman dışında Tanrı'ya inanmanın hiçbir yolu yoktur.

Sonuç

Felsefe tarihinde nedensellik ilkesi üzerine yaptığı analizlerle ön plana çıkan şey, Hume'un Tanrı anlayışının epistemolojisi üzerinden okunmasıdır. Buna göre, deneyci bir düşünür olarak Hume, fenomenal varlık alanı ile yetinmenin zorunluluğuna inanır. Çünkü bilgisini elde edebileceğimiz varlık alanı sadece görünenler dünyasıdır. Metafizik olan her şey, tabiatı gereği epistemolojik olarak kesinleştirilemez. Bu bağlamda, neden ile sonuç arasında var olduğu kabul edilen zorunlu bağlantı ilkesi de ne deneysel olarak ne de rasyonel olarak kanıtlanabilir. Dolayısıyla, bu bağlantı ilkesi apriori de olamaz. Hume'da bu bağ, imgelemimizin psikolojik yönüyle ilişkili olduğu için alışkanlıktan öteye geçemez. Ancak, her ne kadar nedensellik ilkesinin varlığını epistemolojik olarak kanıtlayamasak da, ona göre bu ilke pratik hayatımız için gereklidir. Nedensellik ilkesi, ontolojik olarak varsayılr.

Hume'da neden ile sonuç arasındaki metafiziksel bağ, epistemolojik yönden kanıtlanamadığına göre, Tanrı'nın da varlığın ilk nedeni olduğu iddia edilemez. Çünkü bahsedildiği gibi, deneyim alanındaki nedensel kanunlar arasındaki bağ tecrübe edilemiyorsa, bu alanı aşip metafiziksel olan hakkında hüküm vermek, tahminde bulunmaktan başka bir şey değildir. Bu nedenle Hume'a göre, dünyadaki bazı düzenlilikleri gerekçe göstererek bir Tanrı'ya ulaşma çabamız, olgusal temelden yoksun olan bir tahminden başka bir şey değildir. Bu çerçevede, nasıl ki neden ile sonuç arasındaki bağ söz konusu olunca Hume'un epistemolojik yönden agnostik olduğu çıkarılabilirse, duyulur dünyadan hareket ederek bir Tanrı'ya ulaşma konusunda da agnostik olduğu söylenebilir. Hume'da kötülük problemi de bu temelde yorumlanmalıdır. Onda kötülük problemi, Tanrı'nın varlığının ve niteliklerinin bilinemeyeceğinin ontolojik olarak en önemli dayanaklarından biridir.

⁹³ Taslamam, *Kuantum Teorisi Felsefe ve Tanrı*, 170-171.

⁹⁴ Hume, *Din Üstüne*, 199.; Hume, *İnsan Zihni Üzerine Bir Araştırma*, 219.

⁹⁵ David O'Connor, *Hume on Religion* (London and New York: Routledge, 2001), 190.

Ancak Hume'a göre Tanrı'nın varlığını ya da yokluğunu epistemolojik olarak kanıtlayamaz oluşumuz, O'nun varlığına yönelik bir inanç geliştiremeyeceğimiz anlamına gelmez. Tanrı'nın varlığıyla ilgili deneyim ve akıl yoluyla bir inanç geliştirilemeyeceği için, sadece iman aracılığıyla O'nun var oluşundan ve niteliklerinden söz edilebilir. Ancak Hume'un kendisi, bir Kalvinist olarak yetiştirilmesine rağmen oldukça genç yaşlarda bu öğretileri reddetmiştir. Dolayısıyla her ne kadar epistemolojik olarak agnostik olduğunu söyleyebilirsek de, pratik yaşamında ateizme çok daha yakın olduğunu iddia edebiliriz. Bu bağlamda, Hume en iyi agnostik ateist olarak nitelendirilebilir. Hume, Tanrı'nın varlığını ya da yokluğunu bilginin konusu yapmadığı için ona göre, teizm de ateizm de epistemolojik olarak eş değerdeki dogmatik inançlardır.

Kaynakça

- Akarsu, Bedia. *Felsefe Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: İnkılâp Kitabevi Yayın Sanayi ve Ticaret AŞ., 2019.
- Aubrey, E. E. "Hume's Dialogues Concerning Natural Religion by Norman Kemp Smith and David Hume," *The Journal of Religion* 16, 2, (1936): 232-234.
- Ayer, A. J. *Düşüncenin Ustaları/Hume*. Çeviren: Cemal Atila, İstanbul: Altın Kitaplar Yayınevi, 2002.
- Cevizci, Ahmet. *Felsefe Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2000.
- Copleston, Frederick. *Berkeley/Hume*. Çeviren: Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınevi, 1998.
- Çelebi, Emin. "David Hume'da Nedensellik Bağlamında Tanrı Problemi," *Felsefe Dünyası* 52, (2010): 82-195.
- Garrett, Don. "Introduction" in *Philosophy of David Hume*, XXV-XL. New York: Macmillan division of St. Martin's Press, 2005.
- Hume, David. "Dinin Doğal Tarihi" *Din Üstüne* içinde, Çeviren: Mete Tunçay, 35-108. Ankara: İmge Kitabevi, 2019.
- Hume, David. "Doğal Din Üstüne Söyleşiler" *Din Üstüne* içinde, Çeviren: Mete Tunçay, 109-266. Ankara: İmge Kitabevi, 2019.
- Hume, David. *A Treatise of Human Nature*. Oxford: Clarendon Press, 1965.
- Hume, David. *Din Üstüne*. Çeviren: Mete Tunçay, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1979.
- Hume, David. *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*. Çeviren: Ergün Baylan, Ankara: BilgeSu Yayınları, 2020.
- Hume, David. *İnsan Zihni Üzerine Bir Araştırma*. Çeviren: Selmin Evrim, İstanbul: MEB, 1986.
- Hume, David. *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma*. Çeviren: Oruç Aruoba, İstanbul: Say Yayınları, 2017.
- Hume, David. *New Letters of David Hume*. Oxford: Clarendon Press, 1954.
- Hume, David. *Yaşamım, İntihar Üzerine, Ruhun Ölümsüzlüğü Üzerine*. Çeviren: Mehmet Hazar Gönüllü, İstanbul: Ganzer Kitap, 2020.
- Kaya, Keha M. "Hume & Kant: Nedensellik Özgürlük İkileminde İnsanın Özgürlüğü," *Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi* 50, (2013): 65-82.
- Kaya, Keha M. *18. Yüzyıl İngiliz Empirist Filozoflarında Dil ve Anlam Sorunları*. Ankara: Pegem Yayıncılık, 2011.
- Kaya, Mustafa. "Hume'da Tanrı'nın Varlığı Aleyhine Bir Delil Olarak Kötülük," *Sosyal Bilimler Üzerine Araştırmalar* 1, (2019): 6-30.
- Mossner, Campbell E. "Hume ve Söyleşiler'in Kalıtı" *Din Üstüne* içinde, Çeviren: Mete Tunçay, 111-145. Ankara: İmge Kitabevi, 2019.
- Neiman, Susan. *Modern Düşüncede Kötülük*. Çeviren: Ayhan Sarıgüney, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2006.
- Noxon, James. "Hume's Agnosticism," *The Philosophical Review* 73, 2, (1964): 248-261.
- O'Connor, David. *Hume on Religion*. London and New York: Routledge, 2001.
- Onur, Ferhat. "Hume ile Hesaplaşma: Philo, Tasarım Argümanına Karşı," *Possible Düşünme Dergisi* 11, (2017): 8-20.

- Öymen, Örsan K. *Hume*. Ankara: Say Yayınları, 2020.
- Priest, Stephen. *The British Empiricists*. London/New York: Routledge, 2007.
- Root, H. E. "Dinin Doğal Tarihi Üstüne" *Din Üstüne* içinde, Çeviren: Mete Tunçay, 15-33. Ankara: İmge Kitabevi, 2019.
- Smith, Norman K. *Philosophy of David Hume*. New York: Macmillan division of St. Martin's Press 2005.
- Taslaman, Caner. *Kuantum Teorisi Felsefe ve Tanrı*. İstanbul: İstanbul Yayınevi, 2021.
- Taşkın, Ali. *Hume Araştırmaları*. İstanbul: Birey Yayıncılık, 2007.
- Tilley, Terrence, W. "Hume on God and Evil: Dialogues X and XI as Dramatic Conversation," *Journal of the American Academy of Religion* 56, 4, (1988): 703-726.
- Tunçay, Mete. "Çevirenin Önsözü" *Din Üstüne* içinde, Çeviren: Mete Tunçay, 9-11. Ankara: İmge Kitabevi, 2019.
- Türkben, Yaşar. "David Hume'un Agnostisizmi," *Ekev Akademi Dergisi* 47, (2011): 277-289.
- Tweyman, Stanley. "Hume's Dialogues on Evil," *Hume Studies* 13, 1, (1987): 74-85.
- Wolfe, Julian. "Hume on Evil," *Scottish Journal of Theology* 34, 1, (1981): 63-70.

Nietzsche's Early Views on the Relation between Language and Philosophy¹

Necdet Yıldız²

ORCID: 0000-0003-4205-1124

DOI: 10.55256/TEMASA.1416019

Abstract

This paper closely reads Nietzsche's early views on language and its relation with philosophy. The analysis is structured into several key themes. Firstly, regarding the musical and the metaphoric elements of language, Nietzsche suggests that language consists of two main elements: the "tonal subsoil" and "gesture symbolism." Secondly, he asserts the primacy of the musical element. Thirdly, Nietzsche associates the musical element with the Dionysian and the metaphorical element with the Apollonian. On this basis, this paper explores the complex relation between language, philosophy, and "truth." It delves into the metaphorical character of knowledge and its inherent inability to express anything in-itself due to its necessary connection with arbitrary gesture symbolism. Furthermore, regarding the genesis of language, Nietzsche's perspective on the telos of language, and claim of the illogical operation in the formation of concepts, characterized by the equalization of unequal things are discussed. Lastly, this paper scrutinizes the world that language gives us through concepts, highlighting its inherent powerlessness when compared with the world of appearances. Through these discussions, this paper aims to shed light on Nietzsche's profound insights into the complex nature of language-philosophy relation, some important early ones of which are widely neglected.

Keywords: Nietzsche, Language, Concept, Knowledge, Truth, Tonal Subsoil, Gesture Symbolism.

Nietzsche'nin Dil-Felsefe İlişkisine Dair Erken Dönem Görüşleri

Öz

Bu makale Nietzsche'nin dil-felsefe ilişkisine dair erken dönem görüşlerinin yakın bir okumasını sunmaktadır. Bu analiz birkaç ana tema etrafında yapılandırılmıştır. Birincisi, dilin müzikal ve metaforik unsurlarıyla ilgili olarak Nietzsche, dilin iki ana öğeden oluştuğunu öne sürmektedir: "tonal taban" ve "jest sembolizmi." İkinci olarak, Nietzsche, müzikal olan öğenin diğerine olan önceliğini vurgular. Dahası, Nietzsche müzikal öğeyi Diyonizyak olanla, metaforik öğeyi ise Apollonikle ilişkilendirir. Bunların ışığında bu makale, Nietzsche düşüncesinde dil, felsefe ve "hakikat" arasındaki karmaşık ilişkinin izini sürer. Bilginin metaforik karakterine ve kendinde-şeyleri ifade etme konusundaki içsel yetersizliğine vurgu yapar. Çünkü bilgi, zorunlu olarak keyfi bir karakter taşımakta olan jest sembolizmiyle bağlantılıdır. Bunun yanı sıra, Nietzsche'nin dilin kökeni ve teleolojisi üzerine bakış açısı ve kavramların oluşumundaki "eşitsiz şeylerin eşitlemesiyle" karakterize edilen mantıksız işleyişe dair iddiası gibi konuları ele alır. Son olarak, dilin bize kavramlar aracılığıyla sunduğu dünyayı inceleyerek, bu dünyanın görüngüler dünyasıyla karşılaştırıldığında içsel bir güçsüzlükten muzdarip olduğunu vurgular. Bu tartışmalar aracılığıyla, bu makale, Nietzsche'nin erken döneminde rastladığımız ve özellikle bir bölümü literatürde sıklıkla ihmal edilmekte olan bu önemli düşüncelerine ışık tutmayı amaçlar.

Anahtar Kelimeler: Nietzsche, Dil, Kavram, Bilgi, Hakikat, Tonal Taban, Jest Sembolizmi.

¹ This article is derived from the philosophical investigation presented in the thesis titled *Nietzsche on the Relation between Language and Philosophy*, submitted for the degree of MA at Middle East Technical University in 2013.

² Assistant Professor, Anadolu University, Department of Philosophy. necdetyildiz@anadolu.edu.tr

Introduction

Nietzsche's thinking is commonly divided into three periods—early, middle, and late—and there is a broad consensus on this categorization.³ Regarding quantity, Nietzsche's claims on language belong mostly to his early period. We can see him talking about words, conceptions, the genesis of language, the relations between language and philosophy, and language and truth, in the essays “On Music and Words,” “On Truth and Lies in a Nonmoral Sense” and his published work *The Birth of Tragedy* (1872) in a lengthy and detailed way. In his early period, Nietzsche has a profound interest in the genesis of language, and presumably, his reasoning on the relations between language, philosophy, and truth was based on his conclusions derived from the subject of the genesis of language. Yet, we can say that his treatment of this subject matter in his early period is highly under the influence of academic philologists Burckhardt and Ritschl, and his “educator” Schopenhauer.⁴ Unsurprisingly, he speaks from within the academic and philosophical background, formulations, and terminology of these scholars. Thus, although he has original insights on the relation between language and philosophy, the theme of language in Nietzsche's early thinking seems to be dealt with similarly to his inspirers in theoretical and terminological terms. However, as some scholars noticed a continuity in Nietzsche's thought concerning the relationship between language and human epistemic activities (including philosophy and science),⁵ I believe that Nietzsche acquired the perspectivist insight on knowledge that rather than facts, only interpretations exist from the conclusions he derived about the nature of language in his early years; although perspectivism remains unmentioned *per se* in his earlier works. In the same fashion, according to Alan Schrift's interpretation, from the beginning, “Nietzsche's explorations into the nature of language are directed toward demystifying the philosophical pretensions of truth and knowledge, as man's quest for knowledge reveals itself to be grounded on the “fundamental human drive”: the drive toward the formation of metaphor.”⁶

In this paper, we will expose and interpret Nietzsche's early views on the relation between language and philosophy. Doing this, several things will be revealed and discussed, such as the two main elements of language that Nietzsche puts forward, the primacy he gave to the musical element of language over the conceptual one, his nominalist view on the metaphorical element of language, the relation between language and human epistemic activities, the metaphorical character of knowledge (and its inability to express anything in-itself), the telos of language as the preservation of the individuals and the species, the illogical operation in the formation of concepts (i.e., equalization of unequal things), and the emerged world of language and its powerlessness compared with the world of appearances.

1. The Musical and Metaphorical Elements of Language

[M]usic is an unmediated objectivation and copy of the entire will, just as the world itself is, just as in fact the Ideas themselves are, whose multiplied appearance constitutes the world of particular things. Therefore, unlike the other arts, music is in no way a copy of the Ideas; instead, it is a copy of the will itself, whose objecthood the

³ For example; Walter Arnold Kaufmann, *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist* (Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1974), 295.; Daniel Breazeale, “Introduction” in *Philosophy and Truth: Selections from Nietzsche's Notebooks of the Early 1870's*, ed. Daniel Breazeale (Amherst, N.Y.: Humanity Books, 1999), xv.; and Robert Wicks, “Friedrich Nietzsche,” *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2013 Edition), ed. Edward N. Zalta, sections 2-5.

⁴ Roger Hazelton, “Nietzsche's Contribution to the Theory of Language,” *The Philosophical Review* 52, no. 1 (January 1943): 48.

⁵ Such as Michel Haar, Roger Hazelton and Alan D. Schrift.

⁶ Alan D. Schrift, “Language, Metaphor, Rhetoric: Nietzsche's Deconstruction of Epistemology,” *Journal of the History of Philosophy* 23, no. 3 (July 1985): 372.

Ideas are as well: this is precisely why the effect of music is so much more powerful and urgent than that of the other arts: the other arts speak only of shadows while music speaks of the essence.⁷

In this chapter, as the title suggests, we will investigate the musical and metaphorical elements of language. Before doing this, given its high significance to this paper and Nietzsche's specific usage of this term, it is crucial to elucidate Nietzsche's conception of "metaphor" in advance. In his article "Lecture on Rhetoric," Nietzsche references Aristotle's definition of metaphor as "the carrying over [*Übertragung*] of a word whose usual meaning is something else, either from the genus to species, from the species to genus, from species to species, or according to proportion."⁸ However, Nietzsche uses the term in a broader context. While Aristotle's usage is confined to a linguistic context, Nietzsche employs it to signify the transfer from one sphere to another; i.e., "physical to spiritual, literal to figurative, audible to visual, subject to object, etc."⁹

Nietzsche, in the fragment "On Music and Words," explores the complex connections between music and language, as the essay's title suggests. In articulating a "duality in the essence of language," Nietzsche paints a vivid portrayal of the metaphorical nature of knowledge. He maintains that in the multiplicity of languages, the fact immediately manifests itself is that word and thing do not necessarily coincide completely; instead, the word functions as a symbol.¹⁰ Nietzsche then prompts the crucial question of what the word symbolizes asserting that it symbolizes, whether consciously or predominantly unconsciously, "only conceptions."¹¹ According to Nietzsche, hence, words cannot accurately correspond to the "innermost nature" or the essence of things. This applies not only to external phenomena but also to inner experiences, as Nietzsche posits that they can only be "known" through conceptions. Even Schopenhauer's "Will," considered by Nietzsche as a mere conception, represents the most general phenomenal form of a "Something" that remains indecipherable without a conception.¹² Consequently, Nietzsche claims that humans, whose intellects are inherently tied to working with conceptions, can get hold of the "innermost nature of things"—be it in Schopenhauerian terms like Will, primordial Unity, or the original phenomenon—only through metaphorical expressions.¹³ This is to say that we humans are supposed to be in an epistemic connection with things, and with their nature if it is somehow possible, solely through conceptions and their corresponding words. Yet, Nietzsche identifies a fundamental duality within language by discerning a dichotomy in the realm of conceptions. The consequences of this duality, according to Nietzsche, render language radically powerless in unveiling what it professes to reveal.¹⁴

Recognizing the necessity of being confined within the realm of conceptions, Nietzsche distinguishes two species within them. One species "manifests themselves to us as pleasure-and-displeasure sensations,"

⁷ Arthur Schopenhauer, *The World as Will and Representation*, trans. Judith Norman, Alistair Welchman and Christopher Janaway. (Cambridge: Cambridge University Press, 2010), 285.

⁸ As quoted in Schrift, "Language, Metaphor, Rhetoric," 374.

⁹ Schrift, "Language, Metaphor, Rhetoric," 375. This distinction becomes more evident when examining Nietzsche's renowned work "On Truth and Lies in an Extramoral Sense."

¹⁰ Friedrich Wilhelm Nietzsche, "On Music and Words" in *Complete Works of Friedrich Nietzsche*, ed. Oscar Levy (London: The Macmillan Company, 1911), 30.

¹¹ Nietzsche, "On Music and Words," 30.

¹² Nietzsche, "On Music and Words," 30.

¹³ Nietzsche, "On Music and Words," 31.

¹⁴ Michel Haar, *Nietzsche and Metaphysics*, trans. and ed. Michael Gendre. (Albany, New York: State University of New York Press, 1996), 71.

constituting an ever-present foundational basis accompanying all other conceptions.¹⁵ This duality aligns with the Schopenhauerian concept of the Will and representation. In the sphere of conceptions, particularly the conceptions of “pleasure-and-displeasure sensations”—referred to by Nietzsche as sensations of the “Will”—play a crucial role. These sensations “by which and out of which alone we understand all Becoming and all Willing,” are “fundamental to language.”¹⁶ Such expressions are symbolized in the tone of the speaker, and they stand alongside all other conceptions which find their symbolism in the speaker’s “gesture symbolism.”¹⁷ The origin of the pleasure-displeasure sensations remains incomprehensible, comparable in complexity to the emergence of living beings. Nevertheless, irrespective of linguistic variations, this “tonal subsoil” [*Tonuntergrund*] is universally shared among all speaking human beings. According to Nietzsche, hence, music becomes a constituent in the evolution of language, representing the primary symbolism directly linked to the primal cause—the Will—with an unknown origin. Furthermore, since the musical element (i.e., tonal subsoil) is universal among all human beings, it possesses a universal character. In contrast, the multiplicity of languages results from a secondary symbolism, which Nietzsche terms “gesture symbolism” [*Gebärdensymbolik*] or the interplay of “consonants and vowels” and “the positions of our organs of speech.”¹⁸

The gesture symbolism is secondary in the sense that it can only develop upon the fundamental basis of “organic pleasure-pain responses.”¹⁹ As our entire corporeality is related to the original phenomenon, the Will, so too does the world constructed from its consonants and vowels relate to its tonal basis.²⁰ Nietzsche supports this notion by asserting that music can create metaphors, while it is impossible for metaphors or conceptions to spontaneously generate music.²¹ In essence, the speaker’s tone directly expresses the Will, or in later Nietzschean terms, the Will to Power, which is a common thread among all human beings. This tone originates from and serves as the expression of the fundamental force of life (the Will or, for later Nietzsche, the Will to Power), responsible for the creation of everything else, including conceptions.

Nietzsche explicates the duality of elements of language, i.e., the one between the tonal subsoil and gesture symbolism through the Apollonian-Dionysian contrast in subsequent sections of “On Music and Words.” The tonal subsoil, described as the Dionysian origin of language, represents the amoral energy and expansive forces of life without concern for communication or control of the chaos within and beyond human beings. It echoes the chaos and mimics the original phenomena whose origin remains unknown to us. Conversely, the Apollonian gesture symbolism, according to him, serves as the epistemological element symbolizing conceptions corresponding to apparent things.²² This symbolism, however, is secondary to and emerges from the original melody—the unconscious and instinctive Dionysian forces of life. “[M]usic, if regarded as an expression of the world, is in the highest degree a universal language related to the universality of concepts much as these are related to particular things.”²³ In *The Birth of Tragedy*, Nietzsche says the following:

¹⁵ Nietzsche, “On Music and Words,” 31.

¹⁶ Nietzsche, “On Music and Words,” 31.

¹⁷ Nietzsche, “On Music and Words,” 31.

¹⁸ Nietzsche, “On Music and Words,” 32.

¹⁹ Nietzsche, “On Music and Words,” 32.

²⁰ Nietzsche, “On Music and Words,” 32.

²¹ Nietzsche, “On Music and Words,” 33.

²² Hazelton, “Nietzsche’s Contribution to the Theory of Language,” 50.

²³ Friedrich Wilhelm Nietzsche, *The Birth of Tragedy and Other Writings*, trans. Ronald Speirs. (New York: Cambridge University Press, 2007), 77-8.

[I]t is impossible for language to exhaust the meaning of music's world-symbolism, because music refers symbolically to the original contradiction and original pain at the heart of the primordial unity, and thus symbolizes a sphere which lies above and beyond all appearance.²⁴

Hence, with the presence of the musical element in language, it follows that language must serve as a manifestation of the Will—a conceptualization of the “Something” that Nietzsche later articulates as the “Will to Power.” Haar explains Nietzsche's early attitude on this issue using his later terminology as follows: “[W]ords, expressing through their sounds and rhythms the movements of the psyche, manifest some type of Will to Power.”²⁵

On the contrary, the other element of language, gesture symbolism, is inherently arbitrary and thus secondary. It exclusively symbolizes conceptions that are essential to language. However, its arbitrary nature deprives language of the ability to articulate the nature of things, the in-itself. Instead, gesture symbolism operates as a force in “shaping” the world's interpretation and rendering unfamiliar things familiar. As discussed, the pursuit of knowledge is confined to conceptions, and within the realm of its Apollonian origin, language can function solely with these conceptions. This Apollonian element is the only aspect intimately connected with conceptions. Nietzsche here conveys the idea that language originates from the spirit of Dionysian music, endowing it with universality. It is through this union that knowledge is born, with the Apollonian forces within language playing a crucial role. Consequently, the faculty of knowledge assumes a necessarily metaphorical and rhetorical character since the pursuit of knowledge occurs exclusively within language, incorporating the arbitrary element that corresponds to conceptions.

Haar observes Nietzsche's assertion regarding the unity of aesthetic and artistic powers in language, noting that Nietzsche consistently contends that ‘language derives from a pre-linguistic element that controls it and is essentially “aesthetic.”’²⁶ According to Haar, Nietzsche maintains that the origin of every fiction, including all world pictures, is the artistic Will to Power. The apparent separation of music and metaphor resolves itself at the core of this artistic Will to Power. Nietzsche describes language and, consequently, knowledge as having a metaphorical (and artistic) character. As Haar interprets, “[f]or Nietzsche, [...] logos is subject to art, and not art a form of logos.”²⁷ In the realm of epistemic and philosophical activities, where language involves its arbitrary element, there emerges an entropy, indicating that the expression must be of lesser power than the expressed. Nietzsche asserts that “language, as an organ and symbol of manifestation (i.e., as a symbol of a symbol), can never bring forth the most intimate basis of music.”²⁸ The arbitrariness of the sign-aspect in language necessitates a loss of power in expression, rendering language and any epistemic or philosophical activity inherently metaphorical and inadequate to perfectly represent the “object” of the metaphor.

²⁴ Nietzsche, *The Birth of Tragedy and Other Writings*, 36.

²⁵ Haar, *Nietzsche and Metaphysics*, 69.

²⁶ Haar, *Nietzsche and Metaphysics*, 71.

²⁷ Haar, *Nietzsche and Metaphysics*, 71.

²⁸ Haar, *Nietzsche and Metaphysics*, 71.

2. "Truth" and the Genesis of Language

Nietzsche's writings in his unpublished article "On Truth and Lies in an Extra-Moral Sense"²⁹ (which will be abbreviated as "Truth and Lies" hereafter) can be called a "genealogy of truth" since it explores the historical conditions under which the term "truth" originates in society.³⁰ "Truth and Lies" aims to unravel the contradictions surrounding the "drive for pure truth" in Western metaphysics.³¹ Nietzsche examines the historical and psychological contradictions of human beings, focusing on the part of humanity, "human beings of knowledge," that once claimed pure truth. This genealogy reveals that the genesis of language, rooted in the human intellect "unfolds its principle powers in dissimulation."³² Language, created for designating "the relations of things to human beings," serves the preservation of the individual, not the grasp of things in themselves. The creator of language employs "the boldest metaphors" to express the relation between things and human beings.³³ Nietzsche argues that a concept is a "residue of a metaphor" since it is a result of a double metaphor (or, double transference). Moreover, in each transference (of nerve stimulus to image and image to sound), there is an entropy—a loss of power.³⁴ This loss of power that he puts forward reflects Nietzsche's belief that language maintains a metaphorical character, limiting its ability to represent the inner nature of things or the so-called (in Kantian or Schopenhaurian terms) the "in-itself" perfectly.

Beyond the loss of power in word formation, in "Truth and Lies," Nietzsche addresses the telos or utility of language. Language, invented for socialization and individual and species preservation, establishes a "uniformly valid and binding designation for things," creating the first laws of truth.³⁵ Nietzsche claims that truth's moral value arises from its life-preserving consequences. An honest pursuit of pure truth appears incomprehensible to Nietzsche. This is because he sees language as an intrinsically metaphorical tool and if one assumes in language complete correspondence among different spheres of nerve stimuli, mental image, and the "thing in itself," this results in something like a "true metaphor," which clearly is a *contradictio in adiecto*. Consequently, Nietzsche, through his critique of Western philosophy's pursuit of pure truth, communicates the idea that language is inadequate for explaining the true nature of reality. With its necessary artistic element and resulting entropy in linguistic expression, language falls short of expressing reality perfectly. Nietzsche challenges the concept of "pure truth" as unattainable, considering the metaphorical nature of language from its genesis. Language, as a tool for preservation, is not a reliable foundation for the search for alleged "pure truth." It remains, for Nietzsche, the necessary metaphorical basis of knowledge, serving the preservation of individuals and species. Consequently, philosophy, as a human activity, can only address relations, not unchanging essences.

²⁹ Friedrich Wilhelm Nietzsche, "On Truth and Lies in a Nonmoral Sense" in *Philosophy and Truth: Selections from Nietzsche's Notebooks of the Early 1870's*, ed. Daniel Breazeale Amherst (N.Y.: Humanity Books, 1999).

³⁰ Nietzsche, Friedrich Wilhelm, *On the Genealogy of Morals and Ecce Homo*, trans. Walter Arnold Kaufmann. (New York: Vintage Books, 1989), Preface, 3.

³¹ Cf. Jessica N. Berry, "Skepticism in Nietzsche's Earliest Work: Another Look at Nietzsche's 'On Truth and Lies in an Extra-Moral Sense,'" *International Studies in Philosophy* 38, no. 3 (2006): 34.

³² Nietzsche, "On Truth and Lies in a Nonmoral Sense," 80.

³³ Nietzsche, "On Truth and Lies in a Nonmoral Sense," 82.

³⁴ Nietzsche, "On Truth and Lies in a Nonmoral Sense," 85.

³⁵ Nietzsche, "On Truth and Lies in a Nonmoral Sense," 81.

Another crucial Nietzschean argument from “Truth and Lies” addresses the formation of “concepts,” supplementing the earlier discussion. Nietzsche claims that the construction of concepts relies on an illogical operation—“the equation of unequal things.”³⁶ For instance, while individual apples cannot be entirely identical, the concept of “apple” is applied universally. Nietzsche illustrates this with the example of “honesty.” When one calls another “honest” and is asked why, the typical response is “on account of his honesty.”³⁷ Nietzsche points out the illogicality of attributing an abstract quality (like honesty or goodness) as the cause for calling different things the same. Concepts, as discussed, are “residues of metaphors,” derived from words rooted in nerve stimuli, and they acquire meaning solely as tools to communicate affects or relations of things to human beings.

Finally, Nietzsche tackles the question of “truth” in one of his most famous quotations from “Truth and Lies.”

A moveable host of metaphors, metonymies, and anthropomorphisms: in short, a sum of human relations that have been poetically and rhetorically intensified, transferred, and embellished, and which, after long usage, seem to a people to be fixed, canonical, and binding. Truths are illusions we have forgotten are illusions— they are metaphors that have become worn out and drained of sensuous force, coins that have lost their embossing and are now considered as metal and no longer as coins.³⁸

In these lines, Nietzsche highlights the profound connection between language and the assumption of “pure truth.” Although the invention of words and concepts originally aimed at expressing relations between things and human beings, over time, through artistic intensification, a society of “truth”—metaphysicians—disregards this anthropomorphic origin. They declare the relations between concepts as indicative of an ‘unchanging’ world. However, Nietzsche points out that this forgetting extends to the formation process of concepts. The connections between concepts and senses are consigned to history, and concepts are elevated to the status of real objects. The “real world” becomes one of concepts, forms, and species, disconnected from the bodily, sensual, temporal world of appearances—a world drained of time, motion, and life. Moreover, Nietzsche highlights that our belief in knowing “something about the things themselves”—trees, colors, snow, and flowers—is illusory. “We possess nothing but metaphors of things.”³⁹ Concepts, through logical connections, construct a world—language establishes a world of its own, but it emerges from a wholly different sphere than the world of the senses, tricking us into believing that we comprehend the essence of things. This intensification, reinforced by forgetfulness, culminates in the creation of a second world—the purported “true world.” However, needless to say, this is a completely different world from the “real-real world,” which is, for Nietzsche, “the world of appearances.”⁴⁰

Conclusion

In conclusion, Nietzsche’s early works elucidate language as a manifestation of the will to power, functioning as a social utility mechanism with Apollonian characteristics. Philosophy and science, emerging from

³⁶ Nietzsche, “On Truth and Lies in a Nonmoral Sense,” 83.

³⁷ Nietzsche, “On Truth and Lies in a Nonmoral Sense,” 83.

³⁸ Nietzsche, “On Truth and Lies in a Nonmoral Sense,” 84.

³⁹ Nietzsche, “On Truth and Lies in a Nonmoral Sense,” 83-4.

⁴⁰ Cf. Friedrich Wilhelm Nietzsche, *The Anti-Christ, Ecce Homo, Twilight of the Idols and Other Writings*, trans. J. Norman. (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), Book, *Twilight of the Idols*, Chapter, “How the True World Finally Became a Fable. The History of an Error,” 5-7.

language, are inherently metaphorical and arbitrary, depicting only relations between things and human beings, akin to creating “maps” of the world—a representation from a particular perspective. Language serves as the material for the *techné* of mapmaking.

These insights provide a backdrop for Nietzsche's later ideas such as perspectivism and the will to power. If language is inherently arbitrary, leading to mere relations without factual grounding, then all philosophy and sciences become interpretations. Even physics, according to Nietzsche's later views, is considered an interpretation.⁴¹ Furthermore, music, symbolizing pleasure-pain sensations, represents the Dionysian and the primary element of language signifying the “will to power,” a term coined by Nietzsche in subsequent years. As Nietzsche extended his research to revalue the life-denying values of Platonic metaphysics, his early views on language served as a foundation, aiding in the complexity of his inquiries and formation of his “physiological thinking” from the perspective of life.⁴² As a philologist, Nietzsche's deep understanding of language allowed him to identify hidden traps influencing philosophy, science, and culture. In this paper, we presented several key themes from Nietzsche's early works, often overlooked (shedding light on the dual elements of language, the Dionysian and Apollonian aspects, the metaphorical nature of knowledge, the emergence and telos of language, the illogical operation in concept formation, and the contrast between the world of concepts and the one of appearances) with the aim to contribute to Nietzsche scholarship by offering a clear and compact interpretation of his early thoughts on language. This involves illustrating their connections to both his own philosophical works and philosophy in general, as well as anticipating their impact on his later writings.

⁴¹ Bkz. Friedrich Wilhelm Nietzsche, *The Will to Power, with Facsimiles of the Original Manuscript*, trans. Walter Kaufmann and R. J. Hollingdale. (New York: Random House, 1968), 636.; and *Beyond Good and Evil: Prelude to a Philosophy of the Future*, trans. Judith Norman. (New York: Cambridge University Press, 2002), 14. References are to the sections.

⁴² Cf. Tracy B. Strong, “Language and Nihilism: Nietzsche's Critique of Epistemology,” *Theory and Society* 3, no. 2 (1976): 241.; and Andrea Rehberg, “Nietzsche's Transvaluation of Causality” in *Nietzsche, Epistemology, and Philosophy of Science*, ed. Babette E. Babich (Dordrecht, The Netherlands: Kluwer Academic Publishers, 1999), 279.

References

- Berry, Jessica N. "Skepticism in Nietzsche's Earliest Work: Another Look at Nietzsche's 'On Truth and Lies in an Extra-Moral Sense,'" *International Studies in Philosophy* 38, no. 3 (2006): 33-48.
- Breazeale, Daniel. "Introduction" in *Philosophy and Truth: Selections from Nietzsche's Notebooks of the Early 1870's*. Edited by Daniel Breazeale, xiii-l. Amherst, N.Y.: Humanity Books, 1999.
- Haar, Michel. *Nietzsche and Metaphysics*. Trans.: Michael Gendre, Albany, New York: State University of New York Press, 1996.
- Hazelton, Roger. "Nietzsche's Contribution to the Theory of Language," *The Philosophical Review* 52, no. 1 (January 1943): 47-60.
- Kaufmann, Walter Arnold. *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1974.
- Nietzsche, Friedrich Wilhelm. "On Music and Words" in *Complete Works of Friedrich Nietzsche*, Edited by Oscar Levy, 27-48. London: The Macmillan Company, 1911.
- Nietzsche, Friedrich Wilhelm. "On Truth and Lies in a Nonmoral Sense" in *Philosophy and Truth: Selections from Nietzsche's Notebooks of the Early 1870's*, Edited by Daniel Breazeale. Amherst, 79-100. N.Y.: Humanity Books, 1999.
- Nietzsche, Friedrich Wilhelm. *Beyond Good and Evil: Prelude to a Philosophy of the Future*. Trans.: Judith Norman, New York: Cambridge University Press, 2002.
- Nietzsche, Friedrich Wilhelm. *On the Genealogy of Morals and Ecce Homo*. Trans.: Walter Arnold Kaufmann, New York: Vintage Books, 1989.
- Nietzsche, Friedrich Wilhelm. *The Anti-Christ, Ecce Homo, Twilight of the Idols and Other Writings*. Trans.: J. Norman, Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- Nietzsche, Friedrich Wilhelm. *The Birth of Tragedy and Other Writings*. Trans.: Ronald Speirs, New York: Cambridge University Press, 2007.
- Nietzsche, Friedrich Wilhelm. *The Will to Power, with Facsimiles of the Original Manuscript*. Trans.: Walter Kaufmann and R. J. Hollingdale, New York: Random House, 1968.
- Rehberg, Andrea. "Nietzsche's Transvaluation of Causality" in *Nietzsche, Epistemology, and Philosophy of Science*, Edited by Babette E. Babich, 279-286. Dordrecht, The Netherlands: Kluwer Academic Publishers, 1999.
- Schopenhauer, Arthur. *The World as Will and Representation*. Trans.: Judith Norman, Alistair Welchman and Christopher Janaway, Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- Schrift, Alan D. "Language, Metaphor, Rhetoric: Nietzsche's Deconstruction of Epistemology," *Journal of the History of Philosophy* 23, no. 3 (July 1985): 371-395.
- Strong, Tracy B. "Language and Nihilism: Nietzsche's Critique of Epistemology," *Theory and Society* 3, no. 2 (1976): 239-263.
- Wicks, Robert. "Friedrich Nietzsche," *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2013 Edition), Edited by Edward N. Zalta. <http://plato.stanford.edu/archives/spr2013/entries/nietzsche/>

Araştırma Makalesi

Başvuru: 19.01.2024

Kabul: 05.03.2024

Atıf: Selim, Ferdi. "Sosyalleşme ve Bireyselleşme Geriliminde Dolaşmak: Rorty'nin Eğitim Anlayışı Üzerine," *Temaşa Felsefe Dergisi* sayı: 21 (Haziran 2024): 109-128. <https://doi.org/10.55256/temasa.1422767>

Sosyalleşme ve Bireyselleşme Geriliminde Dolaşmak: Rorty'nin Eğitim Anlayışı Üzerine

Ferdi Selim¹

ORCID: 0000-0003-2576-4499

DOI: 10.55256/TEMASA.1422767

Öz

Radikal bir postmodernist olarak tanınan Rorty, modern felsefenin mutlak ilkelerini bir kenara bırakma konusunda oldukça isteklidir. Bireyler ve onların eğitimleri söz konusu olduğunda da bu böyledir. Bu nedenle eğitim fikri hakikat iddialarına yönelik itirazlarıyla yakından bağlantılıdır. Benliklerinin olumsuzluğunun farkında olan bireyler için eğitim önerisi kullanışlı dil oyunları yaratmaktır. Kendini geliştirmek olarak adlandırılan bu tür eğitim iki basamaktan oluşmaktadır. Üniversiteye kadar olan aşaması bilgi yığılma ve sözcük dağarlarının ortak ürünü olan kültürlerle tanışmakken üniversite basamağı insanlığın ortak kültüründe metaforlarla yeni olanaklar yaratmaktır. Bu görüş, Rorty'nin Postmodern Burjuva Liberalizmi'nde ideal birey tipi olan liberal ironist varsayımıyla da uyumludur. Bu perspektiften bu çalışmada Rorty'nin felsefi görüş ve özellikle eğitimle ilgili düşünceleriyle nerede konumlandığı tespit edilmek istenmiştir. Ardından sosyalleşme ve bireyselleşme olarak iki sahaya yayılan eğitim felsefesi politik görüşleri de göz ardı edilmeden tartışmaya açılmıştır. Bu yanıyla Rorty'nin görüşlerinin ciddi eleştiriler aldığı bilinmektedir. Bu nedenle ilgili eleştiriler de çalışma içerisinde tartışılmak istenmiştir. Nihayet çağı anlamak bakımından önemli olan bu düşüncenin umut veren yönlerinden söz edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Rorty, Sosyalleşme, Bireyselleşme, Kendini Yetiştirme, Liberal İronist.

Navigating the Tension of Socialization and Individualization: On Rorty's Concept of Education

Abstract

Known as a radical postmodernist, Rorty is eager to set aside the absolute principles of modern philosophy. This is also the case when it comes to individuals and their education. The idea of education is therefore closely linked to his objections to truth claims. The educational suggestion for individuals who are aware of the contingency of their selves is to create useful language games. This type of training, called edification, consists of two steps. While the stage up to university is to meet cultures that are the common product of knowledge accumulation and vocabulary, the university stage is to create a new opportunity with metaphors in the common culture of humanity. This view is also compatible with Rorty's assumption of the liberal ironist, who is the ideal individual type in Postmodern Bourgeois Liberalism. From this perspective, this study aimed to determine where Rorty is positioned in terms of his philosophical views and especially his thoughts on education. Then, the philosophy of education, which spans two fields as socialization and individualization, was opened to discussion without ignoring its political views. It is known that this Rorty's views has received serious criticism. For this reason, the relevant criticisms were also wanted to be discussed in the study. Finally, the hopeful aspects of this idea, which is important in terms of understanding the age, are mentioned.

Keywords: Rorty, Socialization, Individualization, Edification, Liberal Ironist.

¹ Dr. Öğr. Üyesi, Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü. ferdiselim@gmail.com

Giriş

Postmodern felsefenin hayranlıkla takip edilen düşünürlerinden birisi olan Richard Rorty (1931-2007), modern felsefeye karşı yürütülen topyekûn muhalefetin simge isimlerindedir. Aynı zamanda itirazlarının radikalliği, yerinde eleştirileri, ironisi, alaycı üslubu ve ikna gücüyle dikkat çekmiştir. Rorty, şeyleri oldukları gibi temsil eden ve araştırma konuları hakkında kesin, yanılmaz, değişmez, tarih aşırı ya da açık ve seçik gibi garantili bilgi iddiasında bulunan ve nihayet bu tür bilgi iddiaları hakkında nihai kararı veren felsefe anlayışını eskimiş bir dil oyunu olarak gören düşünürler için başvuru kaynağıdır. Ayrıca yine felsefeyi bilimin emin yoluna çevirmek ve burada elde ettiği verilerden mutlak bir ahlaki ölçüt önermek için ileri sürülen bir öz veya doğa kavramına da karşı çıkmak bakımından onun felsefesi teşvik edicidir. Bu doğrultuda kendi amacını da Kant'la birlikte en olgun biçimine ulaşan klasik felsefe anlayışının altını oyma isteği üzerinden açıklamaktadır. Ona göre felsefe abartılı varsayımların ötesinde insanlığın kültürel evrimi içerisinde önemli işleri yerine getirmiş bir anlama biçimidir. Bu perspektiften kültür filozofu olarak adlandırılmayı hak eden bir düşünür olan Rorty, kültürleşmeyi eğitimin yapı taşı olarak görmekle birlikte onun kültürü ve buna yönelik belirleyici olmayan edimi eğitim çabasının doruk noktası olarak kabul ettiği söylenebilir.² Felsefenin yeni işi de burada daha fazla belirginleşmektedir. Kültürlerle tanışma konusunda hermeneutik bir yetenek kazandırmak. Kesin, sarsılmaz ve mutlak bir bilgi olmadığına göre yapılabilecek en iyi şey çok daha fazla kültürle tanışıklıklar kurabilmektir.³ Bu edim özgürlük ve kültürleşme çerçevesinde bireylere hem kendilerini keşfetme hem de dayanışma duygularını kazanma noktasında önemli bir yardım sunmalıdır. Kültürün hem bir tür sosyalleşme becerisi hem de kişisel gelişim olduğu hesaba katıldığında eğitim hakkında düşünmek için ilgili argüman iyi bir başlangıç noktasıdır. Her ikisini de merkezi öğeler olarak ele alan Rorty, eğitimdeki çelişkinin özüne inmeye çalışır: “Biz çocuklarımızı kendi zamanımızdan ‘farklı bir zaman’ için eğitiyoruz.” Görünüşe göre bu çelişkiyi çözmek için Rorty'nin izlediği yol dışında başka bir yol görünmemektedir: Kültürleşme ve bireyselleşmenin makul bir birleşimini aramak.⁴ Bu doğrultuda bireylere yeni bilgilerin yanı sıra ilgili konuda tecrübe kazandırmak zorunlu görünmektedir. Bu her tür eğitim için genellikle böyle anlaşılır. Görüş ve öğretileri tarihe gömülü, dondurulmuş veriler olarak değil de tarihsel bakış açısından yorumlamak yeni olanaklar yaratmak bakımından önemlidir. Sosyal bilimler durağan değildir aksine değişmelere göre anlamlar kazanmaktadır. Bireye (öğrenciye) bu değişim içerisinde görüş ve öğretileri nasıl anlaması gerektiğini ve çağın problemleriyle ilgilenirken bunları nasıl kullanacağını öğretmek önemlidir.

Belirli bir eğitim felsefesi üzerine konuşabilmek adına Rorty'nin görüşlerinin uygun olup olmadığı üzerine yapılacak bir tartışma bu çalışma için önemli bir başlangıç noktası olabilir. Çünkü Susan Haack gibi bazı yorumcular için radikal bir postmodernizmi ifade eden Rorty'nin felsefi görüşlerinin belirli bir fikir altında toplanması çok mümkün değildir.⁵ Büyük bir bölümüyle sadece yıkıcı olan bu görüşün herhangi ciddi bir eylem için teorik bir zemin sunamayacağına inanılmaktadır. Hatta Reich gibi bazı uzmanlar Rorty'yi filozof

² Richard Rorty, “Putnam and the Relativist Menace,” *Journal of Philosophy* 90(9), (1993): 457.

³ Richard Rorty, *Philosophy as Cultural Politics* (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), 145, 148.

⁴ K. B. Noaparast, “Richard Rorty’s Conception of Philosophy of Education Revisited,” *Educational Theory* 64(1), (2014): 78.

⁵ Susan Haack, Rorty'yi “bayağı pragmatist” olarak göstermiş ve onun görüşlerinin pragmatizmi temsil edemeyeceğini düşünmüştür. Susan Haack, *Pragmatism, Old & New: Selected Writings* (Amherst: Prometheus Books, 2006), 21. Hall'un çarpıcı yorumunu da burada paylaşmak uygun olur. Hall'a göre Rorty, pragmatizmi düştüğü sefaletten kurtaracak bir peygamber olarak görülmüş olabilir fakat bunun aksine o, “pragmatist imtiyazın kendisinden mest olmuş bir gaspçı ve kılavuzluk etmek yerine ortadan kaybolmasını ummaları gereken bir kimsedir.” David L. Hall, *Richard Rorty: Prophet and Poet of The New Pragmatism* (Albany: State University of New York Press, 1994), 1.; Ferdi Selim, *Radikal Bir Postmodernist Richard Rorty* (Ankara: Sonçağ Yayıncılık, 2023), 34.

olarak adlandırmanın ve dahası onun görüşlerinden bir eğitim felsefesi türetilmesini beklemenin yersiz olduğunu düşünebilir. Ancak Rorty, Wittgenstein'la birlikte felsefenin, filozofların epistemolojik veya metafizik meselelerle sınırlanmadan yaptıkları şey olduğu konusunda hemfikirdir. Örneğin, felsefenin ve filozofların bize yeni kelime dağarcığı sağlamak için sosyal ve kültürel durumları yeniden tanımlama görevine sahip olduğunu ileri sürersek, o zaman Rorty felsefe yapmanın gerekliliğini kabul etmeye hazırdır. Böylece bu kritik virajda Rorty, felsefeye önemli bir manevra kabiliyeti verir:

“Ancak siyasetin olmadığı bir toplum, yani sosyal ve kültürel değişimin gerçekleşmesini engelleyen zorbalardan tarafından yönetilen bir toplum artık filozoflara ihtiyaç duymayacaktır. Siyasetin olmadığı bu tür toplumlarda filozoflar ancak bir devlet dininin hizmetinde olan rahipler olabilirler. Özgür toplumlarda onların hizmetlerine her zaman ihtiyaç olacaktır, çünkü bu tür toplumlar değişmeyi ve dolayısıyla eski sözcükleri kullanılmaz hale getirmeyi asla bırakmazlar.”⁶

Rorty'nin bir tür felsefenin sonunu imlemeyen ancak eskisiyle kıyaslanamayacak kadar radikal görüşleri çerçevesinde şekillenen yeni felsefesi şiddetli tartışmaları üzerine çekmiştir. Bu tartışmalardan elde ettiği sonuçları eğitimle ilgili problemleri değerlendirirken kullanan Rorty'nin önerilerinin eğitim açısından sonuçlarına ve bu hususa ilişkin olumsuz bulunan görüşünün çıkarımlarına gelince, iki noktaya dikkat etmek gerekir. Birincisi, Rorty, somut durumlarda kişinin sosyal bilimlerde var olan önceki bir teoriden ne yapılması gerektiği sonucunu çıkarmaya çalışmak yerine pratikte neyin işe yaradığını görmesi gerektiğini savunmuştur. Mutlak bilgi karşısında klasik pragmatizmde olduğu gibi “işe yarama, iş görme, sorun çözme” gibi kriterler değerlendirme açısından başlıca parametrelerdir.

İkinci husus, Rorty'nin felsefesi, halen eski ve geleneksel kavramlar sahici bir iş görüyorsa deneyimci öğeler barındırmaktadır. Deneyim kendi başına kusurlu ve eksiklikler taşıyan kavramdır. Fakat yine de belirli bir doğayı açıklamak bakımından başarılıdır. İlgili deneyim kültürel bir diyalogun elverişli bir dilsel zemini üzerinden sürdürülmek isteniyorsa bu deneyim üzerinde hemfikir olmak gittikçe güçleşmektedir.⁷ Fakat başka kültürleri tanımak, deneyimin kendisini zenginleştirmek bakımından öznedede farkındalık oluşturur. Nihayet bu farkındalık kendini tanımlamak için yeni olanaklar yaratır. Bu açıdan ilgili görüş değerlidir. Ayrıca böyle bir eğitim hamlesi kişisel farklılıkların önemine işaret eden felsefi bir görüşü ima etmektedir. Bu nedenle öncelikle bu eğitim anlayışının özgün taraflarını göstermek adına Dewey'den ayrılan yanlarına işaret edilmiş ve bunun avantajlarından söz edilmiştir. Radikalliğine rağmen Lyotard gibi filozofların aksine eğitim için Rorty'nin felsefeye bir rol biçmesi kendi başına önemlidir. Ayrıntılarına odaklanıldığında söz konusu kendini yetiştirici (edifiye edici) eğitim sosyalleşme ve bireyselleşme aşamalarından oluşur ve bize göre bu ikisinin birlikte kurgulanması baştan beri bireylerin gelişimlerini planlamak adına çok kritik bir meseledir. Ayrıca bireyin başka ufuklarla kaynaşmasının olanağını araştıran ve bunu daha ileri bir adımla anlamlandırmanın bir koşulu olarak kendine yabancılaşmaya veya farklılaşmaya dair dilsel dönüşümü ima eden bir eğitimi de içermesiyle önemli bir projeye dönüşmektedir. Bazı sorunlarına rağmen Rorty'nin eğitim anlayışının parlak bir öneri olduğu ve bu doğrultuda Rorty'nin kendi projesiyle uyumlu ve güçlü bir retorik geliştirdiği söylenebilir. Son olarak çalışmanın amaçlarından biri de Amerikalı filozofun görüşlerinin genişleyerek bir eğitim felsefesine dönüşmeye başladığı anda umut verici bir hale geldiğini göstermektir.

⁶ Richard Rorty, “Philosophy and the Future” in *Rorty and Pragmatism: The Philosopher Replies to His Critics*, ed. H. J. Saatkamp (Nashville: Vanderbilt University Press, 1995a), 198.

⁷ Richard Rorty, “The Dangers of Over-Philosophication- Reply to Arcilla and Nicholson,” *Educational Theory* 40(1), (1990): 41.

1. Dewey-Rorty: İki Filozof Perspektifinden Erken Bir Tartışma

Rorty'nin kendi kişisel gelişimine ve eğitim hayatına dikkat edildiğinde onu herhangi bir düşünme biçimi veya bir akım içerisinde mutlak olarak göstermek mümkün değildir. O, kimilerine göre sıkı bir analitik filozof olmakla birlikte zihin felsefesiyle ve edebiyat teorisiyle ilgilenen bir düşünür kimilerine göreyse Deweyci felsefeye sıkı sıkıya bağlı bir pragmatisttir. Bir izlek sunmayan yaşam hikâyesinin dışında kendisine özgü dili ona bir yer bulmak bakımından ayrıca sorunludur.⁸ Bu bakımdan onun herhangi bir konuda ne söylediğini tam olarak tespit edebilmek açısından felsefi terminolojisi çok fazla teknik olması nedeniyle ciddi problemler yaratmaktadır. Fakat yine de açık ve basit gibi görünen felsefi argümantasyon tarzı ilişkileri üzerinden tespit edildiğinde etkileyicidir.

Yukarıdaki ifadelerden hareketle öncelikle Rorty'nin bir pragmatist mi olduğunu ve eğer öyleyse bu görüş içerisinde nereye konumlandırılabileceğini soruşturmak önemli görünmektedir. Öncelikle kahraman filozofları içerisinde andığı Dewey, eylem ve teori arasında zorunlu bir ilişkinin kurulmasında ve geleneksel felsefenin izleyici bilgi görüşüne (spectator theory of knowledge) yönelik eleştirilerinde Rorty için güçlü bir tema oluşturmaktadır.⁹ Ama Rorty hemen baştan dile çok farklı bir görev atfetmesiyle klasik pragmatizmin önemli ismi Dewey'den ayrılır. Bu açıdan Rorty, dile ve dilsel iletişime çok güçlü bir şekilde bağlıdır.¹⁰ Aksine, Dewey'in umudu çok daha derinlerde biyolojik bir boyutta yatmaktadır. Bu temel düzey-içgüdüler, yatkınlıklar ve tepkiler bağlamında anlatılmaktadır. Dilbilimsel iletişim, yazma ve okuma, sürecin yalnızca zirvesidir. Organizma büyümek için kendisini veya çevresini değiştirir. Pragmatizmi kendine özgü bir şekilde araçsalcı bir ifadeyle tanımlayan Dewey, şöyle bir açıklama yapmıştır: "Eğer eğitimi, doğaya ve hemcinslerimize karşı entelektüel ve duygusal eğilimler geliştirmek için temel oluşturma süreci olarak kavramaya istekliyse, bu açıklama yoluyla felsefe genel eğitim teorisi olarak tanımlanabilir."¹¹ Açıkçası Dewey, eğitimi yaşamın bütünü olarak anlamaktadır. İçgüdülerden doğan ve karmaşık stratejilere doğru devam eden bir yayılma süreci olarak yaşamın kendisi düşünüldüğünde eğitimin özü buna uygun araçlar kazandırmak olarak kavranabilir. Bir organizma kendisini biyolojik ve sosyal koşullara uyarlamak ve diğer varlıklardan çok daha farklı olarak kendini veya çevresini bilinçli olarak dönüştürmek yoluyla hem kendisi hem de bir üyesi olduğu toplumu için yaşanılır bir dünya yaratabilir.¹² Eğitim bu nedenle teori ve pratik arasındaki mutlak ilişkiyi kavramaya, başkalarıyla ortak paydada buluşabilmeye ve çok daha önemli olarak bu güçlü ilişki yardımıyla şeyleri işlevsel hale getirmeye imkân sağlamalıdır. Dewey'e göre bilgi ile eylem arasında kurulan devamlılık ihtiyaçları belirleme, neyin öğretileceğini tespit etme, bireyleşme ve toplumsallaşma arasındaki dengeyi sağlamak ve bu doğrultuda diğerleriyle uyum sağlamak gibi organizmaya ait süreçlerle gelişime neden olmaktadır.¹³ Bireyler ve eğitim söz konusu edildiğinde çocuklar sadece kuru bilgi yığınlarıyla karşılaştırılmamalı aksine kendi başına öğrenmelerine izin verilmelidir. Burada öğretmene düşen rol edilginlikten uzak katılımcı bir küçük topluluk oluşturmaktır. Okul bu yanı sıra toplumsal yaşama yönelik bir hazırlık olmalıdır.

⁸ Richard Rorty, "Trotsky ve Vahşi Orkideler," çev. F. Onur, *ETHOS* 9(2), (2016): 2.

⁹ Richard Rorty, "Education as Socialization and as Individuation" in *Philosophy and Social Hope* (New York: Penguin Books, 1999), 118-119.

¹⁰ Richard Rorty, *The Linguistic Turn: Essays in Philosophical Method* (The University of Chicago Press, 1992), 3.

¹¹ John Dewey, *Özgürlük ve Kültür*, çev. V. Günyol. (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1993), 383.; Ayfer Kocabaş, Türk Eğitim Sisteminin Felsefi Temelleri, Dewey, Mustafa Necati ve İsmail Hakkı Tonguç, *Toplum ve Demokrasi* 2(3), (2008): 203.

¹² Dewey, *Özgürlük ve Kültür*, 384.; Ayrıca bk. Celal Türer, "John Dewey" in *Doğu'dan Batı'ya Düşüncenin Serüveni*, ed. Ş. Öcal (İstanbul: İnsan Yayınları, 2015).

¹³ Michael Peters, "Wittgenstein and Post-analytic Philosophy of Education: Rorty or Lyotard?," *Educational Philosophy and Theory* 29(2), (1997).

Dewey, bireyin organizma olarak yapısına (biyolojik) önem vermiş, onun biricikliğine işaret etmek yoluyla bireyleri (çocuğu) merkeze alan bir eğitim modeli önermiştir. Toplumla eğitimin tam olarak kaynaşmasına izin veren veya bunu arzulayan Deweyci yeniden yapılandırmacı anlayış bu birlikteliği merkezi bir argümana dönmüştür. Dewey'in müridi olarak gösterilen Rorty'nin bu konuda Dewey kadar istekli olduğu söylenemez. Mutlaka Rorty yaşama hazırlayan küçük bir topluluk üzerinden oynanan oyunlar yoluyla bireyin kendisini, başkalarını ve sosyal yaşamı keşfetmesine karşı çıkmayacaktır. Ancak filozofun köklü ve radikal bir değişime işaret etmiş olduğu kesindir. Bu eylem dilsel bir hareketlilik olduğundan bütünüyle farklı olmaya yönelik bir eğitim faaliyetidir. Burada yalnızca uyarlamak veya uyum sağlamak kastedilmez. Daha ağırlıklı olarak kendini daha iyi tanımlamak, başka kültürlerle tanışıklıklarla hep yeniden kendini kurmak ve nihayet başkalarının nasıl görüldüğünü ve anlaşıldığını betimleyebilecek bir anın eşliğine gelmektir. Bu yanılla varoluşçu ve postmodern öğeler barındıran bu felsefe son önermeleriyle yine pragmatist arabulucu bir konuma gelmiş olur.¹⁴ Açıkçası, Dewey kadar özel ve kamusal alanları veya sosyalleşme ile bireyselleşmeyi bir araya getirmek istemeyen Rorty, dilsel farkındalık ile olabildiğince duygudaşlık kurabilmeyi ve en azından zalimliği tanımayı önermektedir. Bu doğrultuda onun ana fikri olmaya başlayan kendini yaratma süreci 1989 yılında yayımlanan *Contingency, Irony and Solidarity* (Olumsuzluk, İroni ve Dayanışma) adlı kitabının ana izleği olur ve bu temel argüman aynı zamanda şu şekilde de yorumlanabilir: Eğitici bir tema. Rorty, bu kitabında özel ilgiler, kendini gerçekleştirme ile dayanışmanın birlikte yer edeceği bir toplumsal proje peşindedir. Fakat onun her iki türe özgü düşünce ve davranışları ve bu konuda bireyselleşme ile toplumsallaşmaya özgü ayrı ayrı müstakil düşünceleri mutlak anlamda bir araya getirmek istemediği açıktır. Hatta saldırısı altında bulunan Aydınlanmacı düşünürlere benzemek pahasına bu iki alanı açıkça ayırt etmeye çalışmaktadır.¹⁵ Ona göre, bireyler özel alanlarında ironist olabilirlerken kamusal sorunlar karşısında liberal davranmalıdırlar. Bireyde bu iki özelliğin birlikte bulunması umut edilirken istemenin illaki ortak bir yararla tamamlanması gibi bir zorunluluk öne sürülmemelidir. Böylece, Deweyci birleştirici isteğin Rorty'nin düşüncelerinde görülmediğini özellikle ifade etmek gerekir.¹⁶ Dewey'in çabasını takip etmekle birlikte bu konuda ironist tavrı daha öne çıkarması nedeniyle kahraman filozofundan ayrılır. Rorty, büyük hayranlığına rağmen fikir ayrılıklarını şöyle açıklamaktadır:

“Bu görüşlere sahip olarak kendimi John Dewey'in oldukça sadık bir takipçisi olarak kabul ediyorum. Dewey'in eğitim teorisine büyük katkısı, eğitimin hakikati teşvik etme veya eğitime meselesi olduğu fikrinden kurtulmamıza yardımcı olmasıydı. İlk ve orta öğretim her zaman gençlere büyüklerinin doğru kabul ettiği, doğru olsun ya da olmasın, bilgi verme meselesi olacaktır. Neyin doğru olduğuna dair hâkim fikir birliğine meydan okumak alt düzey eğitimin işlevi değildir ve asla olmayacaktır. Sosyalleşme, bireyselleşmeden önce gelmelidir ve özgürlük eğitimi bazı kısıtlamalar getirilmeden başlayamaz.”¹⁷

Açıkçası onun sisteminde, kendini yaratma yalnızca özel alanın arka planı olarak eğitimin ana prensiplerinden biri olarak yer alır.¹⁸ Ancak Rorty'nin uyarılarına göre, kendini yaratma zararlı olabileceğinden diğerleriyle dayanışma içerisinde olmayı da başarabilmiş yurttaşların bunu yalnızca özel alanlarında uygula-

¹⁴ Richard Rorty, *Objectivity, Relativism and Truth* (Cambridge: Cambridge University Press, 1991a), 23.

¹⁵ Richard Rorty, *Contingency, Irony and Solidarity* (New York: Cambridge University Press, 1989b), 87.

¹⁶ Gary A. Olson, “Social Construction and Compositional Theory: A Conversation with Richard Rorty,” *Journal of Advanced Composition* 9, (1989): 7.

¹⁷ Richard Rorty, “Education as Socialization and as Individuation” in *Philosophy and Social Hope* (New York: Penguin Books, 1999), 118.

¹⁸ Rorty, *Education as Socialization and as Individuation*, 123.

maları gerekir. Rorty'nin "kendi kendini yaratma" çabasının bir göstergesi olarak kendini yeniden betimleme ile özel alan arasındaki ilişki bir çeşit zor bir denge ilişkisine dönüşür.¹⁹

Rorty'nin felsefesinde merkezi bir düstura dönen "kendi kendini yaratma" ve "dayanışma" kişilerin yalnızca diğerleriyle ilişkilerinin bir kısmını olumsuz bulmakla kalmıyor benliklerini de bölerek yapay teorik ayrımlar oluşturmaktadır. Bunun yanı sıra aynı kişinin kamusal bir kimse ve özel bir kimse gibi ayrı ayrı konuşulabilmesinin imkânını yaratmak istemektedir. Bu hususun bir eğitim konusu olarak nasıl anlatılacağı ayrıca kritik görünmektedir. Kaldı ki daha sonra tartışılacağı gibi genel felsefesi göz önüne alındığında bu argümanın özellikle çatışmacı bir doğasının olduğu dikkat çekmektedir. Dewey'in topluluk kavramı ve onun tüm parçalarının işlevini yerine getirmesi ve genişlemesi olarak büyümesi²⁰ Rorty'nin kendi düşüncelerinden çok daha ötesidir. Aynı zamanda Rorty'nin Dewey'den ayrılmasının bir başka nedeni yeni sosyal politik durumdur. Amerika'da aşırı sağ ve sol taraflar felsefi görüş açısından ciddi ayrılıklar yaşamaktadır. Aşırı sol kanat özgürlüğü merkeze almak yoluyla bireylerin kendilerini yaratmalarına ve bu doğrultuda bireylerle (çocuklara) öğretilecek mutlak doğruların olmadığını öne sürmektedir. Aşırı sağ kanat ise doğruluk zemininden ve belirli bir gerçekliğin kendisinden hareket etmeyi önermektedir. Sol, iletişimden bağımsız bir şekilde hakikatin olmadığını iddia ederken sağ, doğruluk fikrinden vazgeçerek verilecek bir özgürlüğün sorunlara neden olacağını düşünmektedir.²¹ Rorty, felsefi görüşlerinde ilk görüşe daha yakın gibi görülsede eğitime dair düşüncelerinde ılımlı bir atılımla iki görüş arasında uzlaşmacı bir konumu sağlamaya çalışmaktadır. O, her iki tarafın da eğitimin söz konusu iki hususu da kapsadığı gerçeğini kavrayamadığını ileri sürerek bu iki unsurun nasıl bir araya getirilebileceğini tartışarak görüşlerini sürdürür. Sosyalleşme ve bireyselleşme süreçlerinin her ikisi de Rorty için makul bir yerden yorumlar sunmaktadır ve her iki görüşte öne sürülenlere de ihtiyaç duyulmaktadır. Çağdaş felsefenin ilgi çekici bu filozunun bu konuda yorumları şöyledir:

"Doğru, öğrencilerimize eğitim vermemiz gerektiğini ileri sürdüğünde gerçeklik payına sahip olabilir, ancak sadece ilkokul ve liselerde bu önemini koruyabilir. Ve sol da hakikatten payına düşeni alabilir. Çünkü eğitimin, öğrencileri düşüncelerinde özgürleştirmesi gerektiği öne sürüldüğünde, ancak daha önce öğrencilerin sosyalleştirilmesi gerektiği ve bu nedenle bireyselleşmenin ilkokul ve liselerde değil, üniversitelerde başlatılması daha sağlıklıdır."²²

O halde, Rorty'nin bu son yorumuyla genel felsefesiyle çelişmeyen bir görüş ileri sürmüş olduğu söylenebilir. Fakat bir çelişki olmadığına dair bu değerlendirme biricik değildir ve eleştiri alma konusunda güçlü bir potansiyel taşımaktadır. Eğer Rorty'nin bilgi iddialarını bütünüyle değersizleştiren bir filozof olduğunu ileri sürerseniz yukarıdaki değerlendirmenin aksine bir çelişkinin varlığına işaret etmeniz gerekir. Ancak Rorty, herhangi bir yerden üretilmiş bir bilgi iddiasının mutlak, tarafsız ve otoriter bir yapı üzerinden tanımlanmasına ve dahası bu iddianın güçlü belirleyiciliğine karşı çıkmıştır. Yoksa tarih içerisinde önemli başarılarla ulaşmaya neden olmuş bu bilgiler kendini gerçekleştirme ve geleceği bugünden daha yaşanılır kılmak adına kullanılacak sözcük dağarlarıdır (vocabulary). Bu nedenle öznenin üzerinde hareket edeceği zemini bu bilgi birikimi sağlamaktadır. Başarılı dil kullanıcıları olana kadar olabildiğince farklı dil oyunuyla aşına ol-

¹⁹ Alven M. Neiman, "Rorty, Irony, Education," *Studies in Philosophy and Education* 12(2-4), (1993): 207-208. G. Biesta, "Postmodernism and the Repoliticization of Education," *Interchange* 26(2), (1995): 161, 172-174.; J. Quicke, "Individualism and Citizenship: Some Problems and Possibilities," *International Studies in Sociology of Education* 2(2), (1992): 149, 155, 158-160.

²⁰ John Dewey, "Democracy and Education" in *Classic and Contemporary Reading in Philosophy of Education*, ed. S. Cahn (New York: McGraw-Hill Companies, 1997), 233.

²¹ Rorty, "Education as Socialization and as Individuation," 117.

²² Rorty, "Education as Socialization and as Individuation," 115.

mayı ve burada doğru, gerçek veya iyi hakkında ileri sürülmüş kapsamlı görüşlerle karşılaşmayı desteklemek gerekir. Eğitimin daha önemli aşaması olan özgürleştirici bölümünde artık dilin literal kullanımından öte metaforlar aracılığıyla sohbete katılmayı öğrenen kimselere kendini gerçekleştirme konusunda yardım edilmez. Felsefe de (filozoflar) bu sohbette özgürleştirici bir öğedir. Bireyler (öğrenciler) öncelikle kendilerini daha sonra içerisinde hareket ettikleri kültürü değiştirmenin imkânını yaratmalıydılar. Burada fark edilebileceği gibi Dewey'in "bilgi yığına"yı veya başka bir deyişle kültürleşmeyi acele bir kararla reddettiği aksine Rorty'nin bu yönde daha olumlu bir kanaate sahip olduğu görülmektedir.²³ Ancak yine de Rorty, Dewey'in düşüncelerine başvurmadan vazgeçmemiştir. Fakat ona bilgi yığına'nın da bütünüyle hatalı olmadığını hatırlattığı şu satırlarda belki de kendi radikal görüşleriyle çelişmeyi göze alarak etkileyici ve makul bir gerekçe sunmaktadır: "Fakat öğrencilerin bir Amerikan lisesinden Platon mu yoksa Shakespeare mi, Napolyon mu Lincoln mu, Frederick Douglas mı yoksa Martin Luther King Jr'ın mı öncelikli olduğunu bilmeden mezun olabilecekleri bir günün geleceğinin Dewey'in aklına geldiğinden şüpheliyim."²⁴ Bu satırlar eğitimin özünde bazı temel konular hakkında asgari bir bilginin kazandırılması gerektiğini düşünen kimseler için gerçekten etkileyicidir. Herhangi bir öğretmenin belirli düzeydeki öğrencilerinin tarihlerinde yer etmiş önemli birisi hakkında, Birinci Dünya Savaşı'nın başlangıcı ya da geleneksel kültürden modern topluma geçiş hakkında hiçbir şey bilmediklerini fark ettiğinde sıklıkla derin bir zihinsel acı duyduğu açıktır. Kaldı ki, Rorty'nin ülkesinde şahit olduğu gibi bazı üniversite öğrencilerinin Antik Çağ'ın Orta Çağ'dan mı, Tunç Çağ'ından mı yoksa Erken Modern Dönem'den mi önce geldiğini bilmedikleri görülmektedir. Bilgi bakımından bu eksiklik yalnızca bu coğrafi bölgeyle sınırlı değildir. Bu acı deneyimle yüzleşmek yeniden Rorty'yi Dewey'in önüne koymaya başlamak için yeterli bir neden sunmaktadır.²⁵ Fakat burada öğrencilere neyin öğretilmesi konusunda önemli bir tartışma başladığını belirtmek gerekir. Özellikle bu temel bilgiler dışında tartışma götürülen konularda hangi görüşün öğretilmesi gerektiği problemlidir. Gerçekten de onlara uzun bir geçmiş, kültürel tarihsel aşamalar, tarihin bir zamanında başarılı olmuş krallar, yöneticiler, tarihi değiştiren bilim insanları, etkili düşünürler veya kocaman ciltleri dolduran kuram veya anlatılar mı aktarılmalıdır? Yoksa toplumsal, bilimsel ve kültürel değişimlere odaklanmış bir sınıf içerisinde yaşamın bizzat kendisine mi hazırlamak gereklidir? Başka deyişle, pek çok konuda sağlam bir kronolojiye ait teorik bir anlatımdan söz edebilen ancak bilgisayar kullanma becerisinden uzak bireyler mi yoksa son teknolojik aletler konusunda yüksek kabiliyeti olan ancak yukarıda örnekleri de verildiği gibi basit temel konular üzerinde hiçbir bilgisi olmayan bireyler mi daha istenilir kimselerdir?

Özetle eğitim, çok katmanlı bir düşünme biçimini barındırmalıdır. Fakat çok farklı bu unsurların hangi sıradüzeni içerisinde öğretilmesi gerektiği sorundur. Hayatın olağan akışı içerisinde böyle net bir ayırmda bulunmak ayrıca güçtür. Nihayet burada şöyle bir yorum ödünç alınabilir:

"Herkes hayatı boyunca tam teşekküllü bir insan olma yolunda sürekli bir süreçten geçer ve bu sürecin diğer yönleri arasında sosyalleşme ve bireyselleşme de vardır. Sosyalleşme veya bireyselleşmeye yapılan vurgu duruma göre değişebilir. Bazen gençler toplumun kendisini hazırlamadığı bir şeyle karşılaştığı için üniversiteye girmeden önce derin bir bireyselleşme sürecine girer, bazen de dünya aniden ve tamamen değiştiği için yetişkinler zorlu bir yeniden sosyalleşme sürecinden geçmek zorunda kalır."²⁶

²³ Noaparast, "Richard Rorty's Conception of Philosophy of Education Revisited," 77, 78, 82.

²⁴ Rorty, "Education as Socialization and as Individuation," 121.

²⁵ Radim Sip, "Dewey's and Rorty's Thoughts on Education," *Pragmatism Today* 1(1), (2010): 8, 10, 15.

²⁶ Sip, "Dewey's and Rorty's Thoughts on Education," 15.

2. Eğitim: Sosyalleşme ve Bireyselleşme

Eğitim, belirli şeyleri belirli bir grup kimseye öğretmek olarak görülebilir. İlgili konuda bilinçlendirmek, bilgi eksikliğini gidermek şeklinde de kelimenin anlamı genişletilebilir. Bununla birlikte eğitim kavramı üzerine çeşitli başka tanımlar yapılabilir. Örneğin işin manevi boyutuna işaret etmek yoluyla terbiye etmek yani ahlaki bir gelişim kastedilebilir. Yine yönlendirmek, belirli davranışları kazandırmak, uyum sağlamak, teşvik etmek ve istenilen bir düzene dâhil etmek gibi yeni anlamlar eklenebilir. Bu tanımlarla eğitimin muhafazakâr ve modern unsurların bir kaynaşması olduğu yorumu çıkarılabilir. Kelime kökenine bakıldığında (educare) belirli bir konuda bir beceri, pratik ve alışkanlık kazandırmak anlamında talim kelimesiyle karşılaşılır. Kaldı ki bu yanılla eğitimin dinamik karakteri ima edilir ve eğitim felsefesi yoluyla bu işlevinin sağlıklı bir şekilde planlanması beklenir. Yetkinleşme anlamında (educere) kendinin ve çevresinin farkında olan, değişen durumlara göre düşünce yapısını, hal ve hareketlerini değiştirebilen başarılı kimselerin durumunu imler.²⁷ Bunun dışında politik bir temanın varlığı yadsınamaz. Kültürel bir etkinlik olarak eğitim, politik amacı içerisinde taşır. Bu süreç, aynı zamanda politik bir sosyalleşmeye de işaret etmektedir.²⁸ Fakat postmodern bir filozof veya bir felsefe profesörü için eğitim yalnızca bireyin kendisine özgü doğasını keşfetmek, kendisine yönelik farkındalığını artırmak gibi varoluşçu temalar taşıyabilir. Söz konusu filozof Rorty olduğunda genel felsefesiyle ilişkili olarak kendini yaratma olanaklarını konuşmak gerekmektedir. Dilsel bir dönüşümü ima eden felsefesi hiç bıkmadan kendini tanımlamak ve diğerleriyle ilişkiler geliştirmek adına başka kültürlerle anlaşabilmek için arabulucu bir görev üstlenebilmektir. Bu eğitim anlayışı Platon-Kant kutsal kanunu adıyla anmış olduğu klasik felsefeye yönelik güçlü bir muhaleftir. Platon'da felsefe (ve özellikle eğitim felsefesi), nihai bir gerçeklik (idealar dünyası) temelinde durur ve insan zihni, Rorty'nin sözleriyle, "bu gerçekliğe benzer" bir şeye sahiptir. Akıl ile şeylerin doğası arasında doğal bir uyum düşüncesi tematik bir öge olarak hem felsefenin ana izleği hem de bireyin gelişiminin esasları olarak yer almaktadır. Bu, Batı felsefesinin yüzyıllardır süren geleneğine, özellikle de felsefeye "bilimin güvenli bir yolunu" sağlamayı ümit eden Kant'a kadar derinden kökleşmiş bir imgedir. Platoncu (temsilci) hakikat anlayışı bu perspektiften sıklıkla eleştirilmiştir. Geleneksel felsefe karşısında bu konuda yürütülen girişim için günah keçisi olarak öne çıkarılmış ve hakikati bütünüyle görmezden gelen bir rölativist, değer tanımayan bir düşünür olarak gösterilen Rorty, "doğayı ve şeyleri temsil eden, oldukları gibi gösteren ayna imgesi"ne toptan karşı çıkışıyla tanınmaktadır. Güçlü ve radikal bu tepki sağlıklı bir toplumun köklerini yerinden sökmekle bir tutulmuştur. Özetle Rorty'nin felsefesine karşı itirazlar çoğunlukla, nesnel bir dayanak noktası vermediği iddiası bağlamında her şeyin mümkün ve/veya izin verilebilir olacağı korkusundan kaynaklanmaktadır. Her şeye izin veriliyorsa ve tüm kavramlar hiçbir şekilde nesnel değilse peki eğitimin önemi nedir? Sonuçta akışkan veya değişken olan şeyleri neden araştırıp öğretilim ki?²⁹

Yukarıda ifade edilen postmodern akışkan bir zaman dilimi ve modernite içerisinde nasıl hareket edileceği konusunda umut verici konuşmalardan birini Bauman yapmaktadır. Rorty'nin görüşleriyle çok yakın olan bu söylem Amerikalı filozofun eğitim felsefesini anlamak için de önemli bir başlangıç noktası olacaktır:

"Felsefenin görevi, bütün felsefi geleneğin söylediğinin tam tersine, insanlara belirsizlik içinde yaşamayı öğretmektir; yatıştırmak değil, tedirgin etmektir. Her yerde ve her adımda, hiçbir şey olmazken ve her şey olur-

²⁷ Ray Billington, *Felsefeyi Yaşamak*, çev. A. Yılmaz. (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1997), 15, 21, 51, 379-383.

²⁸ S. Bilhan, *Eğitim Felsefesi* (Ankara: Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Yayınları, 1991), 81-82.

²⁹ Charles Taylor, "Rorty and Philosophy" in *Richard Rorty*, ed. C. Guignon ve J. Hiley (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), 171.

ken, nedenli ya da nedensiz, en sıkı kabul gören yargılarla dalga geçmek ve paradokslar ortaya atmak gerekir. İşte o zaman kişi, olanı biteni görecektir.”³⁰

Rorty'ye göre, aykırı görülebilecek söz konusu bu tutum bile bir topluluk içinde yaşayarak elde edilir ve topluluğun yapıları ve amaçları tarafından belirlenir. Bu bakımdan bilgi ne bir yöntemle ne de tümellerin bilgisiyle elde edilir; daha ziyade, topluluğun “ortak bilgeliğini” ifade eden geleneklerinin içgörülerinden öğrenilir. Bu nedenle bilgi, bir toplulukta yaşayarak elde edilir ve yalnızca yaşayarak değil, katılımı, mümkünse tutkulu bir katılımı elde edilir. Yaşamı anlamak, tutkuyla yaşamak ve neyin bir diğerine göre daha öncelikli olduğunu görmek için her zaman metafizik bir bilgi gerekli değildir. Rorty'nin bu noktada felsefeye yeni görevler yüklemekle birlikte bilimsel olguların, tarihsel vesikaların veya edebiyatın da bazen felsefenin önüne geçen anlamlar kazandığı görülmektedir. Felsefe bir kök iz olmasa da bir yaşam biçimi sunmaktadır. Bu nedenle onun görüşlerini görecelik ile itham etmek girift düşüncelerini basitleştirmek anlamına gelmektedir.

Rorty'ye göre kişiler ne olacaklarsa neye karar vereceklerse, bu, eşsiz deneyimlerinin karmasında yaşanarak olacaktır. Yalın bir ifadeyle öznenin (öğrencinin) kendi kendini bireyselleştirmesi ve kendi kendini yaratması vardır. Rorty'nin ısrarla işaret etmiş olduğu gibi,

“eğitim- devrimcinin ya da peygamberin eğitimi bile- normal söyleme normal katılımın sadece bir proje, bir dünyada olma tarzı olduğu yolundaki “varoluşçu” teze uyarıcı ilave malzeme sağlayacak kültürlenme (acculturation) ve uyum (conformity) ile işe başlaması gerektiği yolundaki bildik görüştür. Bu uyarıcı malzemeden söz etmek, anormal ve “varoluşçu” söylemin her zaman normal söylemden beslendiğini, hermeneutiğin mümkünliğünün daima epistemolojinin mümkünliğünden (belki de epistemolojinin aktivitesinden) beslendiğini ve edifiye etmenin her zaman zamanın kültürünün sağladığı materyalleri kullandığını söylemekle eşdeğerdir.”³¹

Rorty bilgi biriktirmenin veya doğru bilgileri elde etmenin felsefi ifadeyle epistemolojik kazanımın değerini kendini yetiştirmek için bir hazırlık olarak görmektedir. Çocukluktan itibaren ilk eğitim olabildiğince fazla konuda bilgiye ulaşmaktır. “Eğitim bana oldukça farklı iki girişim gibi görünüyor: Düşük eğitim çoğunlukla bir sosyalleşme meselesidir, vatandaşlık duygusunu aşılama çabasıdır ve yüksek eğitim çoğunlukla bir bireyselleşme meselesidir, bireyin hayal gücünü uyandırması umuduyla kendini yeniden yaratabilecektir.”³² Bu hususta kaygısını hissettirir şekilde Hirsch'ten hareketle, “Amerikalıların artık çocuklara demokrasi vatandaşları olarak işlev görmelerini sağlayacak orta öğretim (bilgi yığıma) veremediklerini” iddia etmektedir. Bu yanı sıra Dewey'in görüşlerinden ayrılarak sosyalleşme konusunda daha belirgin bir ilgi gösterir. Ona göre özellikle ortaöğretim kurumlarının bilgi yığıma işini üstlenmeleri gerektiğini ifade eder. Üniversite ve yükseköğrenimin diğer basamakları ise öğrencilere bireyselleşme veya kendi geliştirme konusunda destek olmalıdır.³³ Bloom gibi düşünürlere karşı çıkmak suretiyle özellikle yükseköğrenimin amacının öğrencilere ‘teorik yaşamı’ sürdürme ve ‘doğal’ üstünlüğünü kavramalarına yardımcı olmak olduğunu düşündükleri konusunda yanıldıklarını göstermek ister. Mesleki olmayan yükseköğretimin amacı, bunun yerine, öğrencilerin kendilerini yeniden şekillendirebileceklerini, geçmişlerinin kendilerine yetkin vatandaşlar haline getireceği iddiası ile dayattığı öz imajı yeniden işleyebileceklerini fark etmelerine yardımcı olmaktır.³⁴ Kendi cümleleriyle onun bu hususta fikri şöyledir:

³⁰ Zygmunt Bauman, *Modernlik ve Müphemlik*, çev. İ. Türkmen. (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2003), 110.

³¹ Richard Rorty, *Felsefe ve Doğanın Aynası*, çev. F. G. Kaya. (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2006), 376.

³² Richard Rorty, “The Dangers of Over-Philosophication- Reply to Arcilla and Nicholson,” *Educational Theory* 40(1), (1990): 41.

³³ Rorty, “Education as Socialization and as Individuation,” 116, 122, 124, 125.

³⁴ Rorty, “Education as Socialization and as Individuation,” 25.; R. Reich, “The Paradoxes of Education in Rorty's Liberal Utopia” in *Philosophy of Education Archive*, ed. F. Margolis (1996).

“Biz Deweyciler, Amerikan kolejlerinin toplumsal işlevinin, öğrencilerin sosyalleşmelerinin etrafında şekillendiği ulusal anlatının açık uçlu olduğunu görmelerine yardımcı olmak olduğunu düşünüyoruz. Öğrencileri, Emerson ve Anthony'nin, Debs ve Baldwin'in geçmişlerine karşı durdukları gibi, kendi geçmişlerine karşı durabilen insanlara götürmeye teşvik etmektir. Bu, öğrencilerin, günümüzün geçmişte kaydettiği ilerlemeye rağmen, iyinin bir kez daha iyinin düşmanı haline geldiğini fark etmelerine yardımcı olarak yapılır. Biraz yardımla öğrenciler çevrelerindeki değersiz, kötü ve özgür olmayan her şeyi fark etmeye başlayacaklar. Şans eseri, bu en iyiler geleneksel düşünceyi değiştirmeyi başaracak, böylece gelecek nesil kendilerinin sosyalleşmesinden biraz farklı bir şekilde sosyalleşecek. Bu yolun biraz farklı olacağını ummak, toplumun devrimle sarsılmak yerine reformist ve demokratik kalacağını ummaktır. Yine de anlaşılır derecede farklı olacağını ummak, demokratik yükseköğretimin hizmet edebileceği tek amacın büyüme olduğunu kendine hatırlatmak ve aynı zamanda büyümenin yönünün öngörülemez olduğunu kendine hatırlatmaktır.”³⁵

Ancak oldukça farklı nedenlerden ötürü, mesleki olmayan yükseköğrenim aynı zamanda gerçeği telkin etme veya eğitme meselesi değildir. Bunun yerine, şüphe uyandırma ve hayal gücünü teşvik etme, böylece hâkim fikir birliğine meydan okuma meselesidir. Rorty'ye göre eğer üniversite öncesi eğitim, okuryazar vatandaşlar üretiyorsa ve üniversite eğitimi de kendi kendini yaratan bireyler üretiyorsa, o zaman bu aşamada öğrencilere gerçeğin öğretilip öğretilmediğiyle ilgili sorular rahatlıkla göz ardı edilebilir.³⁶ Bu yorum gerçeğin umursanmadığı veya doğrunun eğilip büküldüğü bir felsefi anlayışla özdeşleştirilmemelidir. Yalnızca otoriter bir bilgi görüşünün karşısında yaratıcılığın öne çıkarılmış olduğu söylenebilir. İçimizde bir yerlerde gerçeği gösteren bir dedektörün olmadığına yönelik olumsal bir kanaatle hakikatin keşfedilmekten çok yaratıldığına yönelik güçlü bir umudu bireylere (gençlere) aşılacaktır. Rorty, eğitim için felsefeden çıkarımlar yapmayı reddettiğinde, somut eğitim sorunlarına ilişkin kararların felsefeden ziyade deneye bağlı olduğunu kastetmiştir. Bu noktada filozofların eğitimsel değişimler için “uygun bir retorik” sağlayabileceklerini savunur.³⁷ Ayrıca Rorty'nin kültürleşmeyi eğitimin ilk aşaması olarak görmesinin nedeni, onun felsefi dayanışma ve diyalog ilkelerine kadar geri götürülebilir. Kültürleşme, dayanışmanın önünü açabilecek ve konuşmayı hatta uygun bir retoriği mümkün kılacak şeydir.

3. Eğitime Bir Temel Olarak İnsan Doğas(ızlığı)

Rorty'nin eğitimle ilgili fikirlerini açıklamaya başlamak için başka bir yer, onun insanın ne olduğuna dair görüşüdür. Çünkü tam da bu noktada eğitimin Rortyci toplum anlayışında oynadığı hayati rolü görmek mümkündür. Rorty, insan doğasına ilişkin özcü olmayan bir görüşe sahiptir. O, bu konuda mantıklı konuşulamayacağına inanır. İnsani olanın özünü aydınlatmak veya doğası gereği türe özgü olanı tespit etmek adına bir büyük anlatı yaratmak onun olanaklarını baltalamak anlamında hatalıdır. Bu perspektiften Rorty, “insanların merkezsiz inanç ve arzu ağları olduğu ve onların sözcük dağarcıklarının veya görüşlerinin tarihsel koşullar tarafından belirlendiği” görüşünü savunur.³⁸ Elbette inanç ve arzuların örtüştüğü geniş alanlar bulunur. Ancak Rorty, bu ortak uzlaşma noktalarının tesadüfi olduğunu ve Homo sapiens'in temel özünün bir sonucu olmadığını düşünür. İnsanlar herhangi bir temel ve içlerinde bir yerlerde bulunan bir doğa tarafından değil, içinde büyüdükleri ve yaşadıkları tesadüfi tarihsel koşullar tarafından koşullandırılır. İnsanoğluna yönelik bu özcü olmayan bakış açısının eğitici sonuçları şu pasajda daha iyi görülebilir:

³⁵ Rorty, “Education as Socialization and as Individuation,” 120.

³⁶ Noaparast, “Richard Rorty's Conception of Philosophy of Education Revisited,” 83-84.

³⁷ Rorty, “The Dangers of Over-Philosophication- Reply to Arcilla and Nicholson,” 41.

³⁸ Richard Rorty, “The Priority of Democracy to Philosophy” in *Objectivity, Relativism and Truth* (Cambridge: Cambridge University Press, 1991b), 191.; Reich, “The Paradoxes of Education in Rorty's Liberal Utopia,” 342-343.

“İnsan doğası diye bir şey yoktur... Toplumsal baskı nedeniyle kişinin esas insanlığından yabancılaşması diye bir şey de yoktur... Yalnızca bir sosyalleşme süreciyle bir hayvanın insana dönüştürülmesi ve bunu (şansla) takip eden, o insanın daha sonra bu sürece karşı isyanı yoluyla bireyselleşmesi ve kendini yaratması süreci vardır.³⁹ İnsan, yavaş yavaş ve kendi kendine şekillenen bir inanç ve arzular yığınından başka bir şey değildir. Geniş anlamda eğitim, bu inanç ve arzuların oluşmasında veya bir tür şekillendirmeyi ve biçime kavuşturmayı yönlendirmede büyük bir rol oynar. Çünkü “insanın temel özü” gibi bir şey olmadığında insanlar her şeyi öğrenebilir ya da onlara her şey öğretilir.”⁴⁰

Herhangi bir eğitimin dikkate alması gereken doğal bir yapı yoktur, insan tohumunun kendi kendine filizlenmesi veya teleolojik olarak gerçekleşmesi yoktur. Örneğin Rorty, herhangi bir eğitime dair mihenk taşı bir ilke olarak “doğaya uygun mu?” sorusunda olduğu gibi ve Emile’de Rousseau’nun ifade ettiği şekliyle ideal eğitime hiçbir anlam verememiştir. Rorty’ye göre doğa yoktur; yalnızca geniş bir anlamda insanlığın eğitim süreci vardır.⁴¹

Ancak Rorty’nin özcü olmayan benlik anlayışıyla birlikte eğitimin ne anlama geldiğini tamamen yeniden tanımlamak gerekmektedir. Rorty’nin belirttiği gibi eğitim neredeyse her zaman bilginin edinilmesi ve aktarılmasıyla ilişkilendirilmiştir. Öte yandan Rorty, Gadamer’i takip ederek bilgi arayışının ve buna bağlı olarak bilginin aktarımının, artık gündemi eskisi kadar meşgul etmediğini de düşünür. Rorty’ye göre bilgi terimi, temel, zamandan bağımsız gerçeklerin kavranmasını ve etrafımızdaki dünyayı olabildiğince doğru bir şekilde yansıtmayı amaçlayan temel bir epistemolojiyi ima eder. Rorty’ye göre Gadamerci hermeneutik, Kartezyen epistemolojinin yerini alır.⁴² Fakat bu görüş epistemolojinin boşluğunu doldurmak amacıyla öne sürülmemiştir. Gadamerci kavram olan *bildung*, kültüre, yaşayan bir imaja ve bu metinde de daha çok işaret edildiği gibi kendini yetiştirme anlamına gelmektedir.⁴³ Rorty felsefesinde daha farklı bir anlama ulaşmış olsa da genel olarak kavram şöyle anlaşılır: “...dilimizde Bildung dediğimiz zaman (kültürden) daha yüksek ve daha içsel bir şeyi, yani bilgiden ve tam bir düşünsel ve ahlaki çabadan anlayışa ve kişiliğe doğru ahenkle akan bir us halini kastediyoruz.”⁴⁴ Kavram bu doğrultuda “yetkinleşme”, “kendini tanıma”, “kendine hâkim veya sahip olma” ve nihayet kültürle ilişkisi ve zorunlu bu öğeleri aşabilmesi çerçevesinde “özerklik kazanma” olarak açıklanabilir.⁴⁵ Bu süreç varoluşçu bir tema çerçevesinde kendine ve kültüre karşı yabancılaşma ve nihayet kendini yeniden yaratmak anlamında yorumlanabilir. Kendini gerçekleştirmek, köklerini içerisinde barındıran kültürden ayrılarak, farklı kültürlerle tanışıklık yoluyla çeşitli yeni olanaklar etrafında kendini yetiştirmektir. Kavramın kökeninde evrensel ilkelere yönelik bir arayış yer alsa da Rorty’nin görüşleri içerisinde bu kavrama dayalı eğitim farklı dil oyunları ile kurulan tanıma ilişkileri bağlamında bir çeşit kültürler üstü bir meydan okuma veya kozmopolit bir konum kazanma projesi olarak anlaşılabilir. Söz konusu bu eğitim pratik bir öneridir veya başka bir ifadeyle Aristotelesçi anlamda bir pratik bilgelik (phronesis) konusudur. İnsanın artık evrenselleşebilmesi mümkün görülmediği için eğitim, ortak paydada buluşmanın makul yorumu olarak kişileri ve kültürleri anlamak, kendisinin ve başkalarının diğer dil ve kültürlerde nasıl görün-

³⁹ Rorty, *Education Without Dogmas: Truth, Freedom and Our Universities*, 200.

⁴⁰ Rorty, *Education Without Dogmas: Truth, Freedom and Our Universities*, 200.; Ayrıca bk. Reich, “The Paradoxes of Education in Rorty’s Liberal Utopia,” 343.

⁴¹ Rorty, “The Priority of Democracy to Philosophy,” 191.; Rorty, *Contingency, Irony and Solidarity*, 200.

⁴² R. J. Abellanosa, “Rorty’s Philosophy of Education: Between Orthodoxy and Vulgar Relativism,” *Kritike* 4(2), (2010): 91-93.

⁴³ H. G. Gadamer, *Truth and Method* (London: Continuum Publishing Group, 2004), 9-11.

⁴⁴ Humboldt’tan aktaran: Deniz Soysal, “İnsan Bilimlerinde Bildung Kavramının Yeri,” *Flsf Dergisi* 1, (2006): 118.

⁴⁵ P. Standish, “Preface” in *Educating Humanity: Bildung in Postmodernity*, ed. L. Lovlie, K. P. Mortensen ve S. E. Nordenbo (Cornwall: Blackwell, 2003), vii.; Soysal, “İnsan Bilimlerinde Bildung Kavramının Yeri,” 118.

düklerini anlatabilme becerisini kazandırmaktır. Öznelere (öğrencilere) kendini yetiştirme konusunda yardımcı olmaktır. Birey anlamakta zorluk çektiği kültürlere dilsel becerisi yoluyla ulaştıktan sonra burada elde ettikleri yoluyla kendisine dönerek kendisini ve nihayet kültürünü yetkinleştirebilir. Bildung'un düşünmenin amacı olmasıyla, kullandığımız kelimeler ve birbirimizle yaptığımız sohbetler herhangi bir eğitim çabasının ön sıralarına çıkmaktadır. Bu doğrultuda Gadamer'i başka sözcüklerle ifade ederek Rorty, "düşünmenin amacı olarak" bilgi kavramının yerine bir tür eğitimden söz eder.⁴⁶

Rorty, eğitimi, dilden bağımsız olarak var olan epistemolojik olarak temellendirilmiş gerçeklerin edinilmesi ve iletilmesinden ziyade, dilin potasında şekillenen kendini oluşturma ve kendini yaratma süreci olarak yeniden tanımlamaktır. Rorty, eğitimi tanımlarken yeniden adlandırmayı da ihmal etmemektedir: "Eğitim' kulağa biraz fazla düz ve bildung da biraz fazla yabancı geldiğinden, edifiye etme (edification) kavramını, öğrenme projesini temsil etmek için kullanacağım. Bu tür kendini yetiştirme biçimi yeni, daha iyi, daha ilginç, daha verimli konuşma yolları geliştirmenin bir biçimidir."⁴⁷ Eğitim, insanların olumsal, merkezless inanç ve arzu ağları olduğu anlayışına uygun, yaşam boyu süren kendini oluşturma ve yeniden yaratma projesini tanımlar. Başka bir yerde Rorty benzer cümlelerle eğitim görüşlerini şöyle açıklar:

"...yeni, daha iyi, daha ilgi çekici ve daha yararlı konuşma yolları bulma projesi için "edifikasyon" terimini kullanacağım. (Kendimizi ya da başkalarını) edifiye etme teşebbüsü, kendi kültürümüz ile egzotik kültürler ya da tarihsel dönemler arasında veya kendi disiplinimiz ile mukayese edilemez bir vokabüler içinde mukayese edilemez amaçlar peşinde koşan bir başka disiplin arasında hermeneutik ilişkiler kurma aktivitesinden ibarettir. Fakat bunun yerine, deyim yerindeyse, hermeneutiğin karşıtlarınca izlenenler türünde yeni amaçlar, yeni kelimeler ya da yeni disiplinler yaratma "şiiysel" aktivitesinden ibaret de olabilir: Aşına olduğumuz çevremizi, yeni icatlarımızın aşına olmadığımız terimlerine göre yeniden yorumlama teşebbüsünden ibaret. Her iki durumda da aktivite (iki kelime arasındaki etimolojik ilişkiye rağmen) inşa edici olmaksızın edifiye edicidir- en azından eğer "inşa edici" normal bilimde ortaya çıkan araştırma programlarının uygulanmasındaki iş birliği türünü ifade ediyorsa. Çünkü edifiye edici söylemin normal olmadığı, alışılmadık olanın gücünün bizi eski benlerimizden dışına çıkardığı, yeni varlıklar haline gelmemize katkıda bulunduğu varsayılır."⁴⁸

Rorty, eğitimi kişinin kendisini yaratması olarak değerlendirmiştir. Kişiler öğrendikleri şeyleri yalnızca daha yeni betimlemeler için araç olarak kullanırlar. Bireylerin eğitimi bu nedenle bir kültürel inşa eylemidir. Rorty'nin kendi ifadeleriyle,

"Bu bakış açısına göre, insan doğası diye bir şey yoktur çünkü insanlar kendilerini yaşarken, toplumsal eylemelerde bulunurken oluştururlar. Nasıl şairler şiir üretirse, insanlar da kendilerini üretir. Devletin doğasını veya toplumun doğasını kavramak gibi bir şey söz konusu olamaz. Sadece görece başarılı ve görece başarısız, düzenin ve adaletin bir bileşimini oluşturmaya yönelik bir dizi girişim vardır."⁴⁹

Açıkkasası Rorty için kültürden ayrı bir doğa ya da özden söz edilemez. İnsanlar belirli bir kültürün ürünleri olarak düşünür, yorumlar ve eylemler. Bu yorum, Rorty'nin liberal ütopyasında vatandaşlar için bir eğitim sisteminin nasıl tasarlayacağını anlamak açısından önemlidir. Kişiler kendilerini yeniden yaratmak için, öncelikle söylemini, duyumunu ve düşünme biçimini kendisinden aldığı toplumsallığın egemen söylemi ve geleneksel tanımları içinde toplumsallaştırmalıdır. Fakat Rorty burada bireyselleşme ve toplumsallaşma bakımından herkesin aynı başarıya ulaşamayacağını konu edinmeye başlar. Bazıları sadece sosyalleşmiş, günün

⁴⁶ Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature* (New Jersey: Princeton University Press, 1979), 359.; Rorty, *Felsefe ve Doğanın Aynası*, 325.

⁴⁷ Rorty, *Felsefe ve Doğanın Aynası*, 359-360.

⁴⁸ Rorty, *Felsefe ve Doğanın Aynası*, 367.

⁴⁹ Richard Rorty, "Demokrasi ve Felsefe," çev. Ş. Öztürk, *Cogito* 54, (2008): 267.

verili sözcük dağarcığını bilinçsizce kabul eden ve kendilerini toplumun geleneklerini yansıtan kelimelerle tanımlayan insanlar haline gelirler. Rorty bu insanları sağduyulu olarak adlandırır.⁵⁰ Bunun yanı sıra Rorty, “toplumsal örgütlenmenin amacının herkesin kendi yeteneklerini en iyi şekilde yaratma şansına sahip olmasına izin vermek” olduğunu akılda tutarak, kamu meselelerine hâkim olacak iki soruyu belirler. Eğitimle daha az alakalı olan ilki, bazen çatışan barış, zenginlik ve özgürlük ihtiyaçlarının dengelenmesini içerir. İkincisi ve eğitim açısından daha önemli olan ise, “kendini yaratma fırsatlarının nasıl eşitleneceği ve daha sonra insanların kendi fırsatlarını kullanmaları veya ihmal etmelerini izlemek adına nasıl yalnız bırakılacağı” konusunda bir incelemedir. Bu konuda ironistler kültürleşme ve bireyselleşme bakımından büyük bir ihtimalle daha iyi bir eğitim almaları nedeniyle kendi kültürlerini ve başka kültürleri tanımak, anlamak hususunda daha başarılıdır. Fakat Rorty'nin hem genel felsefesinin hem de eğitime yönelik spekülasyonlarına şiddetli eleştiriler, bu konuda yani, “kendini ve kültürünü sınırsızca tanımlama, kelime ve kültürlerle oynama” eyleminde fazlasıyla özgür bırakmasında yoğunlaşmaktadır. Rorty tek başına ironist tavrın yıkıcı olabileceğini fark etmiş olacak ki, bu tutumu özel alana taşımaktadır. Çünkü kamusal alanda öne çıkarmış olduğu ideal bireyin, Postmodern Burjuva Liberalizmi'nin “liberal”lerinin, eğer varsa en üstün mezziyetleri zalimliği ve acıyı tanıma açısından başarılıdır. Fakat ironistler zulüm ve aşağılamanın gerçekten nedenleri olabilirler.⁵¹ O halde yalnızca ironist kalmak isteyenler konusunda neler yapılacağına, bu kişilere karşı nasıl bir yaklaşım sergileneceğinin belirlenmesi gerekir. Çünkü yalnızca liberal ironistler, diğerlerinden daha çok (örneğin sağduyucular gibi), kişisel kendini yaratma arayışına girebilen ancak kamusal farkındalığının beklenen seviyede olması nedeniyle bu tutumunu özel alanla sınırlama bakımından irade gösterebilmiş kimselerdir.⁵² Rorty, açıkça tüm vatandaşlara kendini yaratma şansı tanıyan bir toplum tasavvur ettiğinden, meşru olarak Rorty'nin liberal ironistlerin gelişimini teşvik eden bir eğitim sistemini desteklemesi beklenir. Sonuçta, eğer ütopyasının vatandaşlarının liberal ironistler olmasını istiyorsa ve eğer insanlar doğuştan liberal veya ironik değilse, eğitilmeleri, liberal ve ironik olmayı öğrenmeleri gerekir.⁵³

Rorty'nin insanın kültürel sınırları olduğunu kabul ettiği yukarıdaki ifadelerde görülmektedir. Fakat ironistlerden yeni ve özgün bir hamleyle kendi kültürlerinin (sözcük dağarcıklarının) dışına çıkmak konusunda başarılı olmaları beklenir. Bu konuda kahraman filozofları Rorty'ye neredeyse hiçbir şey sunmamaktadır. Örneğin, Wittgenstein'a göre, sözcükler alet çantasındaki araçlardır. Herhangi bir alet, kullanımı sırasında kullanıcıları tarafından farklı işlerde kullanılabilir. Kelimeler de böyledir. Belirli bir sentaks içerisinde işlevsel olan bir kelimenin diğer dil oyunu içerisinde aynı şekilde kullanılması veya aynı şeyleri ifade etmesi mümkün değildir.⁵⁴ Yine Gadamer, anlamanın ön yargısal boyutlarının aşılması konusunda ciddi rezervlere sahiptir.⁵⁵ İşte burada Rorty, bireylere ironist olmak ve liberal olmak konusunda başka ve zengin bir zemine kök salmış bir öğretim stratejisinden söz eder. Derridacı terapötik felsefe, şiirsel söyleme kapı aralayan edebiyat esinli felsefi tema ve metaforları literal söylemin önüne alan Davidsoncu metafor kuramı yeni eğitim görüşü için önemli adaylardır. Aslına bakılırsa Rorty, eğitimi öğretime indirgemeye yönelik her türlü girişimi reddetmeye niyetli görünür. Hatta öğretimi eğitime indirgemek ister. Başka bir deyişle, normal araştırma sürecinde sağ-

⁵⁰ Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, 365.; Rorty, *Contingency, Irony and Solidarity*, 74.

⁵¹ Richard Rorty, “Postmodern Burjuva Liberalizmi” in *Postmodernist Burjuva Liberalizm*, çev. Y. Alogan (Ankara: Doruk Yayınları, 2002), 73-75.

⁵² Neiman, “Rorty, Irony, Education,” 207-208.

⁵³ Rorty, *Contingency, Irony and Solidarity*, 85.

⁵⁴ Ludwig Wittgenstein, *Felsefi Soruşturmalar*, çev. D. Kani. (İstanbul: Küyerel Yayınları, 1998), 15-27.

⁵⁵ Gadamer, *Truth and Method*, 270-279.

lanan gerçeklerle ilgili eğitimin, daha geniş bir insan girişiminin, yani eğitimin yalnızca bir özelliği olarak görülmesi gerektiğini ima eder.⁵⁶

Eğitimin dilsel yönüne atıfta bulunan Rorty'nin, "eğitim'i yeni, daha iyi, daha ilginç, daha verimli konuşma yolları bulma projesini desteklemek için kullanacağı" yönündeki ifadelerinde yer alan,⁵⁷ 'daha iyi' ve 'daha verimli' sözcükleri gerçekliği temsil etmekten ziyade sorunlarla başa çıkma konusundaki pragmatik kaygısını göstermektedir. Buna ek olarak Rorty, yorumbilgisel sürecin tersine çevrilmesi olarak tanımladığı "terapötik etkinlik" veya "şiirsel etkinlik" aracılığıyla başka bir eğitim yolu oluşturmak için Gadamer'in ve bu yorumbilgisel etkinliğin ötesine geçer. Özellikle Rorty, bu etkinlik aracılığıyla yapılan eğitimin "deyim yerindeyse yorum bilgisinin tersinin takip edilmesi gerektiğine inanır: Tanıdıklarımızı veya çevremizi yeni icatlarımızın alışılmadık terimleriyle yeniden yorumlama girişimi."⁵⁸ Yani, hermeneutik faaliyette yabancı olanı tanıdık hale getirmeye ve dolayısıyla yabancı bir metni anlaşılır kılmaya çalışırken, terapötik veya şiirsel faaliyette tanıdık olan, geleneklerimize yabancı bir icat kullanılarak yabancı hale getirilir.⁵⁹ Yorumlama etkinliğine aşinalık, şiirsel etkinliğe yabancılaştırma denebilir. Bir Gadamerci, "ufukların kaynaşması"nda yalnızca yabancı bir metnin aşına hale getirilmesinin değil, aynı zamanda metnin veya yazarın ufkuna yaklaşma eyleminde yorumcunun ufkunun da bir dereceye kadar yabancılaştırılmasına itiraz edebilir. Ancak Rorty, Gadamer'in ufukları birleştirmesinin gerektirdiğinden daha derin bir yabancılaştırma arayışındadır. Onun düşüncesinin bu döneminde Derridacı yapısöküme, Davidsoncı radikal metafor versiyonuna başvurmasının nedeni budur.⁶⁰ Davidson'un metafor kavramını kullanan Rorty, terapötik aktiviteyi metaforik bir düşünme biçimi olarak görür. Davidson, baskın olanı eleştirmiştir. Metafor kavramı metaforik anlamı gerçek manaya indirgemekle ilgilidir. Tek fark metaforda bu anlamın gizli olmasıdır. Bunun yerine Davidson, metaforun anlam bakımından belirsiz olduğunu ve bu nedenle sonsuza kadar tekrar tekrar yaratılabileceğini savunur. Bu konuda aynı kanıda olan Rorty, sürekli metaforlar yaratmanın literal söylemde gedikler açarak başka bağlamsal bir hakikat yaratacağını düşünür. Sözcükler dünyayı algılamak bakımından dönüştürücülerdir. Kuhncu paradigmatik anlayış deneyimin a priori öncel unsurları olarak sözcük dağırının devinimine işaret etmektedir. Yaratıcı yanı öne çıkaran bu tutum Rorty'ye göre, doğası gereği ironik ve radikal olan eğitimin terapötik veya şiirsel versiyonu yalnızca yükseköğretimde beklenebilir.⁶¹

Sonuç olarak Rorty, kültürlerden bağımsız ve öncesi bir insan doğasını kabul etmemektedir. Ancak belirli kültürlerin ürünü olan bireylerin eğitimi konusunda postmodern tavrının ötesinde bir öneri sunmaktadır. Bu bakımından Krishan Kumar'ın tespitini haklı çıkarır şekilde, postmodern düşünce ile Habermasçı iletişimsel söylem arasında bir patika yaratmaya çalışmaktadır.⁶² Rorty, ironinin kişinin kendi kültürünün

⁵⁶ Rorty, "Education Without Dogmas: Truth, Freedom and Our Universities," 198-204.; Rorty, *Education as Socialization and as Individuation*, 127.

⁵⁷ Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, 360.

⁵⁸ Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, 360.

⁵⁹ Richard Rorty, "Hermeneutics, General Studies, and Teaching" in *Classic and Contemporary Reading in Philosophy of Education*, ed. S. Cahn (New York: McGraw-Hill Companies, 1997), 523.; Abellanosa, "Rorty's Philosophy of Education: Between Orthodoxy and Vulgar Relativism," 101.

⁶⁰ Richard Rorty, "Philosophy as a Kind of Writing: An Essay on Derrida" in *Consequences of Pragmatism* (Brighton, UK: Harvester Press, 1982).; Richard Rorty, "Pragmatism, Davidson and Truth" in *Truth and Interpretation- Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson*, ed. LePore (NewYork: Basil Blackwell, 1989c), 335, 342-345.

⁶¹ Noaparast, "Richard Rorty's Conception of Philosophy of Education Revisited," 88-89.

⁶² Krishan Kumar, *Sanayi Sonrası Toplumdan Postmodern Toplumla- Çağdaş Dünyanın Yeni Kuramları*, çev. M. Küçük. (Ankara: Dost Kitabevi, 2013), 214.

ufkunun ötesine geçmenin izin verilebilir olduğunu belirtmesi gerektiğini savunurken haklı gibi görünmüş olsa da güçlü bir tartışma yaratmış gibidir. Yine de öyle görünüyor ki, Rorty'nin bizi, Lyotard'ın hiçbir büyük anlatının kabul edilemeyeceği postmodern bir durumda profesörün ölümüyle ilgili görüşünün ötesine taşıdığı iddia edilebilir. Rorty, dayanışmaya başvurarak Lyotard'ın görüşünü benimsemeye direnmektedir: Böylece Rorty, "Lyotard'ın öğretmenin ve üniversitenin artık kütüphaneler ve bilgisayarlar tarafından yerine getirilemeyecek bir işleve sahip olmadığı yönündeki suçlamasına, bu konuda filozofun veya profesörün önemli başka görevlere sahip olduğunu ileri sürerek" yanıt vermektedir.

Değerlendirme ve Sonuç

Rorty'nin eğitim felsefesi, "Platoncu varsayımlardan ziyade Nietzscheci yaklaşımdan yola çıkıldığında eğitimin nasıl tasavvur edilebileceği" sorununu ele almaya yönelik bir girişimdir.⁶³ Bu görüş mutlak hakikat iddiasının karşısında durur ve olumsuzluğun cephesinde taraf alır. Bu durumda eğer mutlak bir gerçek veya tartışılmaz özlerin belirlediği sonsuz değerler yoksa o zaman kaderimiz nedir, insanlığın hangi yüzünü yaratmamız gerekir? Rorty'nin cevabı büyük ihtimalle şu olacaktır: Bu "eğitimin görevidir." Bu söylem sıklıkla ima edildiği gibi, hakikat arayışının mümkün olan en geniş özneler arası anlaşmanın arayışı olduğuna yönelik inançla birleşir. Kaldı ki, Rorty'nin *Felsefe ve Doğanın Aynası*'ndaki eğitim tasviri büyük ölçüde onun felsefi inançlarıyla ilgilidir. Yine doğrudan toplum ve siyaset görüşleriyle ilgili esas metni olan *Olumsuzluk, İroni ve Dayanışma*'da ise böyle bir eğitimin yaratacağı birey tipi ve Kuzey Amerika ülkelerine özgü görece ütopyik bir toplum hayali anlatılır. Bununla birlikte son çalışmalarında vatandaşlarının büyük ölçüde kendisiyle aynı fikirde olduğu ve onun bakış açısını benimsediği bir toplumu tanımlayarak felsefi bu inançların kapsamını genişletmeyi arzulamaktadır. "Biz fikri" üzerinden tanımladığı bu kimseler kendilerini ve başkalarını çok farklı tarzlarda betimlemekten, yeniden kurmaktan çekinmeyen ve zulüm karşısında direnç gösterebilecek öznelerdir. Rorty'nin terminolojisinde özel bir isimlendirmeyle anılan bu kimseler yani "liberal ironistler", ideal toplum projesinin insan bakiyesidir. Ayrıca bunlar zulmün insanların yaptığı en kötü şey olduğuna inandıkları için liberaldirler. Aynı zamanda ironisttirler, çünkü "kendi en temel inanç ve arzularının olumsuzluğuyla yüzleşirler ve temel bu inanç ve arzuların zamanın ulaşamayacağı bir şeye gönderme yaptığı fikrini terk edecek kadar yeterince tarihselci ve nominalisttirler."⁶⁴ Kendi olumsuzluğunun farkında olan, kendisini ve dünyayı tanımlamak için kullandığı sözcük dağarcığının nihai olduğundan şüphe eden liberal ironist, Rorty'nin özcü olmayan benlik anlayışına uymaktadır. Onun liberal ütopyasında liberal ironist, kendini yaratma ve bireyselleşme yönünde özel bir arayışın peşindedir. Yani, olmakta olan dinamik bir birey olarak kendini yetiştirmek (edifiye edici) için mücadele etmektedir. Bununla birlikte insanların bir toplumda aşağılanmanın ve ıstırapın azalacağı veya sona ereceği yönündeki liberal umutlarıyla alenen birbirine bağlandıkları yönünde olumsal inanca sahiptirler. İşte bu kimseler güçlü bir sosyalleşme sürecinin ardından kendilerini yetiştirmek bakımından da önemli bir formasyona sahip olmuşlardır. Bilim, felsefe ve sanat gibi pek çok disiplinle yakın ilişkilerinin ötesinde kültürlerle tanışmak ve onları anlamak bakımından isteklidirler. Olumsuzlukları hem kendileri hem de başkaları için bazı zamanlar aşağılayıcı olsa da bireyselleşmenin zorluklarıyla yüzleşmek için önemli araçlardan biridir. Bu bakımdan yapay gibi görünmüş olsa da sosyalleşme ve bireyselleşme arasındaki genel ayrıma itiraz etmek çok haklı bir değerlendirme gibi görünmez. Ancak bunların neden ayrı ve farklı süreçler olması gerektiği tam olarak açık değildir. Örneğin, tıpkı Rorty'nin ütopyik topluluğunda liberalizm ve

⁶³ Steven M. Cahn, *Classic and Contemporary Reading in Philosophy of Education* (NewYork: McGraw-Hill Companies, 1997), 523.

⁶⁴ Rorty, *Olumsuzluk, İroni ve Dayanışma*, xv.

ironinin bir arada var olması gibi, bunlar aynı anda ilerleyip okullarda bir arada neden var olmasın? Rorty, adil görünmeyen ve keyfi bir şekilde bireyselleşme sürecini kolejler ve üniversitelerle sınırlandırmak istemektedir. Bunu yaparak, liberal ütopyası için çok önemli olan “kendini yaratmaya yönelik provokasyonun” etkisini zayıflatmakla kalmıyor kapsamını da büyük ölçüde sınırlandırmaktadır.⁶⁵

Bireyselleşme, günün geleneksel sözcük dağarcığına tepki olarak kendini yeniden tanımlamaya çalışan ve bu süreçte kendini yeniden yaratan, eğitici liberal ironisti çok iyi tanımlar. Fakat Rorty, sosyalleşme ile bireyselleşme arasındaki bu genel ayrımı çok daha güçlü bir formülasyonla düzenlenemeyecek kadar katı hale getirir. İki sürecin “tamamen farklı” olduğunu yazar ve üniversite öncesi eğitimi (anaokulundan liseye) sosyalleşme görevini ve mesleki olmayan yükseköğrenimi (kolejler ve üniversiteler) bireyselleşme görevini gerçekleştirmeye ayırır. Katı sınırlama, ciddi eşitsizliklere yol açmak gibi bir tehdidi içermektedir. Hatta bu söylemde başarısız olarak gösterilen ikinci gruptaki kimseler bilgi yığına bakımından başarısız olsalar da hayal gücü veya yaratıcı zekâ bakımından daha yetenekli olabilirler. Bu yöndeki bir ihmâl bu duygularının sönmesine neden olabilecektir. Bu görüş perspektifinden söz konusu bu insanlar bireyselleşme ve kendini yaratma fırsatından dışlanacak mı? Onlar yalnızca sağduyulular ve toplumsal geleneklere bağlı öteki kimseler olmaya mı mahkûm edilecekler? Eğer bireyselleşme ve kendini yaratmaya yönelik provokasyon yalnızca yükseköğrenim düzeylerinde gerçekleşirse, pek çok insan bu şansa asla sahip olamayacaktır.⁶⁶ Rorty’den burada elitizme karşı bir itiraz beklenebilir. Ancak o, ilk olarak, tuhaf bir pasajda ironizmin aslında yalnızca seçilmiş birkaç kişi için geçerli olduğunu ima eden ifadelere yer verir ve şöyle bir cümle kurar: “İdeal liberal toplumda, entelektüeller ironist olur, ancak entelektüel olmayanlar ironist olmaz.”⁶⁷ Bu onun eğitim anlayışıyla uyumlu olsa da her şeyin mümkün olduğu yönündeki açık umuduyla çelişmektedir.⁶⁸ Ayrıca bu konuda önemli bir uzman olan Reich’in yorumu problemin doğasını belirleyecek netliktedir: “Rorty’nin liberal ütopyası, sağduyululardan oluşan uçsuz bucaksız bir okyanusla çevrelenmiş, ironistlerden oluşan küçük bir adaya benzemeye başlamaktadır.”⁶⁹

Sonuç olarak bireyselleşme öncelikle onun söylediği gibi, “kendini yeniden yaratabilmesi umuduyla bireyin hayal gücünü uyandırmaya yönelik bir çalışma” süreciyse, hayal gücünü zihnin uykuda duran bir yetisi olarak görmek hatalıdır. Yine farklı bilgilerle karşılaşma ve bir konuda bilgi yığına konusunda ideal bir zaman aralığından söz etmek çok mümkün değildir. Yaşamın kendisi sürekli bir sosyalleşme ve bireyselleşme süreci içinde olduğundan (ve öğrencilerimizi de bu sürecin içerisine dâhil edebilmemiz için) ve yine alıştığımız dünya hızla değişirken yaklaşımlarımızı da değiştirmemiz gerektiğini göstermektedir. “Bizim görevimiz gençleri bilgiyle nasıl yığacağımız ve bunu hangi yaşta yapmamız gerektiği meselesi değil, öğrencilerimizi arzu edilir bir şekilde nasıl değiştirebileceğimizi düşünmektir. Eğer bu yol bulunamazsa, daha önceleri olduğu gibi öğrencilerle veya yeni kuşakla yabancılaşmak kaçınılmaz olacaktır.”⁷⁰ Bu ihtimal ile ilgili olarak mesafenin çok daha büyük olacağına dair güçlü bir korku olduğunu belirtmek gerekir. Çünkü yeni iletişim teknikleri, hızlı ve artan bilgi dünyayı derin bir küresel değişim sürecine getirmiştir. Bu bağlamda Rorty’nin görüşleri

⁶⁵ Reich, “The Paradoxes of Education in Rorty’s Liberal Utopia,” 346.

⁶⁶ Rorty, *The Dangers of Over-Philosophication- Reply to Arcilla and Nicholson*, 42.; Reich, “The Paradoxes of Education in Rorty’s Liberal Utopia,” 345-346.

⁶⁷ Rorty, *Olumsuzluk, İroni ve Dayanışma*, 87.

⁶⁸ Rorty, “Education Without Dogmas: Truth, Freedom and Our Universities,” 199.

⁶⁹ Reich, “The Paradoxes of Education in Rorty’s Liberal Utopia,” 346.

⁷⁰ Sip, “Dewey’s and Rorty’s Thoughts on Education,” 10.

eksik yanlarına rağmen “çağı düşüncede tutma” denemesiyle geleceğe dair güçlü bir umudu korumak noktasında yeterince teşvik edici görünmektedir.

Kaynakça

- Abellanosa, Rhoderic John. "Rorty's Philosophy of Education: Between Orthodoxy and Vulgar Relativism," *Kritike* 4(2), (2010): 87-104.
- Bauman, Zygmunt. *Modernlik ve Müphemlik*. Çeviren: İ. Türkmen, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2003.
- Biesta, Gert. "Postmodernism and the Repoliticization of Education," *Interchange* 26(2), (1995): 161-183.
- Bilhan, Saffet. *Eğitim Felsefesi*. Ankara: Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Yayınları, 1991.
- Billington, Ray. *Felsefeyi Yaşamak*. Çeviren: A. Yılmaz, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1997.
- Cahn, Steven M. *Classic and Contemporary Reading in Philosophy of Education*. New York: McGraw-Hill Companies, 1997.
- Dewey, John. "Democracy and Education" in *Classic and Contemporary Reading in Philosophy of Education*, Editör: S. Cahn, 228-264. New York: McGraw-Hill Companies, 1997.
- Dewey, John. *Özgürlük ve Kültür*. Çeviren: V. Günyol, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1993.
- Gadamer, Hans Georg. *Truth and Method*. London: Continuum Publishing Group, 2004.
- Haack, Susan. *Pragmatism, Old & New: Selected Writings*. Amherst: Prometheus Books, 2006.
- Hall, David L. *Richard Rorty: Prophet and Poet of The New Pragmatism*. Albany: State University of New York Press, 1994.
- Kocabaş, Ayfer. "Türk Eğitim Sisteminin Felsefi Temelleri, Dewey, Mustafa Necati ve İsmail Hakkı Tonguç," *Toplum ve Demokrasi* 2 (3), (2008): 203-212.
- Kumar, Krishan. *Sanayi Sonrası Toplumdan Postmodern Topluma- Çağdaş Dünyanın Yeni Kuramları*. Çeviren: M. Küçük, Ankara: Dost Kitabevi, 2013.
- Neiman, Alven M. "Rorty, Irony, Education," *Studies in Philosophy and Education* 12(2-4), (1993): 205-209.
- Noaparast, Hüsrev Baghari. "Richard Rorty's Conception of Philosophy of Education Revisited," *Educational Theory* 64(1), (2014): 75-98.
- Olson, Gary A. "Social Construction and Compositional Theory: A Conversation with Richard Rorty," *Journal of Advanced Composition* 9, (1989): 1-9.
- Peters, Michael. "Wittgenstein and Post-analytic Philosophy of Education: Rorty or Lyotard?," *Educational Philosophy and Theory* 29(2), (1997): 1-32.
- Quicke, John. "Individualism and Citizenship: Some Problems and Possibilities," *International Studies in Sociology of Education* 2(2), (1992): 147-163.
- Quito, Emerita. *The Philosophers of Hermeneutics*. Manila: De La Salle University Press, 1990.
- Reich, Rob. "The Paradoxes of Education in Rorty's Liberal Utopia" in *Philosophy of Education Archive*, Editör: F. Margonis, 342-351. (1996).
- Rorty, Richard. "Demokrasi ve Felsefe," Çeviren: Ş. Öztürk, *Cogito* 54, (2008): 260-270.
- Rorty, Richard. "Education as Socialization and as Individuation" in *Philosophy and Social Hope*, 114-126. New York: Penguin Books, 1999.
- Rorty, Richard. "Education Without Dogmas: Truth, Freedom and Our Universities" in *Dissent*, 198-204.

Spring, 1989a.

Rorty, Richard. "Hermeneutics, General Studies, and Teaching" in *Classic and Contemporary Reading in Philosophy of Education*, Editör: S. Cahn, 522-536. New York: McGraw-Hill Companies, 1997.

Rorty, Richard. "Philosophy and the Future" in *Rorty and Pragmatism: The Philosopher Replies to His Critics*, Editör: H. J. Saatkamp, 197-205. Nashville: Vanderbilt University Press, 1995a.

Rorty, Richard. "Philosophy as a Kind of Writing: An Essay on Derrida" in *Consequences of Pragmatism*, 89-109. Brighton, UK: Harvester Press, 1982.

Rorty, Richard. "Postmodern Burjuva Liberalizmi" *Postmodernist Burjuva Liberalizm* içinde, Çeviren: Y. Alogan, 71-81. Ankara: Doruk Yayınları, 2002.

Rorty, Richard. "Pragmatism, Davidson and Truth" in *Truth and Interpretation- Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson*, Editör: LePore, 333-355. NewYork: Basil Blackwell, 1989c.

Rorty, Richard. "Putnam and the Relativist Menace," *Journal of Philosophy* 90(9), (1993): 443-461.

Rorty, Richard. "The Dangers of Over-Philosophication- Reply to Arcilla and Nicholson," *Educational Theory* 40(1), (1990): 41-44.

Rorty, Richard. "The Priority of Democracy to Philosophy" in *Objectivity, Relativism and Truth*, 175-196. Cambridge: Cambridge University Press, 1991b.

Rorty, Richard. "Trotsky ve Vahşi Orkideler," Çeviren: F. Onur, *ETHOS* 9(2), (2016): 101-112.

Rorty, Richard. *Contingency, Irony and Solidarity*. New York: Cambridge University Press, 1989b.

Rorty, Richard. *Felsefe ve Doğanın Aynası*. Çeviren: F. G. Kaya, İstanbul: Paradigma Yayınları, 2006.

Rorty, Richard. *Objectivity, Relativism and Truth*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991a.

Rorty, Richard. *Olumsuzluk, İroni ve Dayanışma*. Çevirenler: M. Küçük ve A. Türker, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1995b.

Rorty, Richard. *Philosophy and the Mirror of Nature*. New Jersey: Princeton University Press, 1979.

Rorty, Richard. *Philosophy as Cultural Politics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

Rorty, Richard. *The Linguistic Turn: Essays in Philosophical Method*. Chicago: The University of Chicago Press, 1992.

Selim, Ferdi. *Radikal Bir Postmodernist Richard Rorty*. Ankara: Sonçağ Yayıncılık, 2023.

Sip, Radim. "Dewey's and Rorty's Thoughts on Education" *Pragmatism Today Central Europe: Central-European Pragmatist Forum* 1(1), (2010): 1-17.

Soysal, Deniz. "İnsan Bilimlerinde Bildung Kavramının Yeri," *Flsf Dergisi* 1, (2006): 117-122.

Standish, P. "Preface" in *Educating Humanity: Bildung in Postmodernity*, Editörler: L. Lovlie, K. P. Mortensen ve S. E. Nordenbo, vii-ix. Cornwall: Blackwell, 2003.

Taylor, Charles "Rorty and Philosophy" in *Richard Rorty*, Editörler: C. Guignon ve J. Hiley, 158-180. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

Türer, Celal. "John Dewey" *Doğu'dan Batı'ya Düşüncenin Serüveni (4. Cilt)* içinde, Editör: Ş. Öcal, 125-154. İstanbul: İnsan Yayınları, 2015.

Wittgenstein, Ludwig. *Felsefi Soruşturmalar*. Çeviren: D. Kanıt, İstanbul: Küyerel Yayınları, 1998.

Erdem Etiğine Yönelik "Kişilikten-Yoksunluk" İtirazı ve Bu İtiraza Karşı Bir Savunu

Enes Dağ¹

ORCID: 0000-0003-3339-2242

DOI: 10.55256/TEMASA.1456099

Öz

Bir erdem etikçisi olan M. Stocker, 20. yüzyılda yeniden canlanan erdem etiğinin rakip ve alternatif bir teori olduğunu göstermek adına, diğer modern ahlak teorilerinin faile eylemde bulunma sebepleri ve gerekçeleri verirken onlara güduları ve motive edici unsurları sağlayamadıklarını savunur. Stocker deontoloji ve sonuççuluk gibi bu tarz teorileri, failin doğasını hesaba katmadıkları için "ahlaki şizofreni"yle niteleyerek failin gelişimine ve karakterine vurgu yapan erdem etiğinin bu konudaki özgünlüğünü ortaya koymaya çalışır. Ancak Stocker'in argümanı, erdem etiğinin de aynı eksiklikten mustarip olduğunu ve bunun da "kişilikten-yoksunluk" olarak nitelenebileceğini söyleyen bir grup yorumcunun itirazına maruz kalmıştır. Buna karşılık erdem etiğini savunan ve bu yorumcuları eleştiren karşıt bir kutup daha doğmuştur. Bunun neticesinde erdem etiğinin "kişilikten-yoksun" olup olmadığına yönelik literatürde yer alan önemli bir tartışma devam etmektedir. Bu makale, önce Stocker'in argümanını mercek altına almakta, söz konusu literatürü tanıtmakta ve bu literatürde erdem etiğine saldıran en güçlü iki yorumcu olan T. Hurka ve S. Keller ile erdem etiğini savunan en ünlü iki yorumcu olan J. Annas ve G. Pettigrove'un sırasıyla saldırı ve savunu argümanlarını analiz etmektedir. İkinci olarak bu makale, anılan tartışmanın savunu kutbunda yer almakta, ancak benzer savunuyu yapan yorumcuların argümanlarının zayıf taraflarını saptamaktadır. Aynı tarafta ve fakat farklı bir pozisyonda durma iddiasında olan makale, erdem etiğini söz konusu itiraza karşı savunmak adına Anscombe'un "ahlakta otorite" teorisini yardıma çağırılmaktadır. Eğer bu makale Anscombe'un "ahlakta otorite" teorisinin erdem etiğini "kişilikten-yoksunluk" itirazından kurtarabileceğini ortaya koymayı başarabilirse, bu, son tahlilde Anscombe'un erdem etiğine bir başka katkısını göstermek açısından ayrı bir önem arz edecektir. Bunu gösterme çabası makalenin iddiaları arasındadır.

Anahtar Kelimeler: Erdem Etiği, İtirazlar, Kişilikten-Yoksunluk, Eylem, Güdü, Gelişim, Ahlakta Otorite.

"Self-Effacement" Objection to Virtue Ethics and a Defense Against It

Abstract

M. Stocker, a virtue ethicist, argues that other modern moral theories fail to provide agents with motives and motivators while giving them reasons and justifications to act, in order to show that virtue ethics, revived in the 20th century, is a rival and alternative theory. Stocker characterizes these theories, deontology and consequentialism, as "moral schizophrenia" because they do not take into account the nature of the agent, and tries to demonstrate the originality of virtue ethics, which emphasizes the agents flourishing and character. However, Stocker's argument has been challenged by a group of commentators who argue that virtue ethics suffers from the same deficiency, which can be characterized as "self-effacement". On the other hand, an opposing pole emerged that defended virtue ethics and criticized these commentators. As a result, there is an on-going debate in the literature about whether virtue ethics is "self-effacing" or not. This article first focuses on Stocker's argument, introduces the literature in question, and analyzes the arguments of T. Hurka and S. Keller, the two strongest commentators attacking virtue ethics, and J. Annas and G. Pettigrove, the two most famous commentators defending virtue ethics, respectively. Secondly, this article takes the pole of the debate but identifies the weaknesses of the arguments of commentators making a similar defense. Claiming to stand on the same side but from a different position, my article calls upon Anscombe's theory of "authority in morals" to defend virtue ethics against this objection. If this article succeeds in showing that Anscombe's theory of "authority in morals" can save virtue ethics from the "self-effacement" objection, this will be of particular importance in terms of showing another contribution of Anscombe to virtue ethics in the final analysis. The attempt to show this is among the claims of my article.

Keywords: Virtue Ethics, Objections, Self-Effacement, Action, Motive, Flourishing, Authority in Morals.

¹ Dr., Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi. enesdag@aybu.edu.tr

Giriş

Normatif bir etik teoriden failin “nasıl yaşamalıyım?” sorusunu cevaplandırarak pratik tavsiyeler vermesi, soyut kural ve ilkeler yerine eylemini yönlendirici saikler sunması ve ait olduğu değerler dünyası ile eylemlerini harekete geçiren güdüler arasında bir bağ kurması beklenir. 20. yüzyılda bir etik teoride aranan bu nitelikleri deontoloji ve sonuççuluk gibi teorilerde bulamayan düşünürler, Aristoteles tarzı yeni bir erdem etiğini hayata ve teoriye geçirmişlerdir. Bu iki normatif teoriye ilk ciddi eleştirileri yönelten Elizabeth Anscombe olmuştur.² Onun açtığı bu yolda erdem etiğinin çağdaş formülasyonunu ilerleten ve geliştiren erdem etikçileri her zaman olmasa bile çoğunlukla Anscombe’un yaptığı gibi yaparak bir yandan deontoloji ve sonuççuluğa eleştiriler yöneltirken diğer yandan da kendi erdem teorilerini bunlara alternatif ve rakip bir teori olarak sunma yoluna gitmişlerdir. Anscombe gibi erdem etiği lehine bu iki normatif teoriyi eleştiren ve farklı boyutlarıyla eleştirisi önemli bir yankı uyandıranlardan biri de M. Stocker’dır. Stocker, deontoloji ve sonuççuluğun faile eylemde bulunma sebebi veya gerekçesi olarak kural, ilke ya da standartlar sunarken faili eyleme güdüleyen, onu harekete geçiren ya da motive eden şeyin ne olduğunu ortaya koymadıklarını söyler. Bu tarz faile eylemde bulunma sebebi verirken onu güdüleyen ya da motive eden şeylere değer vermeyen ahlak teorilerini Stocker bir tür “ahlaki şizofreni” (*moral schizophreni*) hastalığına sahip teoriler olarak niteler.³ Buradaki “şizofreni”, failin iç dünyasına, kendiliğine/kişiliğine (*self*) değer vermeyen bu tarz ahlak teorilerinde yer alan bir tür bozukluğu ifade eder.

Stocker, deontoloji ve sonuççuluğu bu tarz bir yoksunlukla suçlarken amacı failin karakterine ve gelişimine önem veren, yani failin kişiliğini önemseyen bir teori olarak erdem etiğini ön plana çıkarmaktır. Ancak işler planlandığı gibi gitmedi. Stocker’in söz konusu iki normatif teoriye yönelttiği “ahlaki şizofreni” suçlaması, erdem etiğinin de böyle nitelenebileceğini ifade eden ve bunu da “kişilikten-yoksunluk” (*self-effacement*)⁴ olarak ifade eden bir itirazın doğmasına sebep olmuştur. Bu itiraz yalnızca erdem etiğine yönelik değil, genel olarak faile bir eylemin meşru ya da doğru olduğunu söyleyip ona bu eylemi gerçekleştirecek bir güdü ya da motive edici bir unsur sağlamayan diğer etik teorilere de yöneltilmiştir.⁵ Erdem etiğinin “kişilikten-yoksun” olup olmadığına dair literatürde önemli bir tartışma vardır. Bu tartışmanın birinci kutbunda erdem eti-

² Anscombe’un deontoloji ve sonuççuluğa yönelik eleştirileri ve Aristoteles tarzı “erdem” merkezli yeni bir etiğe olan ihtiyacı ortaya koyduğu çalışması için bkz. G.E.M. Anscombe, “Modern Moral Philosophy” in *Virtue Ethics*, der. R. Crisp ve M. Slote (New York: Oxford University Press, 1997). Bu yeni etik teorisinin temeli olarak görülen psikoloji felsefesine dair bir arka plan çalışması için bkz. G.E.M. Anscombe, *Intention* (London: Harvard University Press, 2000). Anscombe sonrası gelişen erdem etiğinde, bu etiğin önde gelen temsilcilerinin farklı teorilerinde Anscombe’un etkisini araştıran bir çalışma için bkz. Enes Dağ, “Çağdaş Erdem Etiği Niçin Elizabeth Anscombe ile Başlar?,” *Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 26/1, (2024). Ayrıca erdem etiğinin normatif iki teori olan deontolojik ve sonuççu ya da teleolojik kuramlar karşısındaki yerini irdeleyen bir çalışma için bkz. Berfin Kart Tepe, *Erdem Etiği: Aristotelesçi Kökenlerinden Günümüze* (Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 2022).

³ Michael Stocker, “The Schizophrenia of Modern Ethical Theories,” *The Journal of Philosophy* 73/14, (1976): 454-455.

⁴ Bu kavram Türkçeye “öz-gizleme”, “kendilikten-mahrumiyet”, “kendini geri planda tutma” şeklinde çevrilebilir. İngilizcede “self” kavramını “kendi-lik” ve “person-ality” kavramını da “kişi-lik” olarak çevirmek daha doğru gözükmektedir. Buna rağmen makalede “self-effacement” kavramını “kendilikten-yoksunluk” yerine “kişilikten-yoksunluk” olarak karşılanmaktadır. Bunun sebebi ikincisinin birincisine nazaran daha kullanışlı ve anlamlı olabileceği düşüncesinden kaynaklanmaktadır.

⁵ Bu tarz etik teorileri Paprit “kişilikten-yoksun” (*self-effacement*); Sidgwick “ezoterik ahlak” (*esoteric morality*); Stocker ise “ahlaki şizofreni” olarak ifade eder. Bkz. Derek Paprit, *Reasons and Persons* (New York: Oxford University Press, 1987), 25-26.; Henry Sidgwick, *The Methods of Ethics* (London: Palgrave Macmillan, 1962), 489, 490.; Stocker, “The Schizophrenia of Modern Ethical Theories,” 454.

ğinin bu yoksunluğuna işaret eden yorumcular yer alırken,⁶ ikinci kutbunda ise erdem etiğini bu yoksunluğa karşı savunan, onu bu suçlamadan kısmen kurtarmaya çalışan erdem etikçileri vardır.⁷

Bu makale, söz konusu tartışmanın ikinci kutbunda yer almakta ve erdem etiğini *kişilikten-yoksunluk* itirazına karşı savunmaktadır. Annas erdem etiğini bu suçlamaya karşı savunurken onun belli bir dereceye kadar *kişilikten-yoksun* olmasını gerekli görür ve bu gerekliliği de “acemi erdemli fail” (*a beginner in virtue*) ile “hakiki erdemli fail” (*truly virtuous person*) arasında gözettiği ayırımı dayandırır. Ona göre erdemli acemi fail, hakiki/usta bir fail olana kadar eylemi *kişilikten-yoksun* olabilir; ancak hakiki erdemli fail olunca bu yoksunluktan kurtulabilir.⁸ Benzer şekilde Pettigrove ise *kişilikten-yoksunluk* suçlamasından “hedef merkezli erdem etiği”nin (*target-centered virtue ethics*) muaf olduğunu belirterek erdem etiğinin yalnızca bir türünü bu itiraza karşı savunur.⁹ Erdem etiğine yönelik söz konusu itirazın lehte ve aleyhte olan iddialarını ortaya koyma amacıyla olan bu makale, “acemi fail” ile “hakiki erdemli fail” olmanın sınırının net olmadığını, dolayısıyla bir failin ne zamana kadar *kişilikten-yoksun* olacağını ve hangi aşamadan sonra hakiki fail olduğuna karar vererek bu yoksunluktan kendini kurtaracağını belirsiz olduğu gerekçesiyle Annas’a; bütünü değil yalnızca bir türünü söz konusu itiraza karşı savunmanın gerçek ve anlamlı bir savunma olmayacağı, daha bütünlüklü bir savunuya ihtiyaç olduğu gerekçesiyle de Pettigrove’a karşı çıkmaktadır.

Makalenin erdem etiğini söz konusu itiraza karşı savunma iddiası, mutlak bir hakiki erdemli fail olunamayacağı, onun yerine “erdem”li bir hayat yaşamaya çalışan, erdemleri birer “karakter” özelliği haline getirmeye gayret eden ve kendi “gelişim”ine önem veren failerin birbirine yardımcı ve rehber olduğu bir erdem etiği görüşüne dayanmaktadır. Buna göre bir fail, kendi erdemli eylemini tasarlarken bir yandan erdem etiğinin ortaya koyduğu “soyut açıklama”yı ve bu sayede erdemlere sahip olmanın önemini, nasıl bir insan olmak istediğine dair karakter gelişimini öğrenir. Diğer yandan ise başka insanların bu tarz eylemleri nasıl gerçekleştirdiğini gözlemler, onlara “tanık” olur veya belli bir kaynaktan onları öğrenir. Bu ikincisi failin başvuracağı “somut örnekler”dir. Dolayısıyla fail soyut açıklamayı ve somut örnekleri birbiriyle örtüştürür ve bu doğrultuda nihai olarak kendi eyleminin karar vericisi ve kişisel olarak uygulayıcısıdır. Bu durum failin eylemini *kişilikten-yoksunluk* ihtimalinden kurtarır. Ancak burada bir eksiklik vardır; o da soyut açıklamalar ortaya koyan erdem etiği teorisi karşımızda dururken, somut örnekleri nerede bulacağımıza dair sorundur.

⁶ Tartışmanın birinci kutbunda yer alan en güçlü iki itiraz için bkz. Thomas Hurka, *Virtue, Vice, and Value* (New York: Oxford University Press, 2001).; Simon Keller, “Virtue Ethics Is Self-Effacing,” *Australasian Journal of Philosophy* 85/2, (2007). Bu iki itiraz dışında erdem etiğinin normatif bir teori olabilmesi için failin kişiliğini hesaba katmaksızın ona kural ve ilkeler koyması gerektiğini savunan bir çalışma daha vardır. Bkz. Scott Woodcock, “Virtue Ethics Must be Self-Effacing to be Normatively Significant,” *Journal of Value Inquiry* 56/3, (2022).

⁷ Tartışmanın ikinci kutbunda yer alan en ünlü iki savunma için bkz. Julia Annas, “Virtue Ethics and the Charge of Egoism” in *Morality and Self-Interest*, ed. Paul Bloomfield (Oxford University Press, 2008).; Glen Pettigrove, “Is Virtue Ethics Self-Effacing?,” *The Journal of Ethics* 15/3, (2011). Literatürde *kişilikten-yoksunluk* suçlamasına karşı erdem etiği tarafında yer alanların sayısı daha fazladır. Ancak en dikkate değer iki savunma Annas ve Pettigrove tarafından yapılmıştır. Örneğin Martinez erdem etiğinin kendisine has bir eylem rehberliği sunduğunu, kişinin nasıl bir insan olmak istediği konusunda onu yönlendirdiğini, dolayısıyla diğer normatif ahlak teorilerine yöneltilen “kişilikten-yoksunluk” eleştirisinin erdem etiği için yapılamayacağını, yapılsa bile bunun erdem etiğini zayıflatmayacağını düşünür. Bkz. Joel Martinez, “Is Virtue Ethics Self-Effacing?,” *Australasian Journal of Philosophy* 89/2, (2011). Çalışmanın birinci bölümünde ele alınacağı üzere Pettigrove kendi savunusunu ortaya koyarken Annas’ın savunusunu zayıf bularak eleştirir. Literatürde yer alan çalışmalardan biri de Pettigrove’un Annas’a yönelik eleştirisine odaklanır ve Annas’ın yanında durarak Pettigrove’un cevabının yetersizliğini ortaya koymaya çalışır. Bkz. Tim Blosler, “Self-Effacement and Virtue Ethics,” *Southwest Philosophy Review* 39/1, (2023).

⁸ Annas, “Virtue Ethics and the Charge of Egoism,” 212.

⁹ Pettigrove, “Is Virtue Ethics Self-Effacing?,” 17.

Makale bu sorunun çözümü için Anscombe’un “ahlakta otorite” (*authority in morals*) teorisini yardımıma çağırılmaktadır. Anscombe’a göre, ahlak öğrenilebilir bir şeydir, bunun için ahlaklı otoriteye müracaat edilebilir; ancak bu otorite mutlak değildir. Bir fail otoriteden öğrendiğini sahip olduğu zihinsel yetiler, bilgi, tecrübe ve ait olduğu değerler dünyası bakımından bir yoklamaya tabi tutar. Kendi erdemli eylem tasarımında otoriteden öğrendiklerinin iyi taraflarını kendi eylemine yardımcı ve yönlendirici bulur, kötü taraflarından ise kendi eylemini uzak tutar.¹⁰ Dolayısıyla bir fail kendi kişisel ahlakını otoriteden aldığına göre besler ya da arındırır. Failin ahlakta otoriteyle olan ilişkisi, onun eylemi için bir düzenleyicidir ve erdem etiğinin soyut rehberliğini ahlakta otoritenin somut örneğiyle destekleyen fail, kendi eyleminin karar vericisi ve uygulayıcısı olur. Bu, bize failin son tahlilde erdem etiği tarafından gerekçesi sunulan eylemi için aradığı güdüyü ya da motive edici gücü “ahlakta otorite”yle olan ilişkisi sayesinde bulduğu bir açıklama sunar. Bu açıklamayla makale, erdem etiğini söz konusu *kişilikten-yoksunluk* itirazına karşı daha kapsamlı bir şekilde savunabileceğimizi iddia etmektedir.

Bu doğrultuda makale üç bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde Stocker’ın modern ahlak teorilerine yönelttiği “ahlaki şizofreni” suçlamasına erdem etiğine yöneltilen *kişilikten-yoksunluk* itirazının temelini oluşturması bakımından yer verilmektedir. Erdem etiğine yönelik söz konusu yoksunluğun olup olmadığına dair gündeme gelen tartışmada sırasıyla T. Hurka, S. Keller, J. Annas ve G. Pettigrove’un görüşleri tanıtılmakta ve temel tezleri aydınlatılmaktadır. İkinci bölümde Anscombe’un “ahlakta otorite” teorisi içeriği bakımından analiz edilmektedir.¹¹ Üçüncü bölümde ise öncelikle Annas’a neden katılmadığını detaylandıran makale, Anscombe’un ahlakta otorite teorisinin yardımıyla erdem etiğini *kişilikten-yoksunluk* suçlamasından nasıl kurtaracağını olanağını irdelemektedir. Eğer bu olanak başarılı bir şekilde ortaya konulabilirse, Pettigrove’un erdem etiğinin tek bir türünü söz konusu yoksunluk suçlamasından kurtarmaya çalıştığı tezine karşı, erdem etiğinin genelini kapsayacak bir savunmaya ulaşılacaktır.

Son olarak, şu ana kadar Anscombe’a dair yapılan çalışmalar, onun erdem etiğinin yeniden dirilmesi için çaba sarfettiğine, bunu başardığına, dolayısıyla onun erdem etiğine olan katkısının erdem etiğini çağdaş dünyada yeniden canlandırabilmek için gerekli olan eleştiriyi, kavramsal teçhizatı ve teorik çerçeveyi ortaya koyduğuna yöneliktir. Ancak bu makalenin özellikle son bölümü için vaat edilen erdem etiğinin *kişilikten-yoksunluk* suçlamasından Anscombe’un “ahlakta otorite” teorisi sayesinde kurtulabileceği fikri başarılı bir şekilde ortaya konulabilirse, bu, Anscombe’un erdem etiğine olan bir başka katkısı açısından ayrıca dikkate değer olacaktır.

1. Erdem Etiğine Yönelik *Kişilikten-Yoksunluk* İtirazı ve Tartışmalar

1.1. Stocker’in Deontoloji ve Sonuççuluğa Yönelik *Ahlaki Şizofreni* Suçlaması

Stocker, modern etik teorilerinin genellikle sebeplerle (*reasons*), değerlerle (*values*) ve gerekçelendirmelemlerle (*justifications*) ilgilendiğini, failin güdülerini (*motives*) ve etik yaşamın motive edici ve kısıtlayıcı doğasını ortaya koymakta başarısız olduklarını, bunun ise onların bir etik teori olarak yetersiz kalmalarına yol açtığını

¹⁰ G.E.M. Anscombe, “Authority in Morals” in *Faith in a Hard Ground Essays on Religion, Philosophy and Ethics* by G.E.M. Anscombe, ed. M. Geach ve L. Gormally (Exeter: Imprint Academic, 2008), 95-96.

¹¹ Gerek Türkçe gerekse de İngilizce felsefe literatüründe bu makale kapsamında yapılan araştırmalara göre, Anscombe’un ahlakta otorite teorisi üzerine bir çalışmaya rastlanmamıştır. Makalenin bir parçasını teşkil edecek şekilde bile olsa, Anscombe’un ahlakta otorite teorisine dair ikinci bölümde yapılan analizler, en azından onun bu teoriyle amacını ortaya koymak bakımından bu makalenin bir başka özgünlüğünü ifade etmektedir.

söyler.¹² Stocker'a göre iyi bir yaşamın işareti, kişinin güdüleri ile sebepleri, değerleri ve gerekçelendirmeleri arasındaki uyumdur. Kişinin iyi, hoş, doğru, güzel vb. olduğuna inandığı şeylerden etkilenmemesi ruhunun "şizofreni" gibi bir hastalığa tutulduğuna işaret eder. Stocker, aynı şekilde kişiyi harekete geçiren şeylere, yani onları güdüleyen/motive eden şeylere değer vermeyen bir ahlak teorisinin de "ahlaki şizofreni" hastalığına sahip olduğunu düşünür. Bu tarz bir teoriye bağlı bir kişi, bir yandan, çirkin ya da zararlı bir şey yapmak için harekete geçerken diğer yandan da yapmak istediği bu şeyden iğrenir ya da dehşete düşer. Bunun sebebi, Stocker'a göre, deontoloji ve sonuççuluk ya da faydacılık gibi teorilerin failin güdüleriyle sebepleri arasına bir bölünme koymasından kaynaklanır. Stocker buna J.S. Mill ve D. Ross'un felsefi gündeminde değer ve güdü arasında bir uyum ya da uyumsuzluk gibi bir sorunun olmamasını örnek verir. Burada "doğru", "zorunlu" ve "ödev"iniz olan şey, bunu yapma sebebiniz ne olursa olsun yapmanız gereken şeylerdir ve motivasyonunuzun ya da güdünüzün ne olduğunun hiçbir önemi yoktur. Stocker'in "ahlaki şizofreni" dediği, tam da bu türden bir eylemi gerçekleştirme sebebinin failin güdüsünü hesaba katmadan ortaya koyan, dolayısıyla failin psikolojik doğasına, kişiliğine, karakterine önem vermeyen modern ahlak teorilerine yöneliktir. Ona göre bu tarz teoriler, kurallara, ilkelere doğrudan uyan ve deyim yerindeyse adeta faili robot bir varlık olarak gören bir anlayış ortaya koyarlar.

Stocker'in söz konusu teorilere yönelik şikayetini ve meramını anlatan, daha sonra erdem etiği için lehte ve aleyhte görüş bildirenlerin sık kullandığı Smith'in hastanede yatan arkadaşını ziyaret ettiği örnek önemlidir:

[..] diyelim ki hastanedesiniz, uzun süredir devam eden bir hastalığın iyileşme sürecindedesiniz. Smith bir kez daha geldiği sırada çok sıkılmış ve huzursuz bir haldesiniz. Artık onun iyi bir dost ve gerçek bir arkadaş olduğuna her zamankinden daha fazla inanıyorsunuz –sizi neşelendirmek için çok zaman ayırıyor, şehrin öbür ucuna kadar geliyor vs. Övgülerinizi ve teşekkürlerinizi o kadar çok dile getiriyorsunuz ki, o ise her zaman ödevi olduğunu, en iyi olacağını düşündüğü şeyi yapmaya çalıştığını söyleyerek itiraz ediyor. İlk başta onun kibar bir şekilde kendini küçümsediğini ve ahlaki yükünü hafiflettiğini düşünüyorsunuz. Ancak ikiniz konuştuğunuzda, gerçekleri söylediği daha da netleşiyor: Sizi görmeye gelmesinin esas sebebi siz değilsiniz, arkadaş olmanız değil, belki bir Hristiyan ya da Komünist veya her neyse olduğu için ödevi olduğunu düşünüyor ya da sadece neşelenmeye daha çok ihtiyacı olan ve neşelenmesi daha kolay birini tanımadığı için bunu yapıyor.¹³

Stocker'in bu örneğinde Smith, kendi içsel yönelimlerinden ziyade, dışsal birer belirlenim olan "ödev" veya "mutluluğu üst düzeye çıkarma" gibi ilkelerden hareket ettiği için hastanede yatan arkadaşını memnun edememiştir. Çünkü Smith'in eyleminde "kendisi" ya da "kişiliği" yoktur, onun yerine adeta onda bir tür "şizofreni" oluşturan ve kendisinden bağımsız olan icbari sebepler ve zorlayıcı ilkeler vardır. Stocker'a göre, Smith'in eyleminde kendi kişiliği olsaydı, yani onu güdüleyen kendi aklı olsaydı ve eyleminin sebepleriyle güdüleri arasında bir kopukluk olmasaydı ancak o zaman arkadaşını mutlu edebilirdi. Çünkü iyi ve mutlu yaşam failin güdüleri ile sebepleri ve gerekçeleri arasındaki uyumdadır. Stocker kişilikten-yoksun bu tarz teorilerin bize "nasıl yaşayacağımız"ı söylemediğini, çünkü eylemimizi motive edecek şeyin ne olduğunu açıklamadığını söyler.¹⁴ Onun yerine Stocker sahip olduğumuz temel değerlerin bizi iyi olduğuna inandığımız şeylere ulaştıracığını söyler: "Temel değerlerimiz bizi harekete geçirmeli ve temel güdülerimizin peşinde olduğu şeylere değer vermeliyiz"¹⁵.

¹² Stocker, "The Schizophrenia of Modern Ethical Theories," 454.

¹³ Stocker, "The Schizophrenia of Modern Ethical Theories," 462.

¹⁴ Michael Stocker, "How Emotions Reveal Value and Help Cure the Schizophrenia of Modern Ethical Theories" in *How Should One Live? Essays on the Virtues*, ed. Roger Crisp (Oxford: Clarendon Press, 1996), 173-174.

¹⁵ Stocker, "The Schizophrenia of Modern Ethical Theories," 462.

1.2. T. Hurka'nın Erdem Etiğine Yönelik Kişilikten-Yoksunluk İtirazı

Stocker'in failin kendi içsel dünyasından mahrum oldukları gerekçesiyle deontoloj ve sonuççuluğa yönelttiği *şizofreni* eleştirisi, Hurka tarafından erdem etiğine yöneltilen *kişilikten-yoksunluk* itirazı olarak karşımıza çıkar. Hurka, bazı erdem etikçileri sonuççu teorilerin kişilikten-yoksun olduğunu ve bunun ahlaki failin psikolojisine getirdiği iddia edilen *şizofreniyi* yüksek sesle eleştirdiklerini, ancak kendi teorilerinin bu özelliğe daha rahatsız bir şekilde sahip olduğunu söyler.¹⁶

Ona göre gelişim merkezli erdem etiği (*flourishing-based virtue ethics*) faile nihai olarak doğru davranmak için söz konusu davranışın kendi gelişimine katkı sunup sunmayacağı ölçütünü eylemde bulunma sebebi olarak sunar. Diğer bir deyişle bu teoriye inanan birisini doğru bildiği bir eylemi gerçekleştirmeye motive eden şey, onun kendi gelişimine yönelik duyduğu arzudur. Ancak Hurka'ya göre bu “egoistik güdü”, kişiliğe (*self*) odaklanmayan gerçek erdem ile tutarsızdır. Hurka ayrıca kişinin kendi erdemi için kaygılanarak hareket etmesinin de erdemli olamayacağını, çünkü bunun yalnızca kişinin ahlaki açıdan “kendine-düşkünü” (*self-indulgent*) ifade edeceğini söyler. Dolayısıyla teorinin sebeplerle ilgili sunduğu iddialarla motive olan birisi, erdemli bir şekilde değil egoist bir şekilde motive olacaktır.¹⁷

Hurka, bu söylediklerine karşıt olarak bir kişinin gelişmek ya da erdemini ifade etmek için kendi iyiliği için başkasının hazzını arzulamak gibi gerçekten erdemli güdülerle eyleme geçeceği itirazının yapılabileceğini söyler. Ona göre bunu söyleyenler hatta şunu da ekleyebilirler: Kişi başkasını düşünmek yerine kendi gelişimini ya da erdemini amaçlarsa gerekli güdülerle hareket etmemiş olur, dolayısıyla amacı olan gelişimi sağlamamış ve erdeme ulaşmamış olur. Ancak Hurka bu tarz bir karşı çıkışın da erdem etiğini bu sefer *kişilikten-yoksun* kılacağını, çünkü bunun failere sebeplerinin kaynağıyla motive olmamaları ve hatta bunları düşünmemeleri gerektiği anlamına geldiğini söyler. Hurka'ya göre *kişilikten-yoksunluk* itirazı yaygın olarak sonuççu teoriye yöneltilen ve insanlara en iyi sonuçları hedeflememeleri gerektiğini, bunu yaparlarsa bu hedefe ulaşamayacaklarını ifade eden bir eleştiridir. Ancak Hurka bu suçlamanın *egoist* ya da *kendine-düşkün* bir güdü sağlamadığı iddia edilen erdem etiğinin bir özelliği olması gerektiğini iddia eder.¹⁸

Hurka'ya göre, sonuççu teorilerdeki *kişilikten-yoksunluğun* kaynağı, insanların en iyi sonuçları üretmeye çalışırlarsa başarılı olamayacaklarına ilişkin olumsal bir psikolojik gerçeğe dayandırılır. Buna karşın erdem etiği ise olumsal olmayan bir şekilde *kişilikten-yoksundur*. Çünkü erdem etiğinin *kendine-düşkünlük* suçlamasından kaçınmak için failin eylem sebeplerinin kaynağı tarafından motive edilmesinin sakıncalı olduğunu söylemesi gerekir. Hurka, bunun da erdem etiğinin kendi pratik etkisini bu kadar doğrudan kınaması gibi tuhaf bir ironiye yol açacağını ileri sürer.

Bu çerçevede Hurka erdem etiğinin ya *egoist* ya da *kişilikten-yoksun* bir teori olması gerektiğini iddia eder. Ona göre erdem etiği failin *kendine-düşkünlük* suçlamasından failin başkasının yararını gözeterek kendi gelişimini hedefleyebileceği görüşüyle sıyrılabilir, *kişilikten-yoksunluk* suçlamasından kurtulamaz.

¹⁶ Hurka, *Virtue, Vice, and Value*, 247.

¹⁷ Hurka, *Virtue, Vice, and Value*, 246.

¹⁸ Hurka, *Virtue, Vice, and Value*, 247.

1.3. S. Keller'in Erdem Etiğine Yönelik *Kişilikten-Yoksunluk İtirazı*

Keller, Stocker'in söz konusu suçlamayı deontoloji ve sonuççuluğa yönelttiğini, buna karşın erdem etiğini tercih etmemiz gerektiğine yaptığı vurgunun hatalı olduğunu, çünkü tıpkı bu iki teori gibi erdem etiğinin de *kişilikten-yoksun* olduğunu, hatta erdem etiğinin kendisini bu suçlamadan kurtardığı bir yol varsa, rakip iki teorinin de bu suçlamadan kaçınabileceği yolların olduğunu söyler.¹⁹ Bu kapsayıcı yorumda Keller'in haklı olduğu noktalar olabilir; ancak bu makale özellikle onun neden erdem etiğini *kişilikten-yoksun* bir teori olarak gördüğüyle ilgilenmektedir.

Keller'e göre, bir etik teori neyin değerli olduğu, eylemleri neyin doğru kıldığı, neyin gerekçelendirdiği veya meşru kıldığı ve eylemde bulunmak için neyin sebep teşkil ettiği hakkında bir hikâye anlatır. Bir etik teori bu hikâyeyi anlatırken öne sürdüğü düşüncelerin bazen eylem için güdü olarak hizmet etmemesi gerektiğini söylüyorsa, bu teori *kişilikten-yoksundur*. Çünkü burada insanlara eylemde bulunmaları için sebep veren veya eylemlerini doğru kılan şeylere dair açıklama, insanların hangi şeylerle motive edilmesi gerektiğine dair açıklamadan farklı olur.²⁰ Kısacası teorinin öne sürdüğü düşünceler ile failin eyleminin gerçekliği arasında bir uyumsuzluk olur, bu da teoriyi kişiden, failin kendisinden yoksun bırakır.

Keller, erdem etiğinin kişilikten-yoksunluktan kaçınma ihtimalinin onun doğru eylemi erdemler, dolayısıyla güdüler açısından açıklaması, bu nedenle doğru eylem ile iyi güdülerini bir arada sunması olduğunu söyler. Eğer erdem etiği *kişilikten-yoksun* değilse, o zaman bir fail eylemini doğru kılan ya da onu gerçekleştirmesi için sebep teşkil eden düşünceler tarafından motive ediyordur. Dolayısıyla eğer erdem etiği kişilikten-yoksun olmadığını iddia ediyorsa, o halde bir failden eylemlerinin erdeme uygun olduğu ve erdemli hareket ettiği düşüncesi ile eyleme geçmesini istemiyordur. Aksi durumda dışsal bir kaynak olarak faile bir erdemli eylem yönergesi sunduğu için onun failin kişiliğinden-yoksun olduğu söylenir.²¹ Keller erdem etiğinin tam da bu aksi durumu savunduğunu, dolayısıyla *kişilikten-yoksun* bir teori olduğunu söyleyerek Stocker'in hastanede ziyaret örneğine paralel, ancak erdem etiğinin aleyhinde bir örnek verir:

Üç arkadaş, Arthur, Benjamin ve Christine, ormanda birlikte bir gece geçirmekte ve ıssız bir kamp alanındaki tek kulübeyi paylaşmaktadırlar. Hava soğuk, ıslak ve rüzgârlıdır. Kulübenin penceresinden dışarı bakarken, bir yürüyüşçü aileyi fark ederler. Ebeveynler rüzgârda çadır kurmaya çalışmaktadır ve ağlayan çocukları da kuru bisküvi yemektir, çünkü hava ateş yakıp yemek pişirmek için çok ıslaktır. Arthur, Benjamin ve Christine aileyi kulübeye davet etmeye, pişmekte olan yemeği paylaşmaya ve uyumak için sıcak ve kuru bir yere sahip olmaya karar verirler.²²

Ailenin sıkıntısını gidermek için karar verme aşamalarında, Arthur durumun acil ayrıntılarıyla, örneğin yürüyüşçülerin soğuk, ıslak ve yorgun olmasıyla motive olur. Benjamin cömertçe davranma arzusu ve yürüyüşçülere yardım etmenin cömertçe bir davranış olduğu değerlendirilmesiyle motive olur. Christine ise bu durumda bütünüyle erdemli bir kişinin yapacağı şeyi yapma arzusuyla motive olur.

Burada, bir eylemin ancak erdemli bir kişinin yapacağı gibi yapıldığında doğru olabileceğini söyleyen erdem etiğine göre, doğru eylemde bulunan sadece Christine'dir ve bu haliyle Christine erdem etiğinin örnek almamızı istediği ideale en yakın kişidir. Keller'in burada itiraz ettiği nokta, Christine'in eylemlerinin erdemli

¹⁹ Keller, "Virtue Ethics Is Self-Effacing," 221.

²⁰ Keller, "Virtue Ethics Is Self-Effacing," 221.

²¹ Keller, "Virtue Ethics Is Self-Effacing," 224-225.

²² Keller, "Virtue Ethics Is Self-Effacing," 225.

olma sebepleri tarafından motive olduğunun söylenebileceğine yöneliktir. Ona göre Christine, sadece ideal bir erdemli faile benzemek ya da onu taklit etmek için, yani bir bakıma dışsal bir neden tarafından belirlendiği için aileyi söz konusu sıkıntıdan kurtarma işine girişmiştir. Dolayısıyla Christine’in eylemi, onun *kişiliğinden-yoksundur*; çünkü onun eylemde bulunma sebebi ile onu motive eden şey arasında bir kopukluk vardır. Eğer burada Christine “tamamen erdemli olan birisinin içinde bulunduğu bu koşullarda yapacağı eylem aileyi çadıra davet etmektir” ilkesini düşünerek kendisinin bu doğru eylemde bulunduğunu söylüyorsa, o halde bu durum bir sonuççu ya da deontolog için de geçerli olabilir. Bu durumda bir deontolog “birilerini sıkıntıdan kurtarmanın bir ödev olduğunu düşündüğüm için” ve bir sonuççu da “mevcut durumda yapılabilecek en doğru eylemin aileyi içinde bulunduğu sıkıntıdan kurtarmak olduğunu gördüğüm için” bu eylemde bulundum diyebilir. Bu durumda Keller’e göre, eğer erdem etiği *kişilikten-yoksunluk* suçlamasından kaçınıbiliyorsa, diğer iki rakip teori de bu suçlamadan kendini sıyrabilir.²³

1.4. J. Annas’ın *Kişilikten-Yoksunluk* İtirazına Karşı Erdem Etiği Savunusu

Hurka ve Keller’in aksine, erdem etiğinin tarafında olan, onu *kişilikten-yoksunluk* itirazına karşı savunan ilk kişi Annas’tır. Onun savunu argümanı, özellikle Hurka’ya karşı erdem etiğini hem *egoizm* hem *kişilikten-yoksunluk* itirazına karşı savunmak açısından önemlidir. Annas’a göre Hurka’nın erdem etiğine yönelik söz konusu iki suçlaması da argümantatif olmak yerine birtakım varsayımlara dayanmaktadır. Onun için eğer bir fail kendini gelişimini önemsiyorsa, adil, cesur ve başkalarının hakkını veren erdemlere sahip olmak istiyordur. Bu durumda böyle bir faile niçin egoist ya da kendine-düşkün denilsin? Annas’a göre, erdemlerin sahiplerinin fayda sağladığı tezi, erdemli kişinin egoist bir şekilde hareket ettiği şeklinde yorumlanamaz. Çünkü erdemler kişinin çıkarlarına göre oluşan değil, kişinin değerlere bağlılığına göre somutlaşan eğilimlerdir.²⁴

Annas, Hurka’nın eleştirisi olan ve erdem etiğinin açıkladığı ile failin amacı ya da güdüsü arasında bir uyumsuzluk olduğu için *kişilikten-yoksun* olduğu yönündeki tespitleri için de şunları söyler: Eğer erdemler gelişime yol açıyorsa, fail erdemli bir motivasyona sahip olmaya çalışır, aksi halde erdemli bir kişi olamayacaktır. Erdemli olmak sadece teorinin failden yapmasını istediği şeydir, kaçınmasını istediği şey değildir, aksi halde fail bir gelişim kaydedemeyecektir. Dolayısıyla teorinin bunun için kişilikten yoksun olması gerekemeyecektir.²⁵ Buna rağmen Annas, erdem etiğinin bir aşamaya kadar *kişilikten-yoksun* olduğunu, hatta olması gerektiğini ve bunun da zararlı olmayacağını ileri sürer:

Erdemde yeni olan bir kişi, açıkça erdemli bir kişi olmaya ve bunu erdemli eylemlerde bulunarak yapmaya çalışacaktır; düşünceleri, erdemli bir kişinin yapacağı şeyin şu veya bu olduğu veya erdem gerektirdiği şey olduğu gibi düşünceleri içerecektir. Bununla birlikte, hakiki erdemli kişi, örneğin cesur olmayı veya cesur bir eylemde bulunmayı açıkça düşünmeyecektir. Daha ziyade, deneyim, refleksiyon ve alışkanlığın bir sonucu olarak, tehlikeye olan bu insanların yardıma ihtiyacı olduğunu düşünerek, açık bir şekilde cesaret düşüncesi aklına gelmeden, sadece duruma karşılık verecektir. Cesaret ya da erdemli kişi hakkındaki düşüncelere artık ihtiyaç yoktur. Ancak bu durum benlikte sorunlu bir bölünmeye yol açmaz çünkü erdem ve erdemli eylemle ilgili akıl yürütme gerektiğinde geri getirilebilir ve getirildiğinde fail için yine de şeffaf olurlar. Buradaki *kişilikten-yoksunluk*, pratik bir beceride olduğu kadar zararsızdır. Yetenekli bir tesisatçı ya da piyanist, iyi bir tesisatçılık ya da iyi bir piyanistlik hakkında açık bir düşünceye kapılmadan sadece bir meydan okumaya karşılık verecektir; [...] ve bu düşüncelerin artık sahnede olmaması bir uzmanlık işaretidir.²⁶

²³ Keller, “Virtue Ethics Is Self-Effacing,” 226-228.

²⁴ Annas, “Virtue Ethics and the Charge of Egoism,” 208-209.

²⁵ Annas, “Virtue Ethics and the Charge of Egoism,” 210.

²⁶ Annas, “Virtue Ethics and the Charge of Egoism,” 212.

Annas benzer şeylerin failin kendi gelişimi için de mümkün olacağını söyler. Fail tıpkı erdem ve erdemli eylem hakkındaki düşünceler gibi cesur, cömert vb. olmanın kendi gelişimi açısından öğrenilebilir şeyler olduğunu bilecektir. Fail daha erdemli hale geldikçe, erdemli olmanın amacı hakkındaki hatırlatmalara ve hakiki erdemli failin rehberliğine artık ihtiyaç duymayacaktır. Böylece bu düşüncelere girmeksizin ve amacı üzerine de düşünmeksizin erdemli bir şekilde hareket edecek, düşünecek ve hissedecektir.²⁷

Erdemli eylemde bulunma ve gelişim elde etme düşüncesi, Annas için “acemi” (erdeme yeni başlayan) ve “hakiki erdemli kişiler” de farklı rollerde oynar. Bir acemi belli bir erdemli eylemi gerçekleştirirken bunun kendi gelişimine katkı sunacağını kendisine hatırlatabilir, ancak tamamen ya da hakiki erdemli birisi böyle düşüncelere girmeden, kendisine böyle hatırlatmalarda bulunmadan doğrudan erdemli eylemini gerçekleştirir. Annas’ın argümanında acemi kişi, tamamen erdemli bir fail olana dek hakiki erdemli failin yönlendirmesi altında ve kendi kişiliğinden yoksun bir şekilde eylemler ortaya koyar. Acemi fail, hakiki erdemli fail olduğunda –diğer bir deyişle çırak, usta olduğunda– artık *kişilikten-yoksunluktan* sıyrılabilir, başka birisinin yönlendirmesine ihtiyaç duymaksızın kendi eyleminin doğrudan faili olabilir.

1.5. G. Pettigrove’un *Kişilikten-Yoksunluk İtirazına Karşı Erdem Etiği Savunusu*

Pettigrove, Hurka ve Keller’in iddia ettiğinin aksine erdem etiğinin *kişilikten-yoksun* bir teori olmadığını, Annas’ın dediği gibi belli bir dereceye kadar da olması gerektiğini, en azından bu itirazın erdem etiğinin tüm türlerine yönetilemeyeceğini, özellikle “hedef merkezli erdem etiği”nin bu suçlamadan muaf olduğunu söyler.²⁸ Onun iki itiraz yorumcusuna karşı eleştirisi, Hurka’nın “failin gelişimi” (*agent flourishing*) kavramını, Keller’in ise “ideal faillik” (*ideal agency*) ile kastedileni yanlış anladıklarına yöneliktir.²⁹

Pettigrove, ayrıca Annas’ın bu iki yorumcuya karşı erdem etiğinin *kişilikten-yoksun* olmadığına yönelik savunusunu da iki açıdan tatmin edici bulmaz. Bunlardan birincisi, Annas’ın Hurka’ya karşı savunduğu ve failin gelişimi için altını çizdiği noktaya dairdir. Pettigrove’a göre, Annas’ın failin gelişimi için öne sürdüğü fikirler her zaman düzgün bir şekilde işlemez. Çünkü failin gelişimini hesaba katmanın faili erdemli eylemi tanımlamaya ve gerçekleştirmeye yönlendirmediği bazı durumlar vardır. Dahası, failin gelişimini destekleyen pek çok şey vardır. Pettigrove, “fail kendi gelişiminin ahlaki ve ahlaki olmayan unsurları arasında çatışma yaşadığında, onun erdeme uygun hareket etmesini garanti eden öncelikli bir neden var mıdır?” diye sorar. İkinci olarak, Pettigrove, Annas’ın Keller’e yönelik eleştirisini de yetersiz bulur. Ona göre hastanede yatan kişi, arkadaşı Smith’in yaptığı ziyareti “kendi gelişimine katkıda bulunacak şeyi hesap ettiği için ideal bir ahlaki failin yapacağı şeyi yaptığı” şeklinde düşündüğünde, bu onun rahatsızlığını yine de gidermeyecektir. Burada Smith’i motive eden kendi gelişimi ve erdemli failin yapacağı şeyi yapmak olsa bile, Pettigrove’a göre bu yine de Smith’in kişiliğinden yoksun bir davranıştır. Bu sebeple, ona göre Annas’ın eleştirisi Keller’in eleştirisini bertaraf edememektedir.³⁰

Pettigrove, erdem etiğini *kişilikten-yoksunluk* suçlamasına karşı savunmak için atılacak en temel adımın bir eylemi gerekçelendirmek/meşru kılmak adına öne sürülen farklı noktaların birbirinden ayırt edilmesi

²⁷ Annas, “Virtue Ethics and the Charge of Egoism,” 213.

²⁸ Pettigrove, “Is Virtue Ethics Self-Effacing?,” 201-202.

²⁹ Pettigrove, “Is Virtue Ethics Self-Effacing?,” 191.

³⁰ Pettigrove, “Is Virtue Ethics Self-Effacing?,” 195-197.

olduğunu söyler. Böyle bir ayırım için açıklığa kavuşturulması gereken temel kavram ise “güdü” (*motive*) kavramıdır. Bu doğrultuda “güdü” kavramıyla ilgili bir analize girişen Pettigrove, eylem gerekçesi olarak sunulan pek çok farklı şeyin en iyi eylemi en iyi şekilde gerçekleştiren failin güdüsüne hizmet etmediğini söyler.³¹ Ona göre bir eylem için sunulan bir gerekçenin ya da eylemi meşru kılmak için öne sürülen kriterlerin failin güdüsünü besleyip beslemediği ayırımının yapılması, söz konusu eylemin *kişilikten-yoksun* olup olmadığını görmeyen ölçütüdür. Örneğin “erdemli fail bu durumda X’i yapardı” kriteri bir faile X’i yapma sebebi ya da güdüsü sağlamaz; çünkü erdemli kişinin yapacağı şeyin X olduğu gerçeği her zaman eylemi iyi yapan bir şey değildir. Böyle bir kriter bize bir kişinin ne yapması gerektiğini söylese bile bunu niçin yaptığını (güdü) söylemez. Dolayısıyla kişilikten yoksunluk itirazında kaçınmak için bir eylem için sunulan her gerekçenin iyi bir eylemi gerçekleştirmek isteyen failin güdüsü olamayacağını bilmek gerekir. Zira bir teori tarafından sunulan her bilgilendirici normatif iddia bir güdü olarak iş görmez.³²

Pettigrove, için failin asıl güdüsünü oluşturan, onu motive eden şey “ana veya temel değerler”dir (*major or fundamental values*). Pekiyi değerlere dair bir izah sunan erdem etiği, *kişilikten-yoksun* olmayan bir teori olarak eylem için nasıl gerekçelendirmeler sağlamalıdır? Pettigrove’a göre, eğer teorinin eylemi gerekçelendirdiği şey, bir failin en iyi eylemi en iyi şekilde gerçekleştirdiği sıradaki güdüsüne hizmet ediyorsa, o zaman teorinin

- i) eylemi neyin iyi yaptığına dair bir açıklama ve
- ii) iyi eylem kriteri ile eylemi iyi yapan şey arasında doğru bir bağlantı sunması gerekir.

Bu doğrultuda Pettigrove, teorinin bir eylemi iyi kıldığını söylediği şey failin eyleme rehberlik eden düşüncesine hizmet edecekse, o zaman teorinin çoğulcu bir değer anlayışı benimsemesi gerektiğini düşünür. Yani farklı eylemlerin iyi olabilmesi için oldukça farklı yolların olduğunu kabul etmesi gerekir. Örneğin hastane ziyaretinde Smith hasta olan yabancı insanları ziyarete gitseydi, onun ödev duygusuyla ve sonuçların hesaplanmasıyla motive edilmesinde bir sorun olmazdı. Ancak Smith ile hastanedeki kişinin “dost” olması ilişkiye başka bir değer katmaktadır. Buradaki zorluk, ödev düşüncesinin ya da sonuç hesaplamalarının dostluk ilişkisinde doğru türden güdüler olmamasından kaynaklanır. Kişinin yaratıcı bir şekilde kendi ifade ettiği bir iyilik türünü ortaya koyarken sahip olduğu düşünce ve tutumlar, bir başkasının iyiliğini hayırsever bir şekilde teşvik ederken sahip olduğu düşünce ve tutumlardan farklı olacaktır. O nedenle Pettigrove, kişilikten yoksulluktan kaçınacak bir erdem etiğinin değerlerin çoğulluğuna izin vermesi gerektiğini söyler. Değerlerin çoğulluğunu kabul etmek, erdemlerin farklı değerlere uygun karşılık verme biçimi olduğunu söylemektir. Ancak erdem etiği Pettigrove’a göre, değerlerin çoğulluğunu kabul etse bile yine de *kişilikten-yoksunluğa* maruz kalabilir. Eğer iyilik severliği değerli kılan şey başkasına yararlı olmaksızın ve bu eylemi iyi kılan şey iyilik sever olmaksızın, o zaman Keller yine itirazında haklı olur.³³

Pettigrove’un çözümü, bir erdem etiğinin *kişilikten-yoksunluktan* kurtulabilmesi için, değer teorisinde “soyut değer”in (*abstract value*) yanı sıra somut değer’e de (*concrete value*) yer vermesi gerekir. Böyle bir teoriye bir iyilik severlik eylemini iyi yapan şey, belirli fayda ve esenliği teşvik etmek yerine, doğrudan bu kişiye fayda sağlamaktır. Böyle bir teoriye göre, Smith’in hastaneye yapacağı en iyi ziyaret, onu neşelendirmek için bir arkadaş olarak gitmektir. Smith’in bunu arkadaşının iyiliği için yapar “gizli bir nedenden dolayı değil”.

³¹ Pettigrove, “Is Virtue Ethics Self-Effacing?” 198-199.

³² Pettigrove, “Is Virtue Ethics Self-Effacing?” 199.

³³ Pettigrove, “Is Virtue Ethics Self-Effacing?” 200-201.

Bu, onu güdüleyen ya da harekete geçiren şeydir. Pettigrove, bu düşüncelerden ortaya çıkan erdem teorisinin türünün Christine Swanton'un³⁴ "hedef-merkezli görüş olarak adlandırdığı şeydir, der. Burada erdemler kabul edilen, karşılık verilen veya teşvik edilen iyiler açısından tanımlanırlar. Farklı erdemler de bu kriterlere göre birbirinden ayırt edilir. Burada bir erdemnin hedefi, onun kabul edilme, karşılık bulma ve teşvik edilme şekli bakımından tanımlanır. Ayrıca burada iyi eylemlerin kriterleri erdemlerin hedeflerine ulaşması açısından tanımlanır. Dolayısıyla Smith'in eyleminde "sevgi" (*philia*) erdemi hedefine ulaşırsa, bu eylem iyi olacaktır. Bu da Smith'in eylemini, hedefindeki erdemle birlikte kişiliğinden yoksun bırakmamaktadır.³⁵ Aşağıda Anscombe'un "ahlakta otorite" teorisinden sonra tekrar *kişilikten-yoksunluk* ile ilgili yorumlara geri dönecektir.

2. Anscombe'un Ahlakta Otorite Teorisi

Ahlaki olarak insanın kendisine rehber ya da yol gösterici olarak görebileceği bir "otorite"nin söz konusu olup olmayacağı, Anscombe'un etik gündeminde olan önemli bir sorundur. Yönelttiği eleştiriler, önerdiği radikal dönüşümlerle ahlak felsefesi tarihi için adeta bir milat teşkil eden *Modern Moral Philosophy* makalesi ile Anscombe ahlak için her türlü kurumsal ya da mutlak otoriteyi reddeder. Onun bakış açısına göre, başta "ilahi yasa teorisi" olmak üzere her türlü yasa fikrine dayanan öğretiler, sözleşmeye dayalı kolektif davranış kuralları ortaya koyan, mutlak yasaklar ve mutlak övülen eylemler için çerçeve belirleyen ve ne yapmamız gerektiği konusunda bize yükümlülük yükleyen her türlü dışsal otoriteyi reddettiğimizde o zaman ahlakın kaynağı nerede aranacaktır? Örneğin bir çocuk için anne ve babasının öğrettikleri, bir öğrencinin öğretmeninden öğrendikleri söz konusu olduğunda, anne ve baba ya da öğretmen çocuk için bir otorite teşkil etmeyecek midir? Bu doğrultuda Anscombe'un bireysel bir otorite fikrine kapı araladığı ve özellikle insan için bir "ahlakta otorite" (*authority in morals*) fikrini insanın doğasını hesaba katarak temellendirdiği görülür.

Anscombe, öncelikle felsefeciler için herhangi bir "ahlakta otorite" kavramı hakkında konuşmanın zor olduğunu, pek çok otorite çeşidinin bulunduğunu söyleyerek üç tür otoriteden bahseder:

- i) "Gerçeği" (*true*), yani neyin "doğru" (*right*) neyin "yanlış" (*wrong*) olduğunu birisine bildiren kişinin ondan bunu kabul etmesini ve buna göre davranmasını talep etme hakkına dayanan otorite;
- ii) doğru ve yanlış, "erdem" (*virtues*) ve "erdemsizlik" (*vices*) konusunda uzman (*expert*) olan kişiye duyulan olağanüstü güveni ifade eden üstün bilgi (*superior knowledge*) otoritesi;
- iii) erdem ve erdemsizliği, doğru ve yanlış öğretmek üzere Tanrı tarafından görevlendirilen peygamber otoritesi.³⁶

Anscombe'un bu üçlü tasnifinde üç tür otorite için ortak bir amacın söz konusu olduğu görülür. Bu amaç, otoritenin doğru ve yanlış olanı, erdem ve erdemsizliği bildirme konusundaki hedef birliğidir. Burada peygamber dahil hiçbir otoritenin otoriteliği mutlak değildir.

Bu otoriteler arasında Anscombe, en inatçı modern filozof dahil hiç kimsenin inkâr edemeyeceği otoritenin birincisi olduğunu söyler. Ona göre bu otorite özellikle çocuk yetiştirirken kullanılan emredici bir otoritedir. Çocukları yetiştirenlerin böyle bir otorite kullanmaları oldukça gereklidir. Bu otoriteyi kullananların, otoriteye uymaları gerekli olan çocuklardan, söylediklerini ve yaptıklarını kabul edip bu doğrultuda

³⁴ Swanton'un ilgili eseri için bkz. Christine Swanton, *Virtue Ethics: A Pluralistic View* (Oxford: Oxford University Press, 2003).

³⁵ Pettigrove, "Is Virtue Ethics Self-Effacing?" 201.

³⁶ Anscombe, "Authority in Morals," 92.

davranmalarını talep etmeleri onların hakkıdır. Ancak Anscombe bu noktada şunu sorar: Otorite yanıldığında, otoriteye uyanın otoriteyle ilişkisi nasıl olacaktır? Anscombe’a göre, otoritenin sahip olduğu hak ya da yetki öğrettiği şeylerin de doğru olacağını garanti etmez. Dolayısıyla otoritenin her durumda kendisine inanılmasını talep etme hakkı yoktur. Anscombe’a göre burada bazı zorluklar olsa da ebeveynin çocuk üzerindeki otoritesi yalnızca haklı olduğu zaman sahip olduğu bir otoritedir. Dolayısıyla çocuğun, örneğin babanın otoritesini reddetmesi için onun hatalı olduğunu düşünmesi yeterli olacaktır. Peki bu durumda babanın söylediklerine inanmayan bir çocuğun babasının otoritesine saygısızlık etmesi çocuğa yönetilebilecek bir suçlama olabilir mi? Anscombe’a göre olamaz; zira bu tarz bir otoriteyi haklı ve yetkili kılan şey, onun doğru ve gerçek olanı söylemesi ya da yapmasıdır.³⁷

Anscombe, bu doğrultuda bu tarz bir otoritenin “ne yaptığınız” konusunda size bir telkinde bulunma hakkı olsa da “ne düşündüğünüz” üzerinde karar verme yetkisine sahip olamayacağını söyleyerek önemli bir ayrım ortaya koyar:

Yaptıklarınız üzerinde otorite sahibi olan kişi, sınırlar dahilinde, ne yapacağınıza karar verebilir; onun kararı, söylediklerini yapmanızı doğru kılan şeydir –eğer ona itaat etmediğinizde size yöneltilen suçlama yalnızca itaatsizlik ise. Ancak ne düşündüğünüz üzerinde yetkisi olan birisi, sınırlar dahilinde, belirli bir konuda olası düşünceler dizisi arasından ne düşüneceğinize karar verme özgürlüğüne sahip değildir; bir yargıya varmak sizin işiniz olduğuna göre, düşündüğünüz şeyi düşünmenizi doğru kılan şey sadece onun doğru olmasıdır ve hiçbir karar bir şeyi düşünmeniz için doğru bir şey yapamaz, tıpkı yetkili birinin kararının bir şeyi yapmanız için onu iyi bir şey yapamayacağı gibi.³⁸

Buradan anlaşıldığına göre kişi için önemli olan ve onu eyleme yönlendiren şey “ne düşündüğüdür”. Bu düşünceyi yalnızca otoritenin doğru ve gerçek olarak söylediği şeyler besleyebilir, hatalı ve yanlış olan şeyler ise reddedilir. Dolayısıyla kişi, otoritenin söylediklerini kendi düşüncesi çerçevesinde bir analize tabi tutarak doğru ve gerçek olanı kendi düşüncesi için bir katkı olarak alır. Bu, söz konusu kişinin düşüncesinin otoritenin düşüncesi olduğu anlamından tamamen uzaktır. Bu aşamaya kadar Anscombe anne ve babayı da bir öğretmen olarak görerek sorunu “yanılabilir bir öğretmen otoritesi” (*authority of fallible teacher*) bağlamında ele aldığını söyler. Bundan sonraki aşamada ise sorgulamasını “ahlak öğretimi” (*teaching in morals*) üzerinden sürdürür.

Anscombe’a göre, ahlak öğretimi, yanılabilir öğretmenler tarafından başka insanları överek-suçlayarak ve çeşitli ödül ya da cezalarla çocukları dizginleyerek ya da serbest bırakarak en yaygın şekilde yapılan şeydir. Ancak Anscombe, ahlak öğretimine talip olanların yalnızca doğru olanı öğretmekle yükümlü olduklarını, aksi halde bir otorite olamayacaklarını söyler. Benzer şekilde bir çocuk ya da ahlak öğretimine tabi olan bir kimsenin (öğrencinin) de öğretmenine/otoriteye inanmakla yükümlü olması gerekir. Eğer öğrenci, otoriteye inanırsa ancak o zaman bazı gerçekleri öğrenecek ve bu gerçeklerin yardımıyla yanlış olan şeyleri reddedebilecektir. Dolayısıyla öğretmenin öğretmek için sahip olduğu otorite kadar öğrenen kişilerin öğrenmeye genel olarak hazır olmaları gerekir. Öğrenci, gerçekleri öğrendikçe, bunlar sayesinde başka gerçeklere ulaşabilme, bilinmeyenini bilinenden çıkarma imkanına ulaşabilecektir. Bu aşama aynı zamanda otoritenin de güvenilirliğinin denetlenebileceği bir aşamadır. Dolayısıyla öğrenci önce öğrenmeye hazır olacak (yani otoriteye inanacak), daha sonra otoritenin öğrettiği gerçekleri öğrenecek, üçüncü olarak bu gerçeklerden yeni gerçekleri çıkarabilecek (zira doğru hem kendisinin hem yanlışın ölçütüdür –*verum index sui et falsi*) ve nihai olarak

³⁷ Anscombe, “Authority in Morals,” 92-93.

³⁸ Anscombe, “Authority in Morals,” 93.

da otoritenin öğrettiği şeylerin doğru ve yanlış olduklarını değerlendirebilecektir. Bu son aşama ya otoriteyi onaylamaya devam etmeye ya da onu reddedip otoritesini zayıflatmaya yol açabilecektir.³⁹

Anscombe bu noktada “ahlakta otorite” teorisi için önemli olan bir saptamada bulunur: “Birinin ahlakını başka bir yerden alması, onu ahlak olmaktan çıkarır; eğer biri onu başka birinden alırsa, bu onu heteronomi⁴⁰ ile işaretlenmiş gayrı meşru bir ahlak türüne dönüştürür.”⁴¹

Yukarıdaki temellendirmeye birlikte Anscombe, ahlakın tıpkı matematik gibi öğretilbilir olduğunu savunur. Ona göre kişi, matematiği, matematiksel önermelerin doğru (*truth*) olduğunu öğrenerek değil, bunların kanıtlamalarını çalışarak öğrenir. Benzer şekilde kişinin ahlakını, kişinin doğru ya da yanlış olduğuna karar verdiği şeylerin her birinin doğruluğunu ve yanlışlığını görerek kendisi için formüle ettiği bir şey olarak düşünmeliyiz. Böylece eğer kişi başka birinden bir şey öğrendiyse, bu başka birisi onun için bir bilgi kaynağı olmaktan ziyade ondan öğrendiği şeyleri kendisi için formüle etmesine vesile (*occasion*) olmuştur.⁴² Diğer bir deyişle, biz kendi ahlakımız için doğru ve yanlış yargılar oluşturduğumuzda başkasından öğrendiğimiz şeyler kendi yargılarımızı ve ahlakımızı oluşturmaya vesile olur ya ona katkı sağlar. Dolayısıyla başkaları bizim için ahlakın kaynağı değil, onlardan öğrendiğimiz şeyleri kendi ahlakımızı daha iyi şekilde formüle ettiğimiz, bazı kısımlarını revize ettiğimiz birer aracıdır.

Burada şu soru gündeme gelmektedir: Kişi kendi ahlakını oluşturduğunda, doğru ve yanlış olanı belirleyen, ona başkalarından öğrenilen şeyleri bunların içine dahil edip etmemeyi sağlayan ölçüt ne olacaktır? Anscombe’un bu doğrultuda insanda bulunan iki önemli gücü ifade eden “vicdan” (*conscience*) ve “hafıza” (*memory*) kavramlarını öne çıkarttığı görülür. Ona göre söz konusu ölçüt için genel olarak kişinin kendi vicdanının doğru ve yanlış konularında mutlaka en yüksek hakem olması gerektiği fikri vardır. Ancak buradaki gerekliliğin mantıksal bir gereklilik mi, yoksa kötüyü yapma korkusu altında bir gerçeklik mi olduğu konusunda net olmayan bir durum vardır. Kişinin vicdanına göre hareket etmediğini söylerken dilsel bir saçmalıktan mı, yoksa doğru yoldan saptığı için kınanacak bir davranıştan mı suçlu olması gerektiği konusunda kararsızlığa yol açan bir belirsizlik mevcuttur. Eğer vicdan kişinin doğru ve yanlış, yani davranışta iyi ve kötüye, neyin erdemli neyin erdemsizlik olduğuna dair yargısını ortaya koyuyorsa, o zaman kişinin doğru ve yanlış olarak yargıladığı şey mutlak doğru ve mutlak yanlıştır. Anscombe kişinin vicdanını bu tür konularda mutlak en üstün hakem olarak görenlerin bu tarz bir açıklamaya dayandıklarına işaret eder.⁴³

Ahlaki yargıları oluşturma noktasında insanın kişisel vicdanının mutlak bir belirleyici olmadığını ifade eden Anscombe, kişinin kendi ahlakını oluşturma noktasında bir başka insani güç olan “hafıza”dan bahseder. Ona göre, özellikle vicdan söz konusu olduğunda meydana gelen kafa karışıklığı en iyi şekilde “hafıza”nın paralel durumları sayesinde çözülebilir.

³⁹ Anscombe, “Authority in Morals,” 94-95.

⁴⁰ Anscombe’un burada kullandığı Kantçı “heteronomi” kavramı, “otonomi” (özerklik) kavramının tersidir. “Otonomi” kişilerin kendi kendisine yasa yapması ve buna uyması anlamına gelirken “heteronomi” kişinin kendi dışında var olan yasaya tabi olmasını, tamamen otoriteye uymasını ifade eder. Bu kavramların Kant’taki kullanımını için bkz. Immanuel Kant, *Critique of Practical Reason*, trans. Mary Gregor. (Cambridge: Cambridge University Press), 30-38.

⁴¹ Anscombe, “Authority in Morals,” 95.

⁴² Anscombe, “Authority in Morals,” 95.

⁴³ Anscombe, “Authority in Morals,” 95-96. Anscombe, modern filozofların düştüğü hataları ele alırken Butler’in hatasının insana vicdanının en kötü şeyleri yaptıracağını göremeyip onu bu denli yüceltmesinden kaynaklandığını söyler. Bkz. Anscombe, “Modern Moral Philosophy,” 27.

Kendi hafızama biraz güvenmeden geçmiş hakkında hiçbir yargıda bulunamam. Ancak yalnızca bir aptal, kendisi açısından, olup bitenler hakkında son sözün kendi hafızası olduğunu düşünür. Bir adamın, diğer insanların hafızasının kendisinininkinden daha güvenilir olduğuna karar vermesi için sebepleri olabilir; dahası her herhangi bir durumda ona kendi hafızasını başkalarınıninkiyle karşılaştırması tavsiye edilir. Ayrıca kamuya açık bazı kayıtların kendi hafızasından daha güvenilir olduğuna inanmak için de sebepleri olabilir. Elbette kendi hafızasına zaten bir dereceye kadar güvenmiyor olsaydı bu tür yargılar için herhangi bir dayanağı olmazdı; ancak bundan yola çıkarak kendi hafızasının geçmişte ne olduğuna dair son söz olması gerektiğini iddia etmek mantıklı olmayacaktır.⁴⁴

Anscombe, pratik konularda başkalarının hafızasına belli bir dereceye kadar güvenmemiz gerektiği gibi başkalarını vicdanına da belli bir dereceye kadar bağlı olmamız gerektiğini söyler. Ancak bunun temeli kendi hafızamıza ve vicdanımıza duyduğumuz güvendir. Kişinin verdiği hüküm ya da karar, kendi vicdanı söz konusu olduğunda kendisi için geçerlidir, ancak kişi bu hüküm ve kararı başkalarının hafızası ve vicdanı ile besler. Bu durumda kişi yalnızca “bu yanlıştır” yargısında bulunmaz, onun yerine “bu yanlıştır, çünkü ...” yargısında bulunabilir ve hemen ardından eylemini yanlış yapan şeyin ne olduğunu içeren bir “eylem açıklaması” (*account of action*) ortaya koyar. Anscombe, bu doğrultuda başka kişilerin düşünceleriyle desteklemeyen bir vicdanı “yardımsız vicdan” (*unaided conscience*) olarak ifade etmekte ve bu tür bir vicdanın kişinin kendi zararı olan dışında pratik konularda herhangi bir hüküm sahibi olamayacağını söyler.⁴⁵ Kısacası başka düşünceler tarafından beslenmeyen bir vicdanın hükümleri başka düşünceler ve vicdanlar için de bağlayıcı değildir:

Şimdi bu «kişinin kendi vicdanı» anlamında, yalnızca aptal bir kişi kendi vicdanının, kendisi için, ne yapması gerektiği konusunda son sözü söylediğini düşünür. Çünkü akli başındaki her insan hafızasının bazen kendisini yanıltabileceğini bildiği gibi, her makul insan da vicdanen karar verdiği bir şeyden daha sonra vicdanen pişmanlık duyabileceğini bilir. Bir insanın başka bir insanın ahlaki öğüdünün [*moral counsel*] kendi vicdanından daha güvenilir olduğunu değerlendirmesinin bir sebebi olabilir; [...] dahası, onun bazı kamusal ahlaki öğreti kaynaklarının kendi bağımsız yargılarından daha güvenilir olduğuna inanmak için de bir sebebi olabilir. Elbette kendi ahlaki yargılarına zaten bir dereceye kadar güvenmiyor olsaydı bu tür yargılar için herhangi bir dayanağı olmazdı; ancak bundan yola çıkarak ne yapması gerektiği konusunda son sözü onun kendi vicdanının söylemesi gerektiğini iddia etmek safsata olur.⁴⁶

Bu ifadeleriyle Anscombe, başka insanların hafızaları ve vicdanlarının da bizim için bir “ahlaki otorite” olabileceğini ima eder. Bu otorite, bizim kendi ahlakımızı oluşturma noktasında hafızasıyla hafızamızı, vicdanıyla vicdanımızı, ahlakıyla ahlakımızı güçlendiren bir vasıta ya da araçtır. Anscombe, yukarıdaki pasajda geçen safsatanın “kişinin vicdanından başka hiçbir şeyi doğru ve yanlış hakemi olarak görmemesi gerektiği” yönündeki kafa karışıklığının da yardımıyla insanların Kant’ın “iradenin özerkliği” (*autonomy of the will*) tezini benimsemelerini yol açtığını söyler. Anscombe, bu tezin ayrıca, ilahi yasanın öğüdünü alan, hükümlerini kabul eden, ancak bu yasa tarafından yasaklanan bir şeyin neden yanlış olduğunu göremeyen kişiler tarafından mantıksız ya da kınanmaya müsait olduğu gerekçesiyle saldırıya maruz kaldığını ifade eder. Ona göre bu tezi benimseyenlerin şu tarz gerekçelendirmeleri vardır:

- i) Kişinin vicdanının ilettiği şeyler onda güçlü bir ödev duygusu (*sense of duty*) doğurur.
- ii) Bu ödev duygusuna sorgusuz sualsiz itaat etme gerekliliği bir tür “ahlaki haklılık”tır (*moral vindication*).

⁴⁴ Anscombe, “Authority in Morals,” 96.

⁴⁵ Anscombe, “Authority in Morals,” 96.

⁴⁶ Anscombe, “Authority in Morals,” 96-97.

Ancak Anscombe göre, ödev duygusuyla hareket etmek kişinin kötü olanı iyi, iyi olanı kötü olarak düşünmesine yol açabilir. Eğer kişinin hangi yola yönlendirilirse yönlendirilsin ödev duygusunu takip ederek günah işlemekten kaçınması garanti ediliyorsa, o zaman buradaki günah işlemekten kaçınma endişesi ciddi bir endişe değildir.⁴⁷ Dolayısıyla Anscombe, Kant'ın "iradenin özerkliği" tezine, "kişinin vicdanı neyin doğru ya da yanlış olduğunu belirlemede son söz sahibi değildir" düşüncesiyle özerk ya da özgür iradeyle "kendin için yasa" oluşturma fikrine karşı çıkmakta ve "yardımsız vicdan" düşüncesinin ahlaki olanı değerlendirme noktasında yanılabilmesine vurgu yapmaktadır.⁴⁸

Kant'a yönelik bu eleştiri, Anscombe'un ahlakın tıpkı matematik gibi öğretilebilirliği, bunun için otoritenin belli derecede bir aracı olduğu görüşünü daha güçlü bir şekilde savunmasına yol açar. Ona göre, kanıtlamalar sayesinde matematiksel önermelerin doğruluğunu öğrenen bir kişi, ahlakta da etik önermelerin doğru ve geçerliliğini bizzat pratikte tecrübe ederek belirli şeyleri yapmak ve belirli şeylerden kaçınmak suretiyle öğrenebilir. Diğer bir deyişle nasıl ki matematiksel önermelerin doğruluğu bir matematik öğretmenine bağlı değilse, aynı şekilde etik önermelerin doğruluğu da ahlakta otoriteye bağlı değildir. Diğer bir deyişle ne matematik öğretmeni ne de ahlakta otorite öğrettikleri farklı önermelerin doğruluğunun garantörüdür. Ahlaki fail ya da öğrenci için önemli olan belli etik öğrenmelerin birer önerme olarak doğruluğu değil, pratik hayatta onların doğruluğunu sınamak ya da yol göstericiliğini yoklamaktır. Ancak o zaman kişi otoriteden öğrendiğini kendi oluşturduğu ahlakının bir parçası yapabilir, hayatına tatbik edebilir ve ondan bir "eylem rehberliği" devşirebilir. Bu temellendirme ahlaki fail için yeni bir imkân daha sunar. O da belli durumlarda ne yapılması ya da nelerden kaçınılması gerektiğine dair bir hesaplama yapan failin örtük ya da açık şekilde bir takım "genellemeler" yapabileceğidir. Bu imkân, failin kendi ahlakını formüleştirmesinde ona bir kolaylık sağlayacaktır. Çünkü söz konusu "genellemeler" Anscombe'un doğrudan ifadesiyle, "ahlakı ahlak yapan şeyin önemli bir parçası"nı teşkil eder. Anscombe, insanların genel olarak sağlık, mutluluk, bilim, adil itibar, erdem ve refah gibi şeyler istediğini ve bunlara erişme yolunda otoritenin katkısıyla oluşturduğu ahlaktan doğan genellemelerin birer "yardımcı ilke" ya da "yol yordamı" olabileceğini söyler.

Bu tür genellemeler veya ilkeler şunlardır: iyilik yapmak ve kötülük yapmaktan kaçınmak; itibarınızı zedeleyecek şeyleri yapmamak; sizi fakirleştirecek şeyleri yapmamak; başkalarının mallarını almamak. Bu ilkelerden hangilerinin doğru, hangilerinin yanlış olduğu, hangilerinin oldukça genel olduğu ve hangilerinin uygun koşullarda değiştirilebileceği; gerçekten de doğru ve yanlış, haklı ve yanlış olarak adlandırılıp adlandırılmayacakları ve neden adlandırılacakları; tanımlanabilir özel durumlarda şu ya da bu ilkenin uygulamasının ne olması gerektiği gibi sorular ortaya çıkar.⁴⁹

Anlaşıldığı üzere kişi, başkasının emirlerine ve tavsiyelerine uysa bile "ne yapacağı" konusunda yalnızca kendisinin vereceği karar esastır. Zira otoriteye uyan, emir, tavsiye ve ilkeleri öğrenen ve kendisine söylenen her şeyin nihai uygulayıcısı kişinin kendisidir. Bu durum sadece pratik ahlak için değil teorik ahlak için de geçerlidir. Zira teorik ahlak konusundaki yargılar için düşünen, düşündüğünü düşünen ve ne düşünmesi gerektiğine dair kararlar veren de kişinin kendisidir.⁵⁰ Dolayısıyla Anscombe için otorite hiçbir zaman her şeyiyle kendisine itaat edebileceğimiz, deyim yerindeyse aklımızı kiraya verebileceğimiz mutlak bir rehber değildir. O kişiyi harekete geçiren, kişinin eylemi için aradığı güdüyü benzer bir örneği gerçekleştiren somut bir örnek olarak ona sağlayan, iyi-kötü, erdem-erdemsizlik için kişiye bir ufuk sağlayan bir konumdadır.

⁴⁷ Anscombe, "Authority in Morals," 97.

⁴⁸ Anscombe, "Authority in Morals," 97.

⁴⁹ Anscombe, "Authority in Morals," 98.

⁵⁰ Anscombe, "Authority in Morals," 98.

Kuşkusuz kendisine söyleneni düşünmeden, değerlendirmeden ya da yorumlamadan inanmak diye bir şey vardır; söyleneni yapmak da bir yorumdur, fakat ne kadar itaatkâr olursa olsun, kişi kendi kendisinin pilotu olmaktan kaçamaz. Tavsiye almayan bir adamın aptal olacağını söylemişim; ama bir nokta gelir ki harekete geçmesi gerekir ve bu da tavsiye dinlemenin sonudur. Ancak inanç konusunda durum tam tersidir; bir insan bazı inançları için kendi pilotu olmayı reddedebilir ve inançları sindirmek ve özümsemek için kendi hesabına hiçbir şey yapmadan tamamen otoriteye güvenebilir. Bu, ahlaki konularda ancak inançları boş ve sonuçsuz olduğu ölçüde, yani hiç uğraşmak zorunda kalmadığı konularla ilgili olduğu ölçüde mümkün olabilir.⁵¹

Anscombe, buradan sonra peygamberlik otoritesinin de ahlak için neden mutlak bir otorite olamayacağını gerekçelendirerek “ahlaki inanç”ın oluşumunu besleyen bir takım teolojik nedenlerden bahseder. Ona göre bu tarz bir otoriteye bağlılık söz konusu olduğunda “ahlaki inanç”, ya rastgele oluşur ya da teolojik bazı olguların “ahlaki gereceği” belirlediği düşüncesinden hareketle oluşur. Anscombe “ahlaki inanç”ın dolaylı olarak çıktığı bu iki yolun otoriteye olan mutlak güven ve itaatten doğduğunu ve bunun da kişiyi asli doğasından uzaklaştırdığını söyleyerek eleştirir. Burada “ahlaki inanç”ın doğrudan olmayıp dolaylı, şans eseri veya tesadüfi olmasının sebebi, bu inancın kişinin düşüncesinden doğmasından ve otoriteyi vesile ya da aracı olarak görmektense ona mutlak bir kaynak olarak başvurmaktan kaynaklanır. Anscombe, bu tarz durumlarda ahlaki inancın özellikle rastgele ya da tesadüfi oluştuğunu, ne yapacağını bilemeyen kişinin deyim yerindeyse ona cazip gelen ilk güvenli limana sığındığını söyler. Ona göre otoriteye mutlak güven duyulan bu tarz durumlarda failin eyleminin amacı dolaylıdır ve hedefi ise açık değildir. Bu eleştiri neticesinde Anscombe erdemli bir failin nasıl bir özellikte olması gerektiğine dair önemli bir saptamada bulunur:

Bir okçuya görünmeyen bir hedefe nişan alması nasıl öğretilir? Böyle bir durumda erdemli bir kişinin kavrayışının özelliği olan [kendi] doğasıyla uyumlu bilgiye yer kalmayacaktır; dolayısıyla doğru ya da yanlış olduğuna inanılan şeyin uygulanmasını anlama olanağı da olmayacaktır.⁵²

Anscombe, *Authority in Morals*'in sonlarına doğru yer alan bu ifadelerle “ahlakta otorite” teorisi açısından son tahlilde zihnimizi netleştirecek bir açıklama sunmaktadır. Bu pasajda geçen “erdemli bir kişinin kavrayışının özelliği olan [kendi] doğasıyla uyumlu bilgi” ifadesi, bize Anscombe'un etiği açısından kişinin ahlaki otorite karşısındaki duruşu ya da onunla ilişkisi hakkında önemli bir açıklama sağlamaktadır. Buna göre kişi, doğru-yanlış, iyi-kötü, erdem-erdemlilik gibi ayrımlara ulaşma ve kendi ahlakını oluşturma noktasında kendisi dışında bir ahlaki otoriteye başvurmalıdır; ancak bu onun otoriteye mutlak itaatkâr olduğu anlamına gelmez. Anscombe'un erdemli kişisi, “ahlakta otorite”yle ortak bir ilişki içinde kendi hafızasını, vicdanını ve kavrayışını düzenler ve bu doğrultuda kendi ahlakını oluşturur. Erdemli kişi için otoriteden alınan bilgi ancak kendi doğasıyla, karakteriyle uyumlu olduğu müddetçe anlamlıdır. Kendi doğasıyla uyumlu olan bilgileri otorite aracılığıyla güçlendiren Anscombe'un erdemli kişisi, aldığı bilgilerin doğru ve yanlışlıklarını sınıdıktan sonra kendi ahlakının bir parçası kılar. Kendi düşüncelerine dayanmayan, doğrudan otoriteye boyun eğip tesadüfi veya dolaylı ahlaki inançlara sahip failer, kendi doğalarına, erdemlerine aykırı davranmış olurlar.

3. Kişilikten-Yoksunluk İtirazına Karşı Anscombe'un “Ahlakta Otorite” Teorisi

Birinci bölümde görüldüğü üzere Annas, “acemi erdemli fail” ile “hakiki erdemli fail” arasında bir ayırım yapmakta ve ilkinin ikincisi aşamasına gelene dek eylemlerinde *kişilikten-yoksun* olmasının bir zararı olmayacağını vurgulamaktaydı. Burada fail, ancak hakiki bir erdemli fail olunca eylemlerinin *kişilikten-yoksun* olmaktan çıktığı söylenir. Görülen o ki Annas, hakiki erdemli fail dediğine mutlak, yanılmaz ve her zaman

⁵¹ Anscombe, “Authority in Morals,” 98-99.

⁵² Anscombe, “Authority in Morals,” 100.

güvenilir bir ahlaki vasıf yüklemektedir. Hatırlanacağı üzere Annas, Hurka'yı eleştirirken onun argümanlar ortaya koymak yerine varsayımlara dayanarak bir eleştiri yaptığını söylemekteydi. Ancak Annas'ın içerik bakımından farklı, yöntem açısından aynı hataya düştüğü görülmektedir. Zira Annas, hakiki erdemli fail dediğini mutlak bir ahlaki kaynak yapan şeylerin neler olduğunu açıkça ortaya koymaz. Aynı şekilde bir acemi failin ne zaman acemilikten kurtulduğu ve eylemini ne zaman *kişilikten-yoksunluktan* sıyırıp kendisini eyleme sevk eden güdüsü tarafından harekete geçirildiğini de net bir şekilde ifade etmez. Diğer bir ifadeyle bir failin ne zaman "ben artık acemi bir fail değilim, artık hakiki bir erdemli failim" diyeceği Annas'ın argümanı açısından açık değildir. Annas argümanını güçlendirmek için "tesisatçı" ve "piyanist" örneği verir. Ona göre tesisat ustasının yanında tesisat işini öğrenen bir çırak işi öğrendikten sonra usta tesisatçı, piyanistten piyano öğrenen bir öğrenci de piyanist olur. Bu tarz pratik sanatlar için söylenenler doğrudur. Pekiyi hakiki bir erdemli failden ideal failliği, erdemleri-erdemsizlikleri öğrenmeye çalışan biri ne zaman usta/hakiki bir fail olacaktır?

Ayrıca Annas'ın argümanı, acemilik seviyesinde de olsa failin eyleminin *kişilikten-yoksun* olduğunu meşru gördüğü için, erdem etiğini söz konusu itiraza karşı savunmanın kapsayıcı bir yolunu sunamamaktadır. Bu, tıpkı Pettigrove'un hedef merkezli erdem etiğini söz konusu itirazdan kurtarıp diğer erdem etiği türlerini bu itiraza mahkûm etmek kadar basit ve dar bir savunuyu olarak gözükmemektedir.

Annas ve Pettigrove'un bakış açılarından kaynaklanan dar savunularına karşılık, bu makale erdem etiğinin söz konusu itiraza karşı Anscombe'un "ahlakta otorite" teorisiyle nispeten daha kapsamlı bir şekilde savunulacağını iddia etmektedir. Buna göre, Anscombe'un "ahlakta otorite" ile "otoriteye tabi olan öğrenci" arasındaki ilişki ile Annas'ın "acemi fail" ve "hakiki erdemli fail" ilişkisi benzer türden bir ilişkidir. Fakat Anscombe için otoriteye tabi olan fail –bu ebeveynlerinden ahlak öğrenen bir çocuk bile olsa– acemi bir fail olmadığı gibi, ahlakta otorite olanın kendisi de mutlak ve yanılmaz bir pozisyonda değildir. Annas'ın aksine Anscombe'da otorite ile ona tabi olan arasındaki ilişkide, otorite kendisine tabi olan failin kendi eylemlerini düzenlemesini ya da belli bir revizyona tabi tutmasını sağlayan bir yardımcı ya da aracıdır. Burada fail nihai olarak eylemleri için karar verdiğinde, kendi düşünceleri ile otoriteden öğrendiği doğru, iyi ve erdemli şeyleri birbiriyle harmanlayan bir kararla eylemde bulunur. Bir öğrenen ya da tabi olan olarak fail, burada hiçbir zaman *kişilikten-yoksun* eylemlerinin pasif aktörü değil, aksine her aşamasında zihinsel yetileri ile aktif olan ve kendi eylemlerinin karar vericisi ve uygulayıcısı konumundadır.

Annas'ın argümanında "hakiki erdemli fail", "acemi fail" için bir ideal fail ya da "ahlakta otorite"dir. Pekiyi hakiki erdemli fail yanıldığında acemi fail ne yapacaktır? Acemi fail erdemli eylem için gerekli olan pek çok şeyi hakiki failden öğrenerek başta *kişiliğinden-yoksun* eylemini bu yoksunluktan kurtarma aşamasına geldiğinde, hakiki erdemli failden öğrendiklerinin yanlış olduğunu fark ettiğinde nasıl bir yol izleyecektir? Tekrar kişiliğinden-yoksun bir fail olmaya geri mi dönecektir? Annas'ın argümanı bu tarz soruları cevapsız bırakır. Buna karşın Anscombe'un "ahlakta otorite"si, belli bir dereceye kadar kendisine tabi olan için yanılmaz değildir ve ona tabi olanın kat edeceği aşamalar açık bir şekilde ortaya konulmuştur: i) önce otoriteden doğru-yanlış, erdem-erdemsizliği öğrenmek; ii) bilinenden bilinmeyi çıkarmak ve iii) nihayet otoriteden öğrendiklerini bir güvenilirlik, doğruluk ve geçerlilik yoklamasına tabi tutmak.⁵³ Bu üç aşamada da öğrenci

⁵³ Anscombe, "Authority in Morals," 94-95.

kendi kişiliğine sahip aktif bir faildir. Bu nokta, Anscombe’un teorisinin Annas’ın argümanından daha elverişli ve geçerli olduğu ikinci bir saptamadır.

Anscombe’un “ahlakta otorite”si, önceki bölümde de görüldüğü üzere, faile “ne yapacağı” konusunda bir telkinde bulunsa da “ne düşünceği” üzerinde karar verme yetkisine sahip değildir.⁵⁴ Dolayısıyla bize eylemde bulunma sebebi veren ancak bize ne yapacağımız konusunda bir güdü sağlamadığı düşünülen ve bu sebeple *kişilikten-yoksun* olduğu iddia edilen erdem etiğini Anscombe’un otoritenin “ne düşünceğimiz” üzerinde karar verme yetkisi olmadığı düşüncesiyle de kurtarabiliriz. Akıl ve güdü arasındaki uyum düşünülürken, bizi eyleme sevk eden şeyin düşüncelerimiz olduğu açıktır. Dolayısıyla otorite bize “ne yapacağımız” telkininde bulunduğu anda, “ne düşünceğimiz” konusunda özgür olduğumuz için, “ne yapacağımızı” ve “nasıl yapacağımızı” belirleyen ve şekillendiren yine bir fail olarak biz kendimiz oluruz. Bu sebeple de eylemimiz kişiliğimizden yoksun olamaz.

Anscombe’un teorisi, bize aynı zamanda erdem etiğini “egoizm” ve “kendine-düşkünlük” suçlamasından da kurtarır. Çünkü bu teoriyi benimserseniz ne kendi vicdanınızın ne de kendi hafızanızın doğru-yanlış, erdem-erdemsizliği belirlediğini düşünürüz. Bunun yerine başkalarının vicdanlarıyla beslenen bir vicdan, başkalarının hafızasıyla güçlenen bir hafıza sayesinde bir fail olarak pratik konularda daha makul kararlar veririz. Bu ise kendi ahlakımızı oluşturma noktasında her zaman bir başkasını hesaba katmamız gerektiğini ifade eder.

Son olarak, ait oldukları bağlamların ve kapsamında oldukları teorilerin dayandığı tezlerin farklılığı bir kenara bırakıldığında, Anscombe’un ahlakta otorite dediği, Aristoteles’in “pratik bilge”si, Spinoza’nın “özgür-bilge insanı”⁵⁵, Wolf’un “ahlak azizleri”⁵⁶, Zagzebski’nin “ahlak timsalleri”⁵⁷ ve Williams’ın “erdemli kişiler”i⁵⁸ ile benzerdir. Burada fail için önemli olan, erdem etiği tarafından sunulan soyut açıklamayı kendi eylemine tatbik ederken aradığı güdüyü bu tarz somut örneklerde bulabilmesidir. Örneğin Aristoteles’e “kişi nasıl adil ve ölçülü olur?” diye sorduğumuzda cevabın “bir insana ancak adil ve ölçülü eylemleri adil ve ölçülü insanların yaptığı şekilde yapması durumunda adil ve ölçülü denilir” şeklinde olmasıdır.⁵⁹ Burada adil ve ölçülü insanlar birer ahlaki otorite olarak, adil ve ölçülü eylemler gerçekleştirmek isteyen failer için motive edici birer somut örnektir. Aristoteles, “bilgeyi sahip olduğu nitelikten dolayı överiz ve nitelikler arasında övgüye layık olanlara erdemler deriz”⁶⁰ dediğinde sahip olduğu erdemlerden dolayı bilge olanı ve bu sayede diğerlerine rehber ve örnek olanı övdüğümüzden bahsetmektedir. Burada bilge, mutlak bir konumda olmayıp yalnızca bu niteliklere sahip olduğu oranda övgüye değer bir otoritedir.

Sonuç olarak Anscombe için “ahlakta otorite”, ahlakın doğrudan kaynağı değil, bilakis kendi yargımızı ve ahlakımızı oluşturma noktasında yalnızca bir vesiledir. Dolayısıyla Annas’ın aksine hakiki erdemli failin tamamen yönlendirmesi altında bulunan ve acemi fail için bütünüyle ahlakın kaynağı olan bir otorite söz

⁵⁴ Anscombe, “Authority in Morals,” 93.

⁵⁵ Benedict Spinoza, *Ethica*, çev. Çiğdem Dürüşken. (İstanbul: Alfa, 2014), VP42S, 468-469.

⁵⁶ Susan Wolf, “Moral Saints” in *Virtue Ethics*, der. R. Crisp ve M. Slote. (New York: Oxford University Press, 1997).

⁵⁷ Linda Zagzebski, *Exemplarist Moral Theory* (New York: Oxford University Press, 2017).

⁵⁸ Bernard Williams, “Acting as the Virtuous Person Acts” in *Aristotle and Moral Realism*, ed. Robert Heinaman (Boulder: Westview Press, 1995).

⁵⁹ Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, çev. Zeki Özcan. (Ankara: Sentez, 2014), II-3, 1105b, 105.

⁶⁰ Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, I-13, 1103a, 92.

konusu değildir. Otorite yalnızca kendi ahlakımızı daha iyi şekilde formüle ettiğimiz, artılarını kendimize katıp eksilerinden uzak durduğumuz bir araçtır. Sahip olduğumuz “vicdan”, “hafıza” ve “akıl” gibi yetiler sayesinde kendi ahlakımızı oluştururken otoriteye ne oranda müracaat edeceğimizi biliriz. Otorite bize erdem etiği tarafından gerekçesi veya sebebi soyut bir şekilde ortaya konulan eylemlerimizi gerçekleştirmek için, aradığımız güdüyü ya da motive edici rehberliği kendilerinde bulduğumuz somut örneklerdir. Dolayısıyla fail-“ahlakta otorite” ilişkisini Anscombe’un sağladığı zemin üzerinden temellendirmek, bize erdem etiğini hem *kişilikten-yoksunluk* hem *egoizm* hem de *kendine-düşkünlik* itirazına ve suçlamasına karşı Annas’ın argümanından daha güçlü bir şekilde savunma imkanı sunmaktadır. Bununla birlikte, Anscombe kendi teorisini, erdem etiğini söz konusu itirazlara karşı savunmak için ortaya koymuş değildir. Onun bu teorisini Annas’a alternatif ve erdem etiğini söz konusu başta yoksunluk olmak üzere bu tarz itirazlara karşı savunmak için gündeme getiren bu makaledir. Yukarıda görüldüğü üzere, Anscombe’un “ahlakta otorite” teorisi bize erdem etiğini *kişilikten-yoksunluk*, *egoizm* ve *kendine-düşkünlik* gibi itirazlara karşı savunmanın elverişli bir zeminini sağlamaktadır. Bu ise Anscombe’un erdem etiğine bir başka katkısı olarak açığa çıkmaktadır.

Sonuç

Erdem etiği normatif bir teori olarak bir kişiye ya da faile erdemleri öğretir. Ancak sorun ya da eleştiri veya itirazların işaret ettiği nokta, bir failin bu erdemleri nasıl eyleme geçireceği, yani erdemli eyleminin güdüleri ya da onları sağlayan motive edici unsurun ne olduğuna dairdir. Tam da bu noktada makale Anscombe’un “ahlakta otorite” teorisini devreye sokmaktadır. Buna göre fail erdemleri eyleme geçirme noktasında ahlakta otoriteye güven duyar, belli bir dereceye kadar ona tabi olur ve ondan erdemli eylemi nasıl gerçekleştirdiğine dair bir fikre ulaşır. Fail otoriteden aldığı bu bilgiyi, sahip olduğu diğer bilgilerle harmanlayarak ve denetleyerek nihai bir karara ulaşır ve böylece kendi erdemli eylemini tatbik eder. Dolayısıyla erdem etiği erdemleri öğretir, ahlakta otorite ise erdemlerin eyleme nasıl geçirebileceğinin örneğini sunar. Burada erdemli bir faile eylemde bulunma sebebi sağlayan, eyleminin arkasındaki güdüyü besleyen iki motive edici unsur vardır: i) failin sahip olduğu bilgi ve potansiyeller (öğrendiği erdemler, hafızası, vicdanı, akıl ve hayal gücü); ii) ahlakta otoritenin öğrettikleri ve örnekliği (otoritenin erdemleri eyleme geçirme biçimi, başkalarının hafızası, vicdanı aklı vs.). Burada fail için erdemli eylemde bulunma noktasında otorite asla mutlak değildir, yalnızca eylemine çeşitli biçimlerde “tanık” olunan bir vesiledir. Bu bakış açısı, failin eylemlerinde *kişilikten-yoksun* olmadığının temelidir.

Gelinen nokta itibarıyla, Stocker’in deontoloji ve sonuççuluğa yönelttiği “şizofreni” suçlamasına karşılık erdem etiğine yöneltilen *kişilikten-yoksunluk* itirazı, bu itirazlara karşı savununu ve bu makalenin katkısı ile Stocker’in meşhur “arkadaşını hastanede ziyarete giden fail örneği” üzerinden şu sonuçlara⁶¹ ulaşmak mümkün gözükmektedir:

Deontolog: “Seni ziyarete geldim, çünkü bu tamamen benim ödevimdir.”

Faydacı veya Sonuççu: “Seni ziyarete geldim, çünkü bu, mutluluğu en üst düzeye çıkarabileceğim bir eylemdir.

Erdem Etikçisi (Keller’e göre): “Seni ziyarete geldim, çünkü bu tam da erdemli bir kişinin yapabileceği bir şeydir.”

⁶¹ Bu sonuçların bir kısmı için bkz. Pettigrove, “Is Virtue Ethics Self-Effacing?” 194.

Erdem Etikçisi (Hurka'ya göre): “Seni ziyarete geldim, çünkü bu benim gelişimime katkı sağlayan bir şeydir.”

Erdem Etikçisi (Annas'a göre): “Seni ziyarete geldim, çünkü hakiki bir erdemli fail olabilmem için bu tarz eylemleri yapmanın gelişimime katkı sağlayacağı söylendi; sanırım öyle!”

Erdem Etikçisi (Pettigrove'a göre): “Seni ziyarete geldim, çünkü arkadaşlığımız beni sevgi erdemini hedefleyecek bu eylemi gerçekleştirmeye yönlendirdi.”

Erdem Etikçisi (Bu makaleye göre): “Seni ziyarete geldim, çünkü sen benim dostumsun ve dostun dostu sevindirmesi bir erdemdir; buna hem tanık olduk hem de yaşıyoruz.”

Kişilikten-yoksunluk, egoizm, kendine-düşkünlük vb. suçlamalara maruz kalmak normatif teorilerin kaderinde vardır. Belli kural, ilkeler, ödev, yükümlülük, en iyi sonuçların hesaplanması veya erdem gereği gibi davranmak gibi standartlar sunulduğunda, ‘bu kurallar dışsaldır, faile bu tarz eylemleri gerçekleştirecek bir güdü sağlamamaktadır, dolayısıyla failin kişiliğini önemsememektedir’ yönünde suçlamalar yapılır. Failin bizatihi kendi yararını gözetebilecek açıklamalar sunduklarında ise ahlakın bir gereği olarak başkalarını hesaba katma ilkesinin göz ardı edildiği, dolayısıyla teorilerin *egoist* olduğu ve faile *kendine-düşkün* olacak bir yol sunduğu tarzında itirazlar yöneltilir.

Bu çalışma erdem etiğini söz konusu suçlamalara karşı bir nebze savunma girişimidir. Elbette bu girişim söz konusu itiraz ve suçlamaları tamamen bitiremeyecektir. Ancak bu tarz tartışmaların gerek ahlak pratiğini düzenleme gerekse de ahlak teorilerinin sağlamlığını denetleme noktasında önemi kuşkusuzdur.

Kaynakça

- Annas, Julia. "Virtue Ethics and the Charge of Egoism" in *Morality and Self-Interest*, Editör: Paul Bloomfield, 205-221. Oxford University Press, 2008.
- Anscombe, G.E.M. "Authority in Morals" in *Faith in a Hard Ground Essays on Religion, Philosophy and Ethics by G.E.M. Anscombe*, Editörler: M. Geach ve L. Gormally, 92-100. Exeter: Imprint Academic, 2008.
- Anscombe, G.E.M. "Modern Moral Philosophy" in *Virtue Ethics*, Derleyenler: R. Crisp ve M. Slote, 26-44. New York: Oxford University Press, 1997.
- Anscombe, G.E.M. *Intention*. London: Harvard University Press, 2000.
- Aristoteles. *Nikomakhos'a Etik*. Çeviren: Zeki Özcan, Ankara: Sentez, 2014.
- Bloser, Tim. "Self-Effacement and Virtue Ethics," *Southwest Philosophy Review* 39/1, (2023): 155-163.
- Dağ, Enes. "Çağdaş Erdem Etiği Niçin Elizabeth Anscombe ile Başlar?," *Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 26/1, (2024): 58-76.
- Hurka, Thomas. *Virtue, Vice, and Value*. New York: Oxford University Press, 2001.
- Kant, Immanuel. *Critique of Practical Reason*. Çeviren: Mary Gregor, Cambridge: Cambridge University Press.
- Kart Tepe, Berfin. *Erdem Etiği: Aristotelesçi Kökenlerinden Günümüze*. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 2022.
- Keller, Simon. "Virtue Ethics Is Self-Effacing," *Australasian Journal of Philosophy* 85/2, (2007): 221-231.
- Martinez, Joel. "Is Virtue Ethics Self-Effacing?," *Australasian Journal of Philosophy* 89/2, (2011): 277-288.
- Pafrit, Derek. *Reasons and Persons*. New York: Oxford University Press, 1987.
- Pettigrove, Glen. "Is Virtue Ethics Self-Effacing?," *The Journal of Ethics* 15/3, (2011): 191-207.
- Sidgwick, Henry. *The Methods of Ethics*. London: Palgrave Macmillan, 1962.
- Spinoza, Benedict. *Ethica*. Çeviren: Çiğdem Dürüşken, İstanbul: Alfa, 2014.
- Stocker, Michael. "How Emotions Reveal Value and Help Cure the Schizophrenia of Modern Ethical Theories" in *How Should One Live? Essays on the Virtues*, Editör: Roger Crisp, 173-190. Oxford: Clarendon Press, 1996.
- Stocker, Michael. "The Schizophrenia of Modern Ethical Theories," *The Journal of Philosophy* 73/14, (1976): 453-466.
- Swanton, Christine. *Virtue Ethics: A Pluralistic View*. Oxford: Oxford University Press, 2003.
- Williams, Bernard. "Acting as the Virtuous Person Acts" in *Aristotle and Moral Realism*, Editör: Robert Heinekan, 13-23. Boulder: Westview Press, 1995.
- Wolf, Susan. "Moral Saints" in *Virtue Ethics*, Derleyenler: R. Crisp ve M. Slote, 79-98. New York: Oxford University Press, 1997.
- Woodcock, Scott. "Virtue Ethics Must be Self-Effacing to be Normatively Significant," *Journal of Value Inquiry* 56/3, (2022): 451-468.
- Zagzebski, Linda. *Exemplarist Moral Theory*. New York: Oxford University Press, 2017.

Araştırma Makalesi

Başvuru: 23.03.2024

Kabul: 02.05.2024

Atıf: Varlık, Selami. "Heidegger ve İslam Düşüncesi: Kaygının Hristiyan Kökeni ve Tecrübe-Akıl Farkı," *Temaşa Felsefe Dergisi* sayı: 21 (Haziran 2024): 150-171. <https://doi.org/10.55256/temasa.1457687>

Heidegger ve İslam Düşüncesi: Kaygının Hristiyan Kökeni ve Tecrübe-Akıl Farkı

Selami Varlık¹

ORCID: 0000-0002-7160-9281

DOI: 10.55256/TEMASA.1457687

Öz

Heidegger'in felsefesi ile İslam düşüncesinin çeşitli figürleri arasında çok sayıda karşılaştırma yapılmıştır. Bu ilginin temel nedenlerinden biri, onun modern egemen özneye yönelik eleştirisidir. Heidegger modernitenin kesin öznesine, güvensiz ve kaygı (*Sorge*) sahibi Dasein fikriyle karşı çıkar. Bu kaygının temeli ise Hristiyanlığın kökensel tecrübesine, özellikle de Pavlus, Augustinus ve Luther'de bulduğumuz aslı günah ve çarmıh olgularına dayanır. Çalışmamızın amacı, İslam düşüncesi açısından Heidegger'in bu dini önkabullerine ilişkin biri içeriksel diğeri şekilsel iki sorunu incelemektir. İlk olarak, önkabullerin içeriği açısından kaygı, insanı hakikati tanımaya ve bu dünyada belirli bir huzur kazanmaya yatkın kılan fitrat kavramına kökten karşıttır. Lakin, kanaatimizce Hristiyan tecrübe Heidegger'in sadece önkabullerinin içeriğini değil, aynı zamanda biçimsel düzeyde felsefenin her zaman önkabullerle başladığı fikrini de etkilemiştir. Böylece, ikinci olarak, Heidegger'in akıl aleyhine olgusal yaşamın birinciliğine yaptığı vurgu, Kur'an'ın akla verdiği öncelikten farklılaşır. Heidegger için yorumlama daima bir ön anlamıyla başlar zira kaygı dünyanın birincil tecrübesini oluşturur. Böylece, akıl bir tarafta aslı günahla engellendiği için bir tahakküm aracı iken, diğer tarafta hakikatin tanınmasında merkezi bir rol oynar. Ayrıca bu sorunlar, Hristiyan inancına çok şey borçlu olan Kıta felsefesinin önemli bir kısmını ilgilendirir. Bu çalışmayla amacımız, Heidegger ve İslam düşüncesi arasındaki yakınlaşmayı eleştirmekten ziyade, kesin ve sağlam temellere dayanması gerektiğini savunmaktır.

Anahtar Kelimeler: Heidegger, İslam Düşüncesi, Kaygı, Aslı Günah, Fitrat, Akıl, Tecrübe.

Heidegger and Islamic Thought: Christian Origin of *Sorge* and Experience-Reason Difference

Abstract

There have been numerous attempts to compare Heidegger's philosophy with various figures of Islamic thought. One main reason for this interest lies in his criticism of the modern sovereign subject. Heidegger contrasts the assured subject of modernity with the concept of an insecure and anxious Dasein experiencing *Sorge*. This concern stems from the fundamental experience of Christianity, particularly from the phenomena of original sin and the cross. The aim of our study is to examine two problems, one regarding the content and the other regarding the formal aspects of Heidegger's religious presuppositions from the perspective of Islamic thought. Firstly, concerning the content of presuppositions, concern radically opposes the notion of *fitrah*, which predisposes human beings to recognize the truth and attain a certain peace in this world. However, in our opinion, the Christian experience influenced not only the content of Heidegger's presuppositions but also the idea that, at the formal level, philosophy always begins with presuppositions. Secondly, Heidegger's emphasis on the primacy of facticity at the expense of reason differs from the priority given to reason by the Qur'an. Thus, reason is, on the one side, an instrument of domination, hindered by original sin, and on the other side, it plays a central role in the recognition of truth. Furthermore, these issues pertain to a significant portion of Continental philosophy, which owes much to the Christian faith. Our aim in this paper is not to criticize the rapprochement between Heidegger and Islamic thought but to argue that it should be based on precise and solid foundations.

Keywords: Heidegger, Islamic Thought, Concern, Original Sin, *Fitrah*, Reason, Experience.

¹ Dr. Öğr. Üyesi, İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü. svarlik@29mayis.edu.tr

Giriş

Heidegger'in felsefesi, günümüz Türkiye'sinde olduğu kadar genel olarak İslam dünyasının entelektüel camiasında geniş kabul görmektedir. Kendisine duyulan ilgi 1940'larda, varoluşçulukla tasavvuf arasındaki bağları inceleyen Abderrahman Bedevî'nin çalışmalarıyla başlamıştır.² O günden bu yana, çok sayıda makale ve kitaplar Heidegger'in felsefesini İbn Arabî, Molla Sadrâ veya İbn Sînâ gibi belirli isimlerle buluşturmuştur.³ Başka çalışmalar ise bu İslami alımlanışın kapsamını ve çeşitliliğini daha geniş bir açıdan ele almıştır. Bunlar arasında Mouchir Basile Aoun'un *Heidegger et la pensée arabe*'i ve daha yakın zamanda Türkçeye çevrilen *İslam Dünyasında Heidegger* adlı kolektif çalışma zikredilebilir.⁴ Bu kitaptaki metinlerden biri günümüzün Arap dünyasındaki Heidegger'e ilginin karşılaştığı sorunlara odaklanır ve, haklı olarak, Alman filozofun özellikle moderniteye ve Batı felsefesine yönelik şiddetli eleştirileri nedeniyle bu kadar beğenildiğini savunur.⁵ Heidegger'in Descartes'a karşı çıkararak varlık felsefesini savunması bu sempatide önemli bir rol oynamaktadır. Fransız filozof Ortaçağ felsefesinin varlık paradigmasından merkeze yerleştirilmiş özne paradigmasına geçişi temsil etmektedir. Heidegger'in Fransızcaya ilk çevirmeni olan ve daha sonra dikkatini İslam düşüncesine çeviren Henry Corbin'den sonra, bütün bir araştırmacı nesli Heidegger'le birlikte anlamının basit bir teorik bilme değil, öznenin varoluşsal dönüşümünü gerektiren bir ontolojik anlama olduğu fikrine yönelmiştir. Anlama hermeneutiği "gerçekten anladığımız şeyin yalnızca deneyimlediğimiz ve maruz kaldığımız, varlığımızda acı çektiğimiz şey olduğu" anlamına gelir.⁶

Genel olarak, Heidegger'in kartezyen egemen özne eleştirisi hem teolojik fenomenolojide (Jean-Luc Marion, Jean-Yves Lacoste) hem hermeneutik fenomenolojide (Ricoeur, Gadamer) belirleyici olmuştur. Bu şekilde insan Descartes'la kazandığı emniyet duygusunu kaybedip, endişeye, emniyetsizliğe maruz kalır. Bu noktada Michel Foucault'nun Heidegger'in etkisiyle yaptığı Descartes okuması oldukça aydınlatıcıdır. Foucault'ya göre, "Kartezyen an" dan (*moment cartésien*) itibaren öznenin hakikate ulaşması sadece bir teorik bilgi meselesine indirgenmiştir.⁷ Artık, Antik felsefede olduğu gibi, özne, manevi açıdan kendini dönüştürerek hakikatle ontolojik bir bağ kurmak mecburiyetinde değildir. Ancak bahsettiğimiz aynı kitap bölümü, *İslam dünyasında Heidegger*'e duyulan önemli ilgi ile Heidegger'in iç çeşitliliğini ve tarihsel gelişimini dikkate alan derinlemesine, kapsamlı ve eleştirel çalışmaların eksikliği arasındaki dengesizliğe dikkat çeker.

² Abdurrahman Badawi, "Les points de rencontre de la mystique musulmane et de l'existentialisme," *Studia Islamica* 27, (1967): 55-76.

³ Bkz. Alparslan Açıkgenç, *Being and Existence in Şadrâ and Heidegger: A Comparative Ontology* (Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought and Civilization, 1993); Muhammad Kamal, *From Essence to Being: The Philosophy of Mulla Sadra & Martin Heidegger* (London: Islamic College for Advanced Studies Publications, 2010); Nader el-Bizri, *The Phenomenological Quest: Between Avicenna and Heidegger* (Binghamton: Global Publications, 2000).

⁴ Mouchir Basile Aoun, *Heidegger et la pensée arabe* (Paris: L'Harmattan, 2011); Kata Moser, Urs Gösken ve Josh Michael Hayes (ed.), *İslam Dünyasında Heidegger*, çev. Ömer Saruhanlıoğlu. (İstanbul: Albaraka Yayınları, 2023).

⁵ Bkz. Ismail El Mossadeq, "Against Heidegger-Orthodoxy in the Arab World" in *İslam Dünyasında Heidegger*, ed. Kata Moser, Urs Gösken ve Josh Michael Hayes (İstanbul: Albaraka Yayınları, 2023). Burada, Batı felsefesine yönelik bu – bazen çok cazip gelebilen – eleştirilerin Türkiye'de alımlanışıyla ilgili bir sorunu kısaca zikretmek gerekir. Heidegger veya Derrida 'Batı felsefesini' eleştirdiklerinde, bu aynı zamanda her tür tözselleştirmeye karşı çıkan bir özeleştirmedir. Fakat, bu eleştirilere Batı dışından başvurulması bazen, tersine, başkası figürü olarak Batı'nın tözselleştirilmesine yol açabilir. Bu da en uç durumlarda, İslam ve Batı dünyalarını monolitik bir şekilde birbirine karşıt olarak sunan, bir "tersten oryantalizm"e kadar gidebilir. Bu son konuda bkz. Oliver Leaman, "Orientalism and Islamic Philosophy" in *History of Islamic Philosophy*, ed. Seyyed Hossein Nasr ve Oliver Leaman (London: Routledge, 2001), 1143-1148.

⁶ Mohammad Azadpur, *Reason Unbound: On Spiritual Practice in Islamic Peripatetic Philosophy* (Albany: SUNY Press, 2011), 36.

⁷ "Kartezyen an" için bkz. Michel Foucault, *Öznenin Yorumbilgisi: College De France Dersleri (1981-1982)*, çev. Ferda Keskin. (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi, 2019), 3-24.

Kanaatimizce Heidegger'in temellük edilmesinde belirleyici olmasına rağmen ihmal edilen bir diğer alan, onun felsefesinin dini önvarsayımlarıyla ilgilidir. Genç Heidegger'in – özellikle Pavlus, Augustinus ve Luther'e odaklanarak – erken dönem Hristiyan inancı üzerine yaptığı çalışmaların, genel olarak felsefesinde ve özel olarak *Varlık ve Zaman*'ın temel kavramlarının gelişiminde ne kadar etkili olduğu artık kesin olarak bilinmektedir. Dasein'i belirleyen kaygı kavramı da bu bağlamda değerlendirilmelidir. Descartes'ın temsil ettiği kesinlik fikrine karşı çıkışının da büyük ölçüde kökensel Hristiyanlığa özgü – özellikle aslî günah ve çarmıh tecrübesi figürleriyle – bir kaygı ve ıstırap havasından ne kadar beslendiği netlik kazanmıştır. Heidegger'in özellikle nedensellik ilkesine başvuran metafizik akıl eleştirisi, bu Hristiyan zemine çok şey borçludur.

Hem hacim ve yankı açısından çok önemli olan bu Hristiyan boyuta odaklanan çalışmaların Türkiye'de çok az etkisi olmuştur, hem de bu dini arka plan ile İslam felsefesi ve maneviyatının dayandığı temel İslam inancı arasındaki karşılaşmanın nasıl gerçekleşebileceği konusunda çok az kafa yorulmuştur.⁸ Kaldı ki bu sorun Heidegger'le sınırlı kalmayıp Kıta felsefesinde bir şekilde dini söylemin etkisinde kalan – Ricoeur veya Marion gibi – Heidegger sonrası çoğu isim için de geçerlidir. Oysa, bu endişe odaklı unsurlar İslam inancında ve bu inanca dayanan düşünce yelpazesinde bulunmamaktadır. Hatta Allah'ın birliğinin tanınmasına yönelik en iyi ihtimalle olumlu, en kötü ihtimalle de tarafsız bir yatkınlığa işaret eden fitrat fikrine radikal bir şekilde karşıttır. Bu nedenle metnimizin temel amacı, Heidegger'deki kaygı kavramının dini önvarsayımlarını, aslî günah ve fitrat arasındaki dini karşıtlıkla yüzleştirmek ve bu farkın nasıl tecrübe-akıl farkına dayandığını göstermek olacaktır. Bu yüzleşme bize özellikle iki nedenden dolayı gerekli görünmektedir. Bir yandan, yukarıda belirttiğimiz gibi, Heidegger, kendileri de geniş bir İslami boyut taşıyan ya da en azından İslami ön kabullere dayanan düşünce ve felsefelerle buluşturulmuştur. Öyle ki kökensel inanç biçimleriyle ilgili farklılıklar temel bir önem taşır. Öte yandan Heidegger'in dini önvarsayımları sadece onu fiilen etkileyen pasif bir arka planı oluşturmaz, kendisi bu arka planın müdahalesinin kaçınılmazlığını kuramsallaştırır ve savunur. Başka bir ifadeyle, Heidegger'in felsefesinin kökensel zeminine odaklanıp bunu İslam düşüncesinin kökensel inançlarıyla karşılaştırmamızın nedeni bizzat Heidegger'in felsefenin önvarsayımlara merkezi bir rol atfetmesinden kaynaklanır.

İlk bölümde, modern egemen özne eleştirisinin Heidegger ve İslam düşüncesi arasındaki yaklaşmanın ana vektörünü oluşturduğunu göreceğiz. Özne, sabit ve özerk bir töz olmak yerine, sürekli dönüşmelidir ve böylece hakikati bir varoluş modu olarak deneyimleyebilir. İkinci bölümümüz Heidegger'in egemen özneye karşı geliştirdiği kaygı (*Sorge*) kavramının Hristiyan kökensel tecrübeden derinden etkilendiğini gösterecektir. Sürekli devam eden bu kaygı aslî günah figürüne dayanır. Oysa bu fikir, insanı doğası gereği hakikati tanımaya yatkın kılan ve böylece bir nihai huzura imkân tanıyan İslami fitrat anlayışına tamamen karşıttır. Son olarak, üçüncü bölümümüzde Hristiyan kökensel tecrübenin yalnızca Heidegger'in felsefesinin önkabullerinin içeriğini değil, biçimsel düzeyde felsefenin daima önkabullerle başladığı fikrini de etkilediğini göreceğiz. Heidegger, günahla engellenmiş olan ve egemenlik aracı olarak işlev gören akla şüpheyle bakar. Oysa Kur'an'da akla, ilahi hakikati tanıma sürecinde merkezi rol atfedilir. Sonuç olarak, bu temel farklılıkların Heidegger ve İslam düşüncesi üzerine yapılan çalışmaları azaltma yerine derinleştirme fırsatı sunabilmesi için birkaç öneride bulunacağız.

⁸ Türkçe literatür olarak bkz. Ahmet Demirhan (ed.), *Heidegger ve Din* (İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2017).; John Reynold Williams, *Heidegger'in Din Felsefesi*, çev. Mehmet Türkeri. (İzmir: İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2005).

1. Ortak Egemen Özne Eleştirisi

Heidegger hem *Kehre* öncesi hem *Kehre* sonrası – farklı ama benzer şekillerde – Descartes’a şiddetle karşı çıkmıştır. Gençlik döneminde, *Introduction to Phenomenological Research*’te benliğin kesinliği konusundan Descartes’la uzun bir hesaplaşmaya kalkışır. Descartes’ta kesin bilgi arayışı aynı zamanda bir emniyet arayışıdır.⁹ Bu şekilde temel oluşturma işlevini üstlenen özne kesin bilgiye sahiptir. Oysa, daha sonra *Varlık ve Zaman*’da ifade ettiği gibi, Descartes ne genel olarak varlığın ne özel olarak öznenin varlığının anlamının sorusunu sorar. *Kehre* sonrası dönemde, Heidegger Descartes’ı özellikle moderniteye has temsil sorunu bağlamında eleştirir. Mutlak özne her şeyi karşısında, elinin altında bir nesne olarak algılar ve bu şekilde var olan üzerine egemenlik ilişkisi kurar. Genel olarak sorun artık hakikatin öznenin kesinliğine dayanın ve öznenin atfettiği bir kesinliğe indirgenmiş olmasıdır. Bu şekilde özne kontrol ettiği ve kendini emniyette hissettiği bir dünya inşa eder.

Özne kendisi de kesin ve özerk bir cevher olarak vardır. Descartes açısından “töz dendiğinde, var olabilmek için başka herhangi bir varolana ihtiyaç duymayan” anlaşılır.¹⁰ Heidegger’in şiddetle eleştireceği nokta, modernitenin temel özelliği olarak öznenin öz güveni ve özerkliğidir. Varlığın kendi kendine yeterliliği ve ihtiyaç eksikliği *Varlık ve Zaman*’ın 20. paragrafında incelenir. Heidegger, yaratılış metafiziğinde bir tutarsızlık fark ettiğini düşünür, çünkü bir yandan yaratıcı ile yaratılan arasında sonsuz bir mesafe konurken, diğer yandan her ikisine de varlık statüsü verilerek bu mesafe inkâr edilir. Yaratılanın Descartes tarafından madde olarak adlandırılabilmesi bu değişimin göstergesidir. Böylece yaratılan varlığa da cevher veya töz adını vermek mümkün hale gelir. Bu varlığın korunması Tanrı’yı gerektirir, ancak bir varlık olarak başka bir varlığa ihtiyaç duymaması nedeniyle ona yine de belli bir özerklik verilmiştir.

Heidegger bu özerklik ve güven modeline *Sorge* (kaygı) fikriyle karşı çıkar ve kavrama birbiriyle alakalı iki anlam yükler: hem bir konuda kaygılı, endişeli olma, hem de bir şeye ihtimam veya ilgi gösterme.¹¹ İnsan sürekli dönüşmek durumunda olan bir öznedir, zira otantikliğe ulaşması gerekir. Aynı zamanda kaygılı bir öznedir, çünkü bu değişimi kendine dert eder. Bu yüzden sürekli hareket halindedir, değişim içinde var olur. Ruh, Descartes’ta olduğu gibi baştan verili ve kesin bir şey olmaktansa bir süreç içerisinde kazanılması gereken bir şeydir.¹² Bu fikir İslam felsefesindeki ruhun tekâmül sürecini anımsatır. Heidegger’in insan tasavvurunu Antik felsefedeki, Pierre Hadot’un veya Foucault’un övdüğü, kendiliğin dönüşümü veya “Yaşam tarzı olarak felsefe” kuramları doğrultusunda okuyabiliriz.¹³ Bu yüzden, *Varlık ve Zaman*’a yazdığı şerhte Jean Greisch Heidegger’i Ricoeur’ün odaklandığı “kendiliğin hermeneutiği” geleneğine dahil eder.¹⁴ Ruhun kendisiyle

⁹ Martin Heidegger, *Introduction to Phenomenological Research*, çev. Daniel O. Dahlstrom. (Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1994), 91-94. Ayrıca, Heidegger’in Descartes okumasında endişe ile kesinlik arasındaki ilişki için bkz. Kim Sang Ong-Van-Cung, “Certitude et inquiétude du sujet. Foucault et Heidegger lecteurs de Descartes,” *Methodos* [Online] 18, (2018): erişim 04 Şubat 2024. <http://journals.openedition.org/methodos/4983>

¹⁰ Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman*, çev. Kaan H. Ökten. (İstanbul: Agora Kitaplığı), 95.

¹¹ Bkz. Michael Inwood, “Dil, Hakikat ve Kaygı,” çev. Neziha Dalgıç, *Kaygı 1*, (2002): 56-57.

¹² Annie Larivée ve Alexandra Leduc, “Le souci de soi dans «Être et Temps»: L’accentuation radicale d’une tradition antique?,” *Revue philosophique de Louvain* 100, no. 4 (Kasım 2002): 726.

¹³ Larivée ve Leduc, “Le souci de soi dans «Être et Temps»: L’accentuation radicale d’une tradition antique?,” 736. Konuyla alakalı olarak bkz. Pierre Hadot, *İlkçağ Felsefesi Nedir?*, çev. Muna Cedden. (İstanbul: Dost Kitabevi, 2017). İslam düşüncesiyle bağlantı için bkz. Mohammad Azadpur, *Reason Unbound: On Spiritual Practice in Islamic Peripatetic Philosophy* (New York: SUNY Press, 2011), 7.

¹⁴ Bkz. Jean Greisch, *Ontologie et temporalité. Esquisse systématique d’une interprétation intégrale de Sein und Zeit* (Paris: Presses universitaires de France, 1994), 316.

İlgilenme ve kaygılanma ihtiyacının neden “bir şey olarak ‘verili’ olmaması, kendini oluşturmaya katkıda bulunabilmesi, kendi kendisinin kaygısı olmasıdır.”¹⁵ Burada önemli nokta bu kaygının ilkel bir boyuta sahip olmasıdır. İnsan her şeyden önce kaygılıdır, hatta özü kaygılıdır: “ihtimam-göstermeklik bir kendilik üzerine temellendirilmek ihtiyacında değildir. Zira ihtimam-göstermekliğin tesis edeni olan eksistensiyaalitedir Dasein’a kendi-olarak-durmaklığının ontolojik konstitüsyonunu veren.”¹⁶ Başka bir ifadeyle, kaygı kendiliğe dayanmaz, kendilik kaygıya dayanır.

İslam düşüncesinde Heidegger’le bağ özellikle modern akılcılık eleştirileri bağlamında, egemen ve kesin öznenin imhası açısından kurulmuştur. Mohammad Azadpur, Nader el-Bizri veya Christian Jambet gibi farklı çağdaş İslam felsefesi uzmanları, hem genel olarak klasik İslam düşüncesinin hem özellikle Meşşai felsefenin, Heidegger’in geliştirdiği modern merkezi özne eleştirisine yakınlığını savunmaktadır. Zira, özne varoluşsal açıdan kendini dönüştürerek varlığa ve mutlak bilgiye ulaşmaktadır. Azadpur’a göre “Kendini yetiştirmenin önceliği sadece Antik Yunan felsefesinin ve İslam felsefesinin değil, aynı zamanda fenomenolojinin de temel özelliklerindedir.”¹⁷ Heidegger’in İslam düşüncesi için anlam taşıyabileceği nokta hakikatin idrakinin özne- de egemenlik ve kendinden eminlik yerine bir tür etik değişim gerektirmesidir.¹⁸

Bu noktada Nader el-Bizri’nin Heidegger ile İbn Sînâ arasında kurduğu ilişki oldukça anlamlıdır. Ona göre, aslında İbn Sînâ Aristoteles’in *ousia* odaklı sabit cevher anlayışını aşır bir “process/event”, yani bir süreç ontolojisi sunmaktadır.¹⁹ Bu dinamik, değişken ontoloji sadece onda değil, Nasîruddîn Tûsî, Suhreverdî veya Molla Sadrâ’da da mevcuttur. Bu ontolojik anlayışta, varoluş bir yetkinliktir ve insan varoluşunu arttırarak yetkinliğe doğru ilerler. el-Bizri’ye göre özellikle uçan adam kuramıyla İbn Sînâ sabit cevher fikrini aşmaktadır. İbn Sînâ’nın öznesi bir sabit töz değil de bir “kendi-olma-potansiyeli”dir (*potentiality-for-being-itself*).²⁰ İbn Sînâ bize, sabit bir *ousia* yerine bir “yolcu-nefs” (*travelling-nafs*) düşüncesi sunar. İnsan ruhu merkezi ve egemen bir özerklik sahibi değildir zira yetkinliğe ulaşmak için sürekli dönüşmek durumundadır. Heidegger’in otantik Dasein fikriyle kastettiği de benzer şeydir. El-Bizri ile birlikte *Reason Unbound* kitabında Muhammad Azadpur da Dasein’ın otantiklik arayışını İslam felsefesinin dönüşen özne kuramı bağlamında değerlendirir.²¹ Fakat Azadpur’a göre, Heidegger’den farklı olarak, İslam düşüncesi bu dönüşümü nazari akılla ilişkilendirir ve bir “felsefi maneviyat” imkânı sunar.²² Ruh dönüşümü kendini gerçekleştirdiği için, sabit ve kesin özne fikrinden çok uzaktır.²³ Uçan adam sınırlı mahiyetleri değil tam olarak varlığın kendini tecrübe eder. Ve bu tecrübe daima bir aklî tekâmül sürecini beraberinde getirir. Öznenin merkezden uzaklaştırılması, merkeze varlığın kendisini konumlandırma imkânı sunar.²⁴ Başka uzmanlar tarafından benzer yakınlıklar Heidegger ile Molla Sadrâ arasında kurulmuştur. Her ikisinin cevher-ötesi (*transubstantial*) değişim kuramı,

¹⁵ Larivée, Leduc, “Le souci de soi dans «Être et Temps»: L’accentuation radicale d’une tradition antique?” 740. Fakat belirtilmelidir ki Heidegger bir kendilik kaygısı (*souci de soi*) fikrini tam olarak benimsemez zira benliğe kapalı bulur. Kaygı “bir benin kendine yönelik birincil olarak ve sadece yalıtılmış bir davranışını ifade etmez”, o aynı özellikle *bir-şeylerin-zaten-içinde-varolmak* ile *beraber-varolmak* anlamına gelir (Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 204).

¹⁶ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 342.

¹⁷ Azadpur, *Reason Unbound*, 21.

¹⁸ Azadpur, *Reason Unbound*, 112.

¹⁹ Nader el-Bizri, *The Phenomenological Quest: Between Avicenna and Heidegger* (Binghamton: Global Publications, 2000), 252.

²⁰ el-Bizri, *The Phenomenological Quest*, 14.

²¹ Bkz. Azadpur, *Reason Unbound*, 27-28.

²² Bkz. Azadpur, *Reason Unbound*, 113.

²³ el-Bizri, *The Phenomenological Quest*, 150.

²⁴ Bizri’ye göre İbn Sina sembolik öykülerinde tam olarak bu süreci betimlemiştir. el-Bizri, *The Phenomenological Quest*, 184.

varlığa dinamik bir boyut kazandırır; zira “Dasein, varlığın anlamını ifşa etmeyi amaçlayan sürekli bir değişim içindedir.”²⁵

Bu çalışmaların çoğu, Heidegger’i Fransızcaya çevirdikten sonra İslam düşüncesine yönelen Henry Corbin’in etkisini taşır. Corbin’in Heidegger’in Dasein kuramında özellikle vurguladığı ve İslam düşüncesine uyguladığı nokta anlamının bir varoluş modu olmasıdır ve dolayısıyla öznenin herhangi bir hakikati anlaması veya öğrenmesi için onunla varoluşsal bir bağ kurma gerekliliğidir.²⁶ Anlamak için özne sadece kontrol ettiği kavramaları manipüle etmez, kendi varlık modunda bir değişim gerçekleştirmelidir.²⁷ Corbin’in varlık moduyla anlama arasında kurduğu sıkı ilişki Heidegger’in fenomenolojisine dayanır. Kendisi, İslam düşüncesi ile Heidegger arasında kurduğu bağa ilişkin bir söyleşide şöyle der: “Fenomenolojinin dikkatimizi çektiği bağ, *modi intelligendi* ile *modi essendi* arasındaki, anlama modları ile varlık modları arasındaki çözülmez bağıdır. Anlama biçimleri esasen varlık biçimlerinin bir fonksiyonudur. Anlama modunda herhangi bir değişiklik, varlık modunda bir değişiklikle eşzamanlı gerçekleşir.”²⁸

Lakin Corbin, İslam felsefesinin insan varoluşunun radikal sonluluğuna işaret eden ölüme-doğru-varlığa (*sein-zum-Tode*) değil, ölüm ötesine doğru varlığa (*Sein zum Jenseits des Todes*) yöneldiğine işaret ederek aynı zamanda Heidegger’den uzaklaşır.²⁹ Heidegger için bu bir ölüme doğru özgür olma meselesiyken, Molla Sadrâ için kararlılık (*Entschlossenheit*) ölüm ötesiyle ilgilidir. Burada kararlılık, kendini sürekli olarak ölümden sonraki yaşama hazırlamak anlamına gelir. Oysa, Corbin yaygınlaşan agnostisizme maruz kalan insanlığın bugün ölümün ötesindeki özgürlük arayışında başarısız olduğunu üzümler ifade eder. Ölüm için özgür olmak, ölümü bir bitişe indirgemektir, oysa aynı zamanda o bir açılışı, “bu dünyadan başka dünyalara doğru bir çıkışı” temsil eder.³⁰ Bu temel farkın beraberinde düşünülmesi gereken başka önemli fark, amelî tekamül fikriyle alakalıdır: “Dasein’i ölüme doğru bir Varlık olarak tanımlayan *Varlık ve Zaman*’ın Heidegger’i, insanın manevi boyutunu görmezden gelir; bu boyut, manevi egzersizlerin uygulanması varlıkların yanında özerk bir şekilde durma aşamasının ötesine geçtiğinde kullanılabilir hale gelir.”³¹ Azadpur’a göre İslam düşüncesinin öznesi amelî tekamül sayesinde dönüşmesi gereken bir özne olduğu için, Heidegger’in modern insan eleştirilerine tam uymaz, zira ahlaki riyazete duyulan ihtiyaçtan dolayı, İslam felsefesinin nefis kavramı Heidegger’in geleneksel felsefi psikolojiye yönelik eleştirilerinin hedefi olamaz.³²

²⁵ Kamal, *From Essence to Being*, 166.

²⁶ Henry Corbin, *En islam iranien. Aspects spirituels et philosophiques. Tome 1* (Paris: Gallimard, 1971), 136.

²⁷ Bkz. Azadpur, *Reason Unbound*, 23.; “Any change in the mode of understanding is necessarily concomitant with a change in the mode of being”.

²⁸ Henry Corbin, “De Heidegger à Sohrevardî. Entretien avec P. Nêmo” in *Cahier de l’Herne : Henry Corbin*, ed. Christian Jambet (Paris: l’Herne, 1981), 26.

²⁹ Corbin, “De Heidegger à Sohrevardî,” 31.

³⁰ Corbin, “De Heidegger à Sohrevardî,” 32.

³¹ Azadpur, *Reason Unbound*, 95.

³² Azadpur, *Reason Unbound*, 39. Kaldi ki Heidegger, kaygının evrenselliğinden bahsetse de, bu oluş sürecinde herhangi bir ödeve ve emire yer vermez. Bkz. Larivée ve Leduc, “Le souci de soi dans «Être et Temps»: L’accentuation radicale d’une tradition antique?” 731-735.

2. Kaygı ve Fıtrat Karşıtlığı

2.1. Aslı Günah ve Kaygının Dini Arka Planı

Ana hatlarıyla belirtilen bu birkaç farklılık önemlidir ancak kanaatimizce, iki gelenekteki dini tecrübe modelleri arasındaki karşıtlığın altını yeterince çizmemektedir. Kaygı (*Sorge*) figürünü geliştirirken Heidegger, Hristiyanlığın mutlak özne karşıtlığından derinden etkilenir. *Varlık ve Zaman*'da, kendinden emin kartezyen özneye karşıt olarak geliştirilen kaygının arkeolojik temeli, gençlik döneminde yaptığı Hristiyan inancının kurucu figürlerinin fenomenolojik yorumlarına dayanır. Pavlus, Augustinus ve Luther'de Hristiyan'ın deneyimlediği ilk "kökensele tecrübe" (*ursprüngliche Erfahrung*) bir tür huzursuzluk, emniyetsizliktir. Bu noktada Heidegger, kurumsallaşmış tarihsel din olarak *Christianismus*'u Hristiyanlığın birincil varoluşsal halini temsil eden *Christlichkeit*'ten ayırt eder.³³ Onu ilgilendiren şey, bir sistem olarak dini dogmadan ziyade, başlangıçta dayandığı kökensele tecrübe biçimleridir. Bu tecrübe ikincil olan teolojik dillerden önce gelir ve dini inancın temel çekirdeğini teşkil eder. Hristiyan inancının özü çarmıha gerilmiş olan ve yeniden doğan İsa'ya inançtan oluşur. İlk dönem Heidegger uzmanı Sylvain Camilleri'nin savunduğu tez, Heidegger'in bu konularda Yunan felsefesindeki kendine ihtimam fikrinden ziyade Hristiyan inancının birincil yapılarından etkilenmiş olduğudur.³⁴ Augustinus'u kaçınılmaz kılan nokta Yunan felsefesinin güven verici nazari bilgisinden uzaklaşmasıdır.³⁵ Yani Fribourg dersleri döneminde (1919-1923), Hristiyan kaygısı Yunan felsefesine has teorik kesinlik arayışından uzaklaşarak olgusal yaşamın hareketliliğine yönelir.

Varlık ve Zaman'ın 42. paragrafı kaygının ikircikli haline değinir: kaygıyı biri inotantik diğeri otantik iki şekilde düşünmek gerekir. İslam inancında da yer alan inotantik hali bu dünyaya aşırı ilginin yol açtığı kaygıdır. İlk olarak, Matta 6:25-34 bedeninin ihtiyaçlarına, yani ertesi gün ne yiyip ne içeceğimiz konusunda duyulan gayri meşru kaygıya atıfta bulunur. Bunun yerine Tanrı insanları "ne eken, ne biçen, ne de ambarlara toplayan" havadaki kuşlara bakmaya davet eder. Pasaj şu şekilde biter: "Yarın için kaygılanmayın, çünkü yarın kendisi için kaygılanacaktır: her günün kendi sıkıntıları vardır." Bu tanımlama Tanrı'ya güvenmek için üstesinden gelinmesi gereken kaygıya işaret eder. Ancak Heidegger aşılması gereken bu kaygıda aynı zamanda Dasein'in hesaba katması gereken varoluşsal bir boyut da görür. Fırlatılmışlık (*Geworfenheit*), Dasein'in her zaman kendisinden önce gelen bir dünyayla zaten meşgul olduğu gerçeğini belirtir. Doğumunun yerini ve biçimlerini seçmemiş olan Dasein, kendisini, asla kontrol edemediği bir olgusallığın içinde doğar. Kendisinden önce gelen ve seçmediği durum, her zaman zaten kaçamayacağı ve dünyaya gelişinin tarihselliği tarafından işaretlenen sonlu bir varoluşsal olasılıklar ve kısıtlamalar yelpazesini belirler. Dasein var olduğu sürece sürekli fırlatılmış-varlıktır. İfadenin geçmiş biçimi geçmiş bir olaya değil, varoluşta her zaman ondan önce gelen bir şey olduğu gerçeğine atıfta bulunur.

Fırlatılmış-olmak kavramı paradoksal bir şekilde hem varolana yüklenen olumsuzlukları hem de bu varolanın bir "açılma" ve bir yeniden başlama unsurlarını bir araya getirir. Bu nedenle inotantik olan dünyevi kaygıları, Heidegger'in Hristiyan olgusal yaşam deneyimini tanımlamak için kullandığı ana kaygı biçiminden, yani otantik kaygıdan tamamen bağımsız düşünemeyiz. Bu kez kaygı, Dasein'in gerçek varoluşunu kaygı olarak belirlediği için temelde olumlu bir anlama sahiptir. İnsana varoluşu boyunca eşlik eden bu kaygı,

³³ İngilizce *Christianity* ve *Christianness* olarak tercüme edilen bu ayırım için bkz. Martin Heidegger, "Phenomenology and Theology" in *Pathmarks*, ed. William McNeill (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), 57-59.

³⁴ Bkz. Sylvain Camilleri, "Du souci 'philosophique' au souci 'religieux'," *Revue Philosophique de Louvain* 112, no: 3 (2014): 495-523.

³⁵ Bkz. Heidegger, *Varlık ve Zaman*, § 39.

Hristiyanlığa özgüdür. İlk olarak, Heidegger geliştirdiği kaygının zeminini Pavlus'ta bulur. *Selaniklilere Mektuplar* Hristiyan'ın temel duygusunun "sıkıntı (*thlipsis, tribulation*) olduğunu savunur.³⁶ Hristiyan, eskatolojik endişeyle sürekli dünyanın sonunu ve Hz. İsa'nın yeniden gelmesini, yani *Parousia*'yı beklemektedir.³⁷ Burada herhangi bir nihai huzur arayışı yoktur. İnsan gerçek imanı tanıdığı anda bile güvensizlik devam eder. Mesih'in olgusal enkarnasyonu Hristiyan'ı kendi yaşadığı olgusalığa, yani zayıflığına ve tedirgin kaygısına geri gönderir. Bu kaygı bir güvensizliğe (*Ünsicherheit*) dönüşen bir belirsizliktir.

Bekleyiş kaygılıdır, zira O birden, "geceleyn hırsız gibi" gelecektir.³⁸ Bu yüzden beklenmedik olan her an beklenmelidir. Burada Stoa felsefesinin sağladığı *securitas*'a veya İslam felsefesinin aradığı saadete yer yoktur. Heidegger, 1. *Selanikliler* 3:3'e atıfta bulunarak, "Pavlus'un yaşamının her anı bu sıkıntı tarafından belirlenir" der.³⁹ Zira bu nihai kurtuluş gerçekleşmediği takdirde herkes, Hristiyan olsa bile, hatta Pavlus gibi havari olsa bile, günahın acısını taşımaktadır. Bu yüzden bekleyiş kesinlikle sakin ve huzurlu değildir. İnsanın bu dünyadaki yaşadığı mutluluk anları yüzeysel ve geçicidir: "Sıkıntı içinde mutluluğu arzularım; mutluluk içinde sıkıntıdan korkarım. Bu iki durum arasında, insan yaşamının bir 'baştan çıkarma' olmadığı bir ara durum var mıdır?"⁴⁰ Sürekli teyakkuz hali, 1. *Selanikliler* 5:3'e göre, sahte yaşamda "huzur ve güvenlik" peşinde olan gafillerin tutumuna karşı çıkar.⁴¹ Heidegger'in gözünde kesinlik ve güven arayışı bu dünyaya bağlılığın bir işaretidir. Oysa hem eski Yunanda hem Descartes'ta bulduğumuz teorik bilgi yoluyla kesinlik arayışı bu güvenlik arayışının bir parçasıdır.

İkinci olarak Heidegger Augustinus'un İtiraf'ındaki otantik kaygıya başvurur. Augustinus'ta inotantik kaygı, dünya malı arzusunun yol açtığı ve aşılması gereken bir endişedir. Burada kaygıdan ziyade, insan çoğul bir şekilde kaygılara dalar ve kendini kaybeder. Bu kaygıya son vermek için, kendini kontrol etmek yetersizdir, zira aslî günahın kaynaklanan bir tözsel zaaf durumu söz konusudur. Yunan ahlakının görmediği husus dünya hayatının cezbediciliğinin sürekliliğidir. Yani, aslî günahın dolaylı, baştan çıkarılma riski geçici bir halden ziyade, temel bir varoluşsal durumdur. Hatta Heidegger bu ayartıda bir tür yönelimsellik tespit eder. *Varlık ve Zaman*'da kaygı Dasein'in dünyaya yöneliminin temel apriori yapısını oluşturur. Oysa bu cezbedilme, cennetten düşüşün tabii sonucudur. 38. paragraftaki düşüşün (*Verfallenheit*) ilk ifadesi Augustinus'taki aslî günaha yol açan cennetten düşüştür. Augustinus'ta ayartma, Heidegger'e göre varoluşsal bir boyuta yükselir. Bir olay değil, varoluşsal bir tecrübe biçimidir. Bu nedenle temelde bir "yönelimseliktir." Yani dünyanın cezbediciliğinin yol açtığı sürekli devam eden kaygıdan dolayı insan daima bir şeyi dert eder haldedir, kötülük ihtimallerine yönelmiş haldedir. Böylece günah, Hristiyan inanç yaşamında otantik kaygının ana nedenidir ve Hristiyan yaşamının "kökensel durumunu" (*Urstand*) ifade eder. Bunun nedeni de insanın daima aslî günahın (*Ursunde*) izini taşımasıdır. Lakin, acı ve kaygı kurtuluş beklentisinin mümkün kıldığı bir umuda engel değildir. Fakat, kurtuluş ne kadar orijinal ve mutlak olarak ele alınırsa, günahın ağırlığı da o kadar fazla olmalıdır. Düşüşün mutlaklığı hem günahın yakınlığının farkındalığını hem de kurtuluşun gerekliliği ve umudu duygusunu doğurur.

³⁶ Camilleri, "Du souci 'philosophique' au souci 'religieux'," 510-511.

³⁷ Bkz. Martin Heidegger, "Din Fenomenolojisine Giriş (1920/21)" *Heidegger Kitabı* içinde, ed. Kaan H. Ökten (İstanbul: Agora Kitaplığı, 2004), 123-128, 113-128.

³⁸ 1. *Selanikler* 5:1.

³⁹ GA 60, 98.

⁴⁰ Bkz. Sophie-Jan Arrien, "Penser sans Dieu, vivre avec Dieu: Heidegger lecteur d'Augustin," *Esprit* (Ocak 2013/1): 68-80.

⁴¹ GA 60, 103.

Son olarak, Heidegger'in üçüncü ilham kaynağını oluşturan Luther aslî günah kuramı açısından özel bir konuma sahiptir. Augustinus aslî günahı kuramsallaştıran ilk kişi olsa da ona en köklü meşruiyet kazandıran Luther'dir. Luther, Heidegger'e göre Yeni-platonculuğun etkisi altında kalan Augustinus'tan daha radikaldir. Augustinus'ta yine de nihai bir huzur (*fruitio Dei*) umudu mevcuttur.⁴² Günah merkezî bir role sahiptir çünkü "Günahın radikalliği ne kadar hafife alınır, kurtuluş da o kadar küçümsenir ve Tanrı'nın enkarnasyonda insan olması zorunluluğunu o kadar kaybeder."⁴³ Bu yüzden günah Hristiyan olgusal yaşamda otantik endişenin en derin motifini oluşturur.

Huzursuzluğun mutlak zemini, aslî günahın sonucu ve bedeli olan, İsa'nın çarmıhta çektiği acılardır. Böylece Luther, acıyı, çileyi merkeze çeken bir Haç Teolojisi (*Theologie des Kreuzes*) geliştirir. İsa'nın olgusal enkarnasyonu Hristiyan özneyi kendinin olgusal acizliğine yönlendirir. Haç teolojisi yaşamın trajik boyutunu vurgularken, Ortaçağ felsefesinde yaygın olan Görkem Teolojisi (*Theologie der Herrlichkeit*) bu acıyı yok etmeye, nötralize etmeye çalışır.⁴⁴ İnsanlar Tanrı'nın yarattığı dünyadan elde edilen bilgileri kötüye kullandıkları için, Tanrı bunun yerine acıları aracılığıyla bilinmek istemiştir. Tanrı'yı yüceliği ve görkemiyle tanımak yeterli değildir; O "Çarmıh'ın alçakgönüllülüğü ve aşağılanması içinde (*in humilitate et ignominia crucis*)" tanınmalıdır.⁴⁵ Heidegger'in kendinden emin egemen – yani ona göre Kartezyen – özne eleştirisi, çarmıh tecrübesinin ağırlığı altında ezilen bir insan figüründen beslenir. Haç teolojisi *opus alienum* doktrinine dayanır; yani Tanrı, yarattığı dünyanın güzelliğinin bir işareti olacağı ihtişam yerine, garip ve şaşkıncu bir şekilde, özellikle de çarmıh, acı ve ayartma yoluyla insanları sınıyarak kendini bildirir. *Heidelberg Tartışması'nın* 4. Önermesinde Luther, Yeşaya 53:2'ye dayanarak şöyle der: "hiçbir güzelliği ya da parlaklığı yoktu."

2.2. İslam'da Fitratın Birincilliği

Heidegger'in felsefesinin dini arka planını oluşturan bu karamsar insan doğası anlayışı, genelde İslam düşüncesinin dayandığı dini anlayışa tamamen karşıttır. Heidegger'in felsefesinin bu kökensel zemini İslam düşüncesin kökensel inançlarıyla karşılaştırmamızın temel nedeni bizzat Heidegger'in felsefenin önvarsayımlarına merkezi bir rol atfetmesinden kaynaklanır. Oysa, fitrat kavramı hem kısmen daha iyimser hem de kesinlikle çok daha nötr bir anlayış sunar. İnsan doğası gereği ilahi birliğe şahitlik etmeye yatkındır, ancak dünyaya geliş ve yaşam şartları bir uzaklaşmaya, unutmaya neden olmuştur. Kavramın kendisi etimolojik olarak yaratmaya, yani insanın yaratılış haline göndermede bulunur. İnsan, Yaraticısını tanıma ve O'na ibadet etme konusunda doğuştan gelen doğal ve aktif bir yatkınlığa sahiptir.⁴⁶ Dolayısıyla fitrat konusu tıpkı aslî günah gibi, insanın tabiatının kökensel yapısıyla doğrudan ilgilidir.

"Fitrat" tabiri meşhur bir hadis-i şerifte geçmektedir: "Dünyaya gelen her insan fitrat üzere doğar; sonra anne ve babası onu Yahudi, Hristiyan, Mecûsî (farklı bir rivayete göre hatta müşrik) yapar."⁴⁷ Hristiyanlıkta günah, ayartmaya tözsel bir karakter kazandırırken, burada unutmaya ikincildir; düzeltilmesi gereken bir

⁴² Bkz. O. Pöggeler, *La pensée de Martin Heidegger*, çev. M. Simon. (Paris: Aubier-Montaigne, 1967), 51-52.

⁴³ Martin Heidegger, "The Problem of Sin in Luther," *New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy* 9, (2009): 186.

⁴⁴ Jean Greisch, *L'Arbre de vie et l'Arbre du savoir. Le chemin phénoménologique de l'herméneutique heideggérienne (1919-1923)* (Paris: Éditions du Cerf, 2000), 247.

⁴⁵ Martin Luther, *Werke I* (Weimar: Hermann Böhlau, 1883), 362.

⁴⁶ Yasien Mohamed, *Fitra: The Islamic Concept of Human Nature* (London: Ta-Ha Publishers, 1996), 21.

⁴⁷ Buhârî, "Cenâ'iz," 79, 92.; Müslim, "Kader," 22-25.

uzaklaşmayı temsil eder. Bu yüzden, fitrat, ayartmanın insan doğasına dokunmamasının ve onun dışında kalmasının ana nedenini oluşturur. Kur'an'da aslı günah ve bunun sonucu olan cennetten düşüş affedilmiştir. Hz. Âdem ve Hz. Havvâ af dilerler: “Dediler ki: ‘Rabbimiz! Biz kendimize zulüm ettik. Eğer bizi bağışlamaz ve bize acımazsan mutlaka ziyan edenlerden oluruz.’”⁴⁸ Ve daha sonra Allah onları affeder: “Derken Âdem Rabb’ından birtakım kelimeler aldı, (onlarla tevbe etti. O da) tevbesini kabul etti. Muhakkak O, tevbeyi çok kabul eden, çok esirgeyendir.”⁴⁹ Bu nedenle Hristiyanlığın özellikle ilk günahkâr olarak gördüğü Hz. Âdem, İslamiyet açısından ilk peygamberdir. Allah’ın yarattığı Âdem, düşüşten dolayı lekelenmiş bir varlık değildir.⁵⁰ Allah’ın gönderdiği peygamberler ve vahiylerin görevi hakikati hatırlatarak bu unutmaya son vermektedir. Bu yüzden de *zikir* fikri Kur’an’da bu kadar önemlidir. Orijinal bir anlaşma insanı Allah’a bağlar.⁵¹ Öyle ki Kur’an doğal olarak insanı “Allah’ın yeryüzündeki vekili” olarak sunar.⁵² Bu nedenle şeytan, isyanından sonra tüm insanları aldatacağını Allah’a bildirdiğinde, “Sana uyanlar dışında senin onlar üzerinde hiçbir gücün yoktur” şeklinde cevap alır.⁵³

Konuyla ilgili kapsamlı çalışmasında Yasien Mohamed, fitrat kavramında üç yaklaşım tespit eder: insanı hem iyiliğe hem kötülüğe eğilimli olarak sunan ikili yaklaşım; ne iyiye ne de kötülüğe bir eğilimin bulunduğu savunan tarafsız anlayış; ve son olarak insanı iyiliğe meyilli olarak sunan olumlu yaklaşım.⁵⁴ Hem Hristiyanlıkta merkezi olan kötülüğe eğilim fikrine yer yoktur, hem de bu son olumlu görüş İslam düşüncesinde en yaygın olandır. Bu iyimser yaklaşımı benimsemesek bile, en azından Heidegger’in felsefesinin dayandığı kötümser yaklaşımından uzak bir noktada olduğumuz kesindir. Yasien Mohamed, bu “içsel iyiliğin” (*intrinsic goodness*) iki şekilde yorumlanabileceğini belirtir: ya doğrudan İslam imanını ifade eder ve herkesin fiilen Müslüman olarak doğup daha sonra ortamı tarafından başka şekilde yönlendirildiği anlamına gelebilir ya da daha dolaylı olarak bir tür “İslam’ın kabulüne hazır olma” (*readiness to accept islam*) durumunu ifade eder.⁵⁵ Bu ikinci durumda kişi, Yaraticısını tanıma, O’nu kabul etme ve dolayısıyla O’nun emirlerine teslim olma konusunda doğuştan gelen bir yeteneğe sahiptir. Dolayısıyla, hermeneutik terminolojiyi kullanırsak, burada tevhidin bir tür ön anlayışı mevcuttur. Bu yüzden ne suçluluk duygusu ne de insanın yanılabilirliği ön plandadır. Mouchir Basile Aoun, Heidegger’in Arap dünyasında alımlanışına ilişkin çalışmasında, Tanrı’nın tanınmasına elverişli bu huzur paradigmasının, kaygı ve ayartmanın kalıcı olduğu Heideggerci modelden ne kadar kökten farklı olduğunun altını çizer.⁵⁶ Benzer şekilde Fazlur Rahman da, kaygı ya da korku gibi Batı varoluşçuluğuna özgü kavramların Molla Sadrâ’nın felsefesine yabancı olduğunu belirtir. Modern varoluşçuluk “tamamen kötümser bir doktrindir ve rasyonaliteyi reddeder, oysa Sadrâ “hem tutumunda hem de felsefesinde hem iyimser hem de rasyoneldir.”⁵⁷

⁴⁸ 7:23.

⁴⁹ 2:37.

⁵⁰ William C. Chittick, “The Anthropocosmic Vision in Islamic Thought,” in *God, Life, and the Cosmos: Christian and Islamic Perspectives*, eds. Ted Peters, Muzaffar Iqbal ve Syed Nomanul Haq (Aldershot: Routledge, 2002), 129.

⁵¹ Aoun, *Heidegger et la pensée arabe*, 128.

⁵² Aoun, *Heidegger et la pensée arabe*, 132.

⁵³ 15:42

⁵⁴ Mohamed, *Fitra*, 36.

⁵⁵ Yasien Mohamed, “The interpretations of *fitrah*,” *Islamic Studies* 34, no. 2 (Yaz 1995): 139.

⁵⁶ Aoun, *Heidegger et la pensée arabe*, 137.

⁵⁷ Fazlur Rahman, *The Philosophy of Mullâ Sadrâ (Sadr al-Dîn al-Shirâzi)* (Albany: SUNY Press, 1975), 267.

Augustinus'ta Âdem günahla birlikte sadece doğasının bütünlüğünü ve ona eşlik eden ilahi lütfü kaybetmekle kalmaz, aynı zamanda bu eylemiyle tüm soyunu etkiler. Günahının gelecek nesillere aktarılmasıyla ilk günah, bir bütün olarak insanlığın günahını temsil eder. Oysa İslami bakış açısında elbette "Âdem Rabbine isyan etti ve hata etti" ama bu davranışının sonuçları oldukça farklı olacaktır. Günah, çıplaklıklarının onlara görünmesi nedeniyle şehvetin ortaya çıkışına ve kendisi ve Havva'nın yeryüzüne inmelerine işaret eder. Ancak temel unsur, Hz. Âdem'in af dilemesi ve Allah'ın da onun günahını bağışlamasıdır. Bu nedenle, cennetten düşüş kişisel bir ceza oluşturur. Üstelik bu ceza, onu dünyevi mallardan faydalanmaktan mahrum bırakacak bir ceza değildir. Lakin insan, şeytanın sürekli ayartmasına da maruz kaldığı için kötülük yapmaya meyillidir. Hele ki, Kur'an'ın belirttiği gibi, insan sabırsız ve unutkan yaratılmıştır. Şeytan hem ruhu hem de bedeni maddi dünyaya meyleden insan doğasına özgü tutkuları kullanarak onu etkiler ve doğru yoldan saptırır. Ancak insan doğasının hiçbir zaman temelde kötü olarak sunulmadığı göz önüne alındığında, insanın doğasını onarılamaz biçimde bozan ve onu şeytana direnme ve iyilik yapma konusunda güçsüz kılan bir dengesizlik söz konusu değildir. Ruhun baştan çıkarılmaya direnebilmesinin nedeni de budur. Nitekim insan, "en güzel yapıya göre" yaratılmıştır.

Dolayısıyla insanın dünya kaygılarına kaymasına neden olan inotantik kaygı her iki gelenekte bulunsa da, otantik kaygının İslam'ın temel dini tecrübesini şekillendiren Kur'an anlayışında yeri yoktur. Dini tekâmül, *mutmain nefis* kavramının ifade ettiği bir sakin güven ve iç huzur durumuna ulaşmayı içerir. Kesinliğin (*yakîn*) kazandırdığı bu huzur Kur'an'da da çokça zikredilir: "İmanlarını bir kat daha arttırsınlar diye müminlerin kalplerine güven indiren O'dur";⁵⁸ "Ey huzura kavuşmuş insan! Sen O'ndan hoşnut, O da senden hoşnut olarak Rabbine dön. (Seçkin) kullarım arasına katıl ve cennetime gir!"⁵⁹ Böylece müminin Allah'a itaat dolu bir hayat yaşadığı andan itibaren dünyevi mutluluk da mümkündür: "Dünya hayatında da, ahirette de onlar için müjde vardır."⁶⁰

3. Olgusallık Tecrübesi ve Akıl Karşıtlığı

3.1. Hristiyanlığın Olgusallık Tecrübesi

Heidegger ve İslam felsefesinin önvarsayımlarının içeriğindeki bu temel farklılığı ortaya koyduktan sonra, felsefi araştırmadaki işlevlerinin biçimsel düzeyine geçebiliriz. Heidegger sadece varoluşsal önkabuller tarafından fiilen etkilenmekle kalmaz, aynı zamanda dünyayı anlamada onların birincil bir işleve sahip olmaları gerektiğini savunur. Tüm felsefeler, hatta Descartes gibi en rasyonalist olanları bile, gayri-felsefi önkabullerden beslenir. Heidegger'e göre dünyanın herhangi bir açıklaması daima olgusallığın (*Faktizität*) kökensel tecrübesi tarafından belirlenen bir ön anlayışla başlar. Biçimsel açıdan bu önceliğin de Hristiyanlıktan etkilendiğini iddia ediyoruz. Daha önce verdiğimiz kaynaklar ise özellikle içeriksel etkiye odaklanır.

Anlamak için ilk önce inanmanın gerekliliğini vurgulayan Rudolf Bultmann bu öncelik vurgusunu büyük ölçüde Heidegger'den etkilenerek geliştirmiştir.⁶¹ Tecrübenin akla göre önceliği, Hristiyanlığın "Anlamak için inan" (*crede ut intelligas*) tabiriyle savunduğu inancın anlamaya göre önceliğinden büyük ölçüde etkilenmiştir. Hermeneutik daire kuramı doğrultusunda, anlama daima ikincildir, birincil ve dolaysız olan

⁵⁸ 48:4.

⁵⁹ 89:27-30.

⁶⁰ 10:64.

⁶¹ Rudolf Bultmann, "Das Problem der Hermeneutik," *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 47, no. 1 (1950): 47-69.

bir önanlamayı takip eder. Öyle ki, dünyayı anlamada akıl hiçbir zaman öncelikli değildir. Oysa bu ikincillik günah olgusuyla doğrudan alakalıdır.⁶² Yani, “anlamaya yönelik Augustinuscu tutum, Heidegger’in anlama ontolojisine çok yakın görünür.”⁶³ Böylece Heidegger Hristiyan inancına iki açıdan borçludur zira bu inancın içeriği, formel düzeyde inancın önceliğini doğrulamaktadır. Corbin ve takipçilerinin İslam düşüncesiyle sık bağlantı kurdukları, Dasein’in dünya tecrübesinin rasyonel bilgiden ziyade bir varoluşsal anlamadan ibaret olduğu fikrinin ilham kaynaklarından biri budur.

Heidegger “Yorum ontolojik olarak anlamaya dayanır, anlama yoruma değil. Yorum anlaşılabilir şeyin kabulü değil, tersine, anlamada bulunan olanakların geliştirilmesidir” der.⁶⁴ Anlama ve açıklama arasındaki döngüyü inceleyen *Varlık ve Zaman*’ın 32. paragrafı önceliği önanlamaya verir. Bu anlama dairesi bizzat Dasein’in öncelikli varoluşsal yapısının ifadesidir. Dolayısıyla Dasein hiçbir zaman somut deneyiminden bağımsız, soyut ve mesafeli bir biçimde yaşayamaz. Heidegger’in olgusal yaşam tecrübesi olarak adlandırdığı şey, insan varoluşunun sürekli olarak yöneldiği, kökensel anlamıyla anlaşılabilir bir dünyaya daldığını savunur. Deneyimleyen özne ile deneyimin nesnesi Descartes’ta olduğu gibi iki ayrı varlık olarak ayrılmamıştır. Burada “olgusal” terimi, tarihsellik ve sonluluğu ifade etmektedir. Dasein’in sonluluğu Heidegger tarafından radikal olarak görülür ve Dasein’in kendisine karşı tam bir şeffaflığa ulaşmasını engeller.⁶⁵ 1921 yaz döneminde Augustinus’a ve Yeniplatonculuğa ayırdığı Fribourg dersinde, tarihsellik ile varoluşun ontolojik olarak gerçekleşmesi arasındaki bağlantıyı vurgular.⁶⁶ Heidegger, Augustinus’ta benliğin fenomenolojisini, kendisini varoluş veya Dasein olarak gerçekleştiren, kendini anlayan olgusal bir yaşamın betimlemesi olarak görür. Augustinus, insanı, Yunan felsefesinin teorik soyutlamalarından ayırır ve yaşam deneyiminin somut varoluşsal karakterine dahil eder.⁶⁷

Fenomenolojinin Temel Problemleri ayrıca Augustinus’un “anlamak için inan” sözüne bir gönderme yapar ve özgün bir şekilde tercüme eder: “Benliğini canlı bir şekilde yasa, çünkü bilgi yalnızca bu deneyimin arka planı üzerine, kendi benliğinin nihai ve en bütünsel deneyimi üzerine inşa edilir.”⁶⁸ Daha sonra “crede ut intelligas” sözünün şu anlama geldiğini ekler: “Benlik, kendini bilmeden önce, yaşamın doluluğunda kendini

⁶² Anselmus, *Basic Writings: Proslogium, Monologium, Cur Deus Homo and Gaunilon’s In Behalf of the Fool*, çev. S. N. Deane. (La Salle, Illinois: Open Court, 1962), 6-7. “Tanrım, seni düşünebilmem, seni tasavvur edebilmem ve seni sevebilmem için beni bu suretinde yarattığını kabul ediyor ve sana şükrediyorum; ama bu suret kötülükler tarafından öylesine tüketildi ve ziyan edildi ve yanlış yapmanın dumanıyla karartıldı ki, sen onu yenilemedikçe ve yeniden yaratmadıkça, yaratılış amacına ulaşamaz. Ya Rab, yüceliğine nüfuz etmeye çalışmıyorum, çünkü anlayışımı bununla hiçbir şekilde karşılaştırmıyorum; ama kalbimin inandığı ve sevdiği gerçeğini bir dereceye kadar anlamayı arzuluyorum. Çünkü inanmak için anlamaya çalışmıyorum, ama anlamak için inanıyorum. Çünkü şuna da inanıyorum ki, eğer inanmasaydım, anlayamazdım.”

⁶³ Maria Manuela Brito Martins, “Le projet herméneutique augustinienn: II. Herméneutique et existence,” *Augustiniana* 49, no: 1/2 (1999): 42.

⁶⁴ Martin Heidegger, “Anlama ve Yorum” *İnsan Bilimlerine Prolegomena* içinde, çev. Hüsamettin Arslan (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2002), 315. Bu nokta, Gadamer’in de önanlamalara vereceği öncelikte belirleyici olacaktır: “varlık kendini ‘anlar’ ve kendini imkanlar alanına atılmışlığı içinde yorumlar. Varolmak anlamak demektir. (...) Anlama artık burada insani düşünmenin sahip olduğu diğer düşünme tavırları arasında bir tavır değildir; tersine o insan varoluşunun temel hareketliliğidir.” Hans Georg Gadamer, “Hermeneutik” *Hermeneutik (Yorumbilgisi) Üzerine Dersler* içinde, çev. Doğan Özlem (Ankara: Ark Yayınları: 1995), 19.

⁶⁵ Christian Sommer, *Heidegger, Aristote, Luther: Les sources aristotéliennes et néo-testamentaires d’Être et Temps* (Paris: PUF, 2005), 122.

⁶⁶ Martin Heidegger, “Augustinus und der Neuplatonismus” in *Phänomenologie des religiösen Lebens*, ed. Von M. Jung (Frankfurt-sur-le-Main: Klostermann, 1995), 160 sq.

⁶⁷ Bkz. Heidegger, *Varlık ve Zaman*, § 39.

⁶⁸ GA 58, 62.

gerçekleştirmelidir.⁶⁹ Başka bir deyişle benlik, kendisini her zaman zaten deneyimlediği somut yaşamdan bağımsız olarak mutlak ve merkezi bir özne olarak ortaya koyamaz. Olgusal yaşamın kökensel tecrübesi her türlü bilgi olanağından önce gelir. Camilleri'nin işaret ettiği gibi, Augustinus genç Heidegger'in fenomenolojisinin merkezi bir temasının temellendirilmesinde referans olarak gösterilir: "Yaşam dünyasının (*Lebenswelt*) kendilik dünyası üzerinde odaklanması."⁷⁰

Heidegger için doğru anlamayı değerlendirmenin ölçütü artık hakikat değil, kendine sürekli daha otantik bir şekilde olgusal bir dönüşü belirleyen kökenselliklerdir; zira "fenomenolojik anlamamanın standardı 'doğruluk' ya da yanlışlık anlamında hakikat değil, daha ziyade kökenselliklerdir."⁷¹ Arrien'e göre, burada hermeneutik fenomenoloji, kökensel Hristiyanlığın başlattığı kökensel olanı hedefleme fikrini devam ettirir ve biçimlendirir.⁷² Bu yüzden hermeneutik daire her zaman önanlamayla (*Vorverständnis*) başlar. Oysa, normalde insan önce yorumlar, sonra anlar. Açıklamak, zaten ilkel olarak anladığımızı tam olarak sahiplenmektir ve bu şekilde kökenselliğe daha yakından ulaşmaktır.⁷³ Bu birincil anlama daima yaşamın olgusalılığına göndermede bulunur. Böylece, Heidegger'in yaklaşımı hakikatin kanıtı fikrinden tamamen uzaklaşır. Bu nedenle, doğru bir kanıtın amacının aksine, anlama asla sona ermez; sürekli bir yenilenme içinde daima canlı tutulur.⁷⁴ Çünkü yaşamın olgusalılığına dalmış olması hasebiyle, anlama nihai bir ideal durumu hedeflemez. Anlama her zaman yaşamın çoklu ve tarihsel ifadelerine mümkün olduğunca yakın kalır. Arrien'e göre bu noktada Heidegger, titiz bir bilim olarak felsefenin yeterli kanıtı ulaşması gerektiğini savunan Husserl'den uzaklaşır. Husserl'de hakikat daima "amaçlanan ile verili olan arasında tam bir uyum" olarak tanımlanır.⁷⁵

İnancın anlamadan önce geldiğine dair Augustinuscu tavrın nedenleri karmaşıktır, ancak bunlar genellikle günahla yozlaşmış ve ilahi gizemleri kavramaktan aciz olan insan aklına duyulan güvensizliğe dayanmaktadır. Yani özne açısından insanın akli günahla lekelenmiş bir akıldır, hem de nesne açısından anlaşılması gereken şey mantıksal olarak çelişkili ve gizem dolu bir Tanrı anlayışıdır. Bu nedenle insan akli iptal edilmiştir, ama imandan sonra gelir, zira onun tarafından aydınlatılmalıdır.

Platon ve Yeni-platonculuk üzerine aynı derste Heidegger Luther'in inanç ve akıl arasındaki karşıtlığına başvurur. Bu karşıtlık, tezleri Luther tarafından 21 Ağustos 1517'den sonra yazılan Heildeberg Tartışması bağlamında gelişir. Heidegger XIX., XXI. ve XXII. tezlerden alıntı yapar ve XX. tezdin yorum yapmadan bahseder. Bu dört nokta, *Romalılara Mektup* 1, 20'nin yorumuyla ilgilidir: "Tanrı'nın görünmeyen nitelikleri – sonsuz gücü ve Tanrılıığı – dünya yaratılalı beri O'nun yaptıklarıyla anlaşılmakta, açıkça görülmektedir." Heidegger'e göre, "bu ifade patristik yazılarda sürekli tekrarlanır, duyulur dünyadan duyular ötesi (Platoncu) dünyaya yükselişin yönünü bildirir."⁷⁶ Pavlus'un söylediği şey, sanki Tanrı'nın görünmez özünün ve gücünün,

⁶⁹ GA 58, 205.

⁷⁰ Sylvain Camilleri, "La métaphorisation du lexique augustiniens comme herméneutique phénoménologique: le jeune Heidegger et Jean-Louis Chrétien" in *Between Phenomenology and Theology: Religious Metaphers and Philosophical Concept*, eds. Cristian Ciocan ve M. Neamtu (Bucarest: Zeta Books, 2009), 163.

⁷¹ GA 58, 244.

⁷² Sophie-Jan Arrien, *L'inquiétude de la pensée. L'herméneutique de la vie du jeune Heidegger (1919-1923)* (Paris: PUF, 2014), 191.

⁷³ Arrien, *L'inquiétude de la pensée*, 194.

⁷⁴ GA 58, 219. Bkz. Selami Varlık, "Negatif Hermeneutik ve Sonsuz Yorum Sorunu," *Cogito* 89, (2017): 176-191.

⁷⁵ Arrien, *L'inquiétude de la pensée*, 190.

⁷⁶ GA 60, 281-282.

yarattığı dünya sayesinde görünür hale geldiğidir. Skolastik felsefe bu pasaja rasyonel bir teolojiyi haklı çıkarmak amacıyla başvurmuştur ve bu şekilde Yunan metafizik düşüncesinin temellük edilmesini savunmuştur.

Oysa Luther, bu pasajın rasyonel skolastik yorumunu çok şiddetli bir şekilde eleştirir. Luther, Pavlus'un sözlerine ilişkin bu yorumun yanlış olduğunu ve mesajın çarpıtıldığını göstermeye çalışır. Heidegger'e göre sadece Luther bu pasajı doğru anlamıştır.⁷⁷ Luther, Tanrı'nın varlığını iman ve vahiyden bağımsız olarak yalnızca akıl yoluyla kanıtlamaya çalışma eğilimine şiddetle karşı çıkar. XIX. tez şöyle der: "Tanrı'nın görünmeyen niteliklerinin, yaratılmışlardan anlaşılacaklarını düşünen kişiye teolog denilmesi doğru değildir."⁷⁸ Luther burada, İslam düşüncesinin iyimserliğinden etkilenmiş olan ve Tanrı'nın varlığına dünyadaki şeylerin bilgisinden ulaşmayı ümit eden Thomas'ın rasyonel teolojisini kınamaktadır. Thomas Aquinas, duyusal olandan akledilir olana yükselmeyi sağlayan analogi kuramını *Romalılara Mektup*'una başvurarak savunur. Bu durumda Tanrı'nın varlığı yaratılmış dünyanın varlığının nedeni olarak kanıtlanır. Oysa Heidegger'e göre dünyanın metafizik teması yoluyla Tanrı'nın varlığı bilinemez. Tanrı nesnel bir şekilde gözlemlenmez, olgusal olarak deneyimlenmelidir. Heidegger 1951 Zürih seminerinde dediği gibi, "inancın varlık düşüncesine ihtiyacı yoktur. Buna başvurduğunda artık inanç değildir. Luther'in anladığı da buydu."⁷⁹ Bu nedenle, Heidegger, İslam'da merkezi konumda olan ve Tanrı'nın ayetlerinin ufuklarda tespit edilmesine teşvik eden nazari bir düşünceyi kabul edemez. Ona göre, Pavlus'un mesajı ve onun Luther tarafından yapılan yorumu bize "yaşamın olgusal tecrübesini (*faktische Lebenserfahrung*), yani spekülatif bir kavramsallaştırma sistemine ve onun statik kategorilerine indirgenemeyen bir yaşam deneyimi" olduğunu gösterir.⁸⁰ Böylece, Gadamer ve Pöggeler'in de belirttiği gibi, Heidegger'in ontoteolojik olmakla suçladığı metafizik geleneğe yönelik eleştirisi ve yeni bir "otantik başlangıç" a daveti, orijinal ilhamını Luther'de, Kierkegaard'da ve Yunan felsefesine karşı çıkan diğer Hristiyan kaynaklarda bulur.⁸¹

Bu teorik düşünceye karşı Heidegger, yaşanmış bir bedensel deneyim olarak haç figürüne başvurur: Haç teolojisi "kaygı ve sancılı bir yaşamda bulunan Tanrı deneyimini gerçekleştirmeye çalışır."⁸² Bu açıdan Heidegger, "Yeni Ahit'in ilk-Hristiyanlık deneyimine Lutherci dönüş projesi"ne uymaktadır.⁸³ Oysa bu deneyim "Pagan bilgeliği" yok etmeyi hedefler. Çarmıha gerilen İsa, filozofların ve akla başvuran teologların bilgeli-

⁷⁷ Martin Heidegger, *The Phenomenology of Religious Life*, çev. Matthias Fritsch ve Jennifer Anna Gosetti-Ferencei. (Bloomington: Indiana University Press, 2010), 213.

⁷⁸ *LW I*, 361.

⁷⁹ Martin Heidegger, "Séminaire de Zurich," çev. François Fédiér, *PO&SIE* 13, (1980): 60.

⁸⁰ Raffaele Carbone, "Heidegger lecteur de Luther. Destruction de la métaphysique théologique et temporalité de l'expérience facticielle de la vie" in *Réforme et Contre-Réforme A l'époque de la naissance et de l'affirmation des totalitarismes (1900-1940)*, ed. Chiara Lastraioli (Turnhout, Brepols, 2008), 185.

⁸¹ Metafiziğin ontoteolojik yapısının eleştirisi sorunu, Heidegger'in Müslüman dünyada geniş kabul gördüğü ikinci konuyu temsil eder. Bu noktada Heidegger'in ontoteolojik fark vurgusu özellikle Molla Sadrâ'nın varlık tasavvuruna benzetilmiştir. Her ikisinde de hakikati idealara indirgeyen Platon'u ve Varlığın anlamının mantıkla arayan Aristoteles'i, gerçek bir varoluş düşüncesine doğru aşma iddiası mevcuttur. Heidegger'i anımsatan boyut Molla Sadrâ'nın varlık düşüncesinin tözselci, mahiyetçi olmamasıdır. Heidegger ve Molla Sadrâ karşılaştırılması için Muhammad Kamal'ın *From Essence to Being: The Philosophy of Mulla Sadra and Martin Heidegger*'ini zikir edebiliriz. Ona göre iki filozof arasındaki temel ortaklık, tüm varolanların, hatta özne dahil, varlığın farklı modlarından oluşmasıdır. (Kamal, *From Essence to Being*, 94). Ayrıca bkz. Açıkgenç, *Being and Existence in Şadrâ and Heidegger*.

⁸² Theodore Kiesel, "Heidegger (1920-21) on Becoming a Christian: A Conceptual Picture Show" in *Reading Heidegger from the start: Essays in his earliest thought*, ed. Kiesel Theodore ve John Van Buren (Albany: State University of New York Press, 1994), 185.

⁸³ Christian Sommer, "Through Theology to Phenomenology, and Back to Anthropology? Heidegger, Bultmann, and the Problem of Sin" in *Phenomenology and Religion: New Frontiers*, ed. Jonna Bornemark ve Hans Ruin (Huddinge: Södertörn University, 2010), 78.

ğine, yani dünyanın bilgeliğine karşıtlığı temsil eder. Bu ifade, akıl kullanılarak erişilen bilgeliği işaret eder ve meşhur *Korintliler* 3:19'da şu şekilde kınanır: "Çünkü bu dünyanın bilgeliği Tanrı'nın gözünde aptallıktır. Çünkü şöyle yazılmıştır: O, bilgeleri kurnazlıklarıyla aldatır." Yine *Korintliler* 1:21'in belirttiği gibi: "Mademki dünya Tanrı'nın bilgeliği uyarınca Tanrı'yı kendi bilgeliğiyle tanımadı, Tanrı iman edenleri saçma sayılan bildiriyle kurtarmaya razı oldu." Bu nedenle Pavlus "Bilgelerin bilgeliğini yok edeceğim" der. Genel olarak bu pasajlar özellikle ilk asırlarda akıl karşıtı bir Hristiyan itikadın gelişimi için çok belirleyici olmuştur. XXII. tezin bildirdiği gibi, rasyonel hikmet insanlarda kendini beğenmişliğe yol açar. Zira "Bu sudan her içen yine susayacak."⁸⁴ Bu yüzden Luther'e göre dini konularda Aristolesci mantık kibire ve cehenneme götürür. Oysa acı çekme mutlak tevazuyu temsil eder. Tanrı'nın varlığını rasyonel olarak kanıtlamayı istemek ve bu şekilde elde edilen kesinliğin tadını çıkarmak, her şeyi bilmeye yönelik sonsuz bir arzu tarafından motive edilir.

Luther'in akla karşı bu kadar şüpheli olmasının nedeni hem Tanrı'nın gizemli yapısından hem aklın aslı günah nedeniyle bozulmasından kaynaklanır. Akıl genel olarak tamamen değersiz değildir fakat günah onu Tanrıyı bilme konusunda engellemiştir. Heidegger'e göre Luther "İnsanın varlığının yozlaşmasının mümkün olduğu kadar radikal bir şekilde" kavranmasını savunur. Oysa – İslam felsefesinin akılcılığının etkisiyle – Skolastik düşünce hep bu yozlaşmanın etkilerini azaltmaya çalışmıştır. Luther Pavlus'a başvurarak "genel yozlaşma" kuramını geliştirir; yani varlık ve günahın özdeşliği insan doğasının düzeltilemez şekilde yozlaşmasına neden olmuştur. Pavlus'ta şu ifadeler rastlarız: "Onların zihinleri karardı. Bilgisizlikleri ve yüreklerinin duygusuzluğu yüzünden Tanrı'nın yaşamına yabancılaştılar."⁸⁵ İnsan yozlaşmış olduğundan, "aklı ne Tanrı'ya, ne egemen İyiliğe, ne de Mutluluğa ulaşamaz." Heidegger aynı zamanda 1516 tarihli *Quaestio de viribus*'a ve 1517 tarihli *Disputatio contra scholasticam theologiam*'a da değinir. İlkinde Luther, insanın kendi gücüyle "yalnızca kendisini ve bedensel olanı aradığını" söyler. Bu nedenle ikinci metninde belirtildiği gibi insan, Tanrı'nın lütfu olmadan Onu bilemez. Bu nedenle, doğal halindeki akıl, yani Tanrı'nın Ruhundan aydınlatılmamış halindeki akıl, ilahi şeyleri anlayamaz. Hiç kimse yeniden doğmadan önce ilahi şeylerde hiçbir şey bilmez ve anlamaz.⁸⁶

3.2. İslam'da Aklın Kökenselliği

Romalılar 1:20'nin Lutherci ve Augustinuscu okumasında gördüğümüz gibi, doğada bulunan işaretlerden Tanrı'nın var olduğu sonucuna varmak kesinlikle söz konusu olamaz. Oysa bu yaklaşım, Kur'an'ın Allah'ın varlığı sonucuna akıl yoluyla varmak için dünyayı gözlemlemeye verdiği önemle tamamen çelişmektedir. Konuyla ilgili geniş bir bibliyografya olduğu için bu meseleye ayrıntılı olarak girmeyeceğiz, ancak en azından derin ayrılık noktalarını vurgulayalım. Bizim için burada önemli nokta Heidegger'le karşılaştırılan İslam düşüncesi isimlerinin aklî önvarsayımlara dayandıklarını vurgulamaktır. Kaldı ki örneğin İbn Sînâ fitratın anlamlarının birinin doğrudan akıl olduğunu belirtir.⁸⁷ Daha genel olarak, İslam felsefesinin akla verdiği önem tam da bu Kur'anî temelden beslenmektedir.

Pavlus ve Augustinus için sorun iki yönlüdür ve hem antropolojik açıdan bilginin öznesini hem de teolojik açıdan bilginin nesnesini ilgilendirir. Oysa İslam düşüncesinin dini önvarsayımlarıyla radikal fark

⁸⁴ *Yuhanna*, 4, 13.

⁸⁵ *Efesliler*, 4:18.

⁸⁶ *Yuhanna*, 3:3.

⁸⁷ Kiki Kennedy-Day, "Ibn Sina's Book of Definitions" in *Books of Definition in Islamic Philosophy - The limits of Words*, Kiki Kennedy-Day (London: RoutledgeCurzon, 2003), 102.

bu iki noktada gayet barizdir. İlk olarak, akıl günah tarafından güçsüzleştirilmemiştir, böylece her birey Kur'an'ın önemini sürekli vurguladığı akli kullanarak, düşünme yoluyla Allah'ın varlığı sonucuna varabilir. Bu, Pavlus, Augustinus ve Luther'in akıl yürütmenin önceliğine duyulan güvensizliğin aksine, "insan aklının doğal olarak gerçek Tanrı'ya ve gerçek dine doğru yönlendirildiği" anlamına gelir.⁸⁸ İnsan tefekkürle, dış ve iç dünyadaki işaretler sayesinde, Hristiyanlıkta *kerygma*'nın dengini oluşturan, tevhit sonucuna varabilir.⁸⁹ Bu yüzden Kur'an'ın göndermede bulunduğu mantık Hristiyanlığın Haç tecrübesine yüklediği aşırılığının tam tersinde konumlanır. Yunan felsefesinin temellük edilmesini mümkün kılan da zaten akla verilen bu merkezi işlev olmuştur. Kaldı ki Yunan kültürünün etkisini şiddetle eleştiren Gazâlî bile kıyası kabul edip Kur'an'da da bulunan evrensel bir akıl yürütme modeli olduğunu savunmuştur.⁹⁰ *A-k-l* kökünden türetilen kelimeler Kur'an'da 49 kez geçer ve aynı düşünme fikrini ifade eden 300 kelime daha bulunur: 2:19'da tefekkür etmek, 2:269 ve 20: 28'de anlamak veya idrak etmek, düşünmek, vs. Bu faaliyetler daima "inanmanın koşulları" olarak sunulur.⁹¹ Bu nedenle mucizeler ve olağan üstü olaylar inanma konusunda kilit bir rol oynamaz.⁹² Olağan olan mükemmel düzen zaten ilahi kudretin sonucu ve işaretidir. Hiçbir çatlak ya da kusur içermeyen doğa düzeni zaten ilahi mükemmelliğin ve birliğin delilidir.

Romalılar 1:20'ye Luther tarafından yapılan yoruma dönecek olursak İslami perspektifle fark daha çok netleşmektedir. Zira Kur'an'da yaratılmış kâinata bakıp da Allah'ın büyüklüğünü anlamaya davet eden çok ayet bulunmaktadır. *Fussilet* süresi 53. ayetin belirttiği gibi ayetler, yani işaretler veya deliller hem ufuklarda hem nefislerde bulunmaktadır. "Ayet" kavramının çok anlamlılığı bu noktada belirleyicidir. Kur'an'da yeryüzü hakkında yaklaşık 450, gökyüzü hakkında yaklaşık 300 ve bir bütün olarak evren hakkında yaklaşık 200 ayet mevcuttur. Dolayısıyla her şey duyular üstü bir gerçekliğin duyulur bir işareti olabilir: "Kesin olarak inananlara, yeryüzünde ve kendi içinizde Allah'ın varlığına nice deliller vardır; görmez misiniz?"⁹³

İkinci olarak, teolojik düzeyde tevhit kavramı antropolojik düzeyde işlevsel olan akıl kavramını tamamlar. Hem özne nihai hakikatin bilgisinin öznesi aslî günahın ağırlığıyla eksilmediği gibi, bu hakikat çelişkili bir gizemden ziyade tutarlı bir birlikle alakalıdır. Bilginin amacı, her şeyden önce yaratılmış kâinatı gözlemleyip düşünerek Allah'ın birliği sonucuna varmaktır. Kur'an, özellikle meâd konusunda akli aşan bazı bilgiler sunsa da, Tanrı hakkında vahyedilmiş hiçbir gizem sunmaz. Kuşkusuz Eşarilik akliyyât ile gelenekten gelen metinsel verilere odaklanan sem'ıyyât arasındaki ikiliğe özel bir önem vermiştir. Ancak Gardet ve Anawati'nin işaret ettiği gibi, bu ikilik Hristiyanlıktaki doğal teoloji ile doğaüstü teoloji arasındaki ikiliğe tekabül etmekten uzaktır.⁹⁴ Çünkü sem'ıyyât, aklın kavrayamayacağı gizemlerden ziyade, doğrudan akıl yoluyla çıkarılamayacak – tarihsel, amelî, eskatolojik – bilgiler içerir. Böylece, Gardet ve Anawati'nin zengin ve detaylı kitapları-

⁸⁸ Georges C. Anawati, "La notion de 'Péché originel' existe-t-elle dans l'Islam?," *Studia Islamica* no. 31 (1970): 38.

⁸⁹ XLI: 53. İlan etmek anlamına gelen "kerygma" terimi, Hristiyanlık bağlamında, İsa Mesih'in kurtuluş müjdesini ilan eden ve vaaz eden mesajı ifade eder, yani İncil'deki temel öğretilerin duyurulması ve paylaşılması için kullanılır. Bu terim, Hristiyanlık tarihinde özellikle erken kilise döneminde İsa'nın ölümü ve dirilişi gibi merkezi inançlar hakkında yapılan vaazlarda sıkça kullanılır.

⁹⁰ Musa Akrami, "From Logic in Islam to Islamic Logic," *Logica Universalis* 11, no. 1 (2017): 76. Akrami, Meşai felsefeye karşı gözükten Gazâlî'nin bile mantığa başvurduğunu ve bu bilimin kurallarını vahye dayandırdığını bildirir. Bkz. Akrami, "From Logic in Islam," 77.

⁹¹ Akrami, "From Logic in Islam," 63.

⁹² Bkz. Rasoul Namazi, "The Qur'an, Reason, and Revelation: Islamic Revelation and Its Relationship with Reason and Philosophy," *Interpretation* 43, no. 3 (2017): 411-414.

⁹³ 51:20-21.

⁹⁴ Louis Gardet ve Georges C. Anawati, *Introduction à la théologie musulmane. Essai de théologie comparée* (Paris: Vrin, 1948), 314.

nın gösterdiği gibi, İslam düşüncesinde anlamının önceliği felsefeye özgü değildir, aynı zamanda Kelamı da büyük ölçüde etkiler.

Gardet ve Anawati, iki dinin iman anlayışları arasındaki üç büyük farkın altını çizmektedir. İlk olarak, içerik açısından bakıldığında, İslam inancının özünde doğaüstü gizemler yoktur, sadece ilahi aşkınlıkla, Tanrı'nın varlığıyla ilgili bir gayb alanı mevcuttur. Ancak bu alan zaten tamamen erişilmez kalmaktadır. İkinci olarak, biçimsel açıdan, iman akli argümanları sonuçlandıran bir tasdiktir. Üçüncü olarak, yöntem açısından, iman hakikatleri, metinsel içerikle ortaya konmuş olsalar bile, yine de gerekçelendirilmeleri gerekir. Bunlar Kutsanmış insanların daha yüksek bir biliminden alınan ilkeler değildir. Hristiyan düşüncesinin “teolojik yöntemde aklın rolünü net bir şekilde belirlemesi” uzun zaman almış iken, İslam dünyasında 8. yüzyıldaki ilk kelam ekolü olan Mutezile’den itibaren akıl öncelikli bir rol oynamıştır.⁹⁵ Bu farklılıkların her iki dinin de ilk dönemlerine dayanması, Heidegger’in vurgusuyla “kökensel” dini tecrübe açısından farkın ne kadar önemli olduğunu gösterir.⁹⁶

Hristiyanlık için İsa'nın gelişi tarihi ikiye bölen olağandışı ve tekil bir hadise – yani Jean-Luc Marion'un tabiriyle “bir doygun fenomen”⁹⁷ – olarak görülürken, İslam geleneğinde farklı vahiylerin her biri temel tevhit mesajını hatırlatır. Bir süreklilik mantığı doğrultusunda, tüm peygamberlerin her biri tevhide dayalı bir mesajla gelmiştir. Son vahiy en mükemmel olanıdır ve süreci tamamlar, fakat her hâlükârda temel bir kırılma fikri söz konusu değildir. Vahyin gerekliliği insan'ın, daha önce belirttiğimiz gibi unutkan ve aceleci olmasından kaynaklanır. Kur'an öğretisinin içeriğinin tamamı rasyonel olmasa da, bir Tanrı'nın varlığı, bir resulün gerekliliği fikirleri akılla ulaşılır sonuçlardır. Vahiy unutkan olan akla yardımcı olur. William Chittick'in belirttiği gibi, zikir kelimesi sadece “hatırlatmak” değil, aynı zamanda “hatırlamak” anlamına da gelir:⁹⁸ ilk anlamında, peygamberlerin birincil görevine işaret eder ve ikinci anlamında, insanların peygamberlerin çağrısına uygun olan cevabı belirtir. Kur'an'da zikir kavramı merkezi bir işlev üstlenir ve Hristiyanlıktaki Haçın tekilliğinden katiyen ayrışır. Hristiyanlıkta Eski Ahit İsa'nın gelişinin habercisi ve uyarıcısı olarak algılanırken, Kur'an hep ifade edilmiş olan bir hakikati, bazen tahriften dolayı orijinal halini geri getirerek, hatırlatır ve teyit eder. Bu yüzden, Kur'an'da akletme imana götürebilirken, Augustinus'ta birincil olan iman akli aydınlatır ve doğru şekilde düşünme imkânı sunar. Burada amaç rasyonel olarak kanıtlamaktan ziyade “vahyeden Tanrı'nın ışığıyla anlamaktır?”⁹⁹ Louis Gardet'ye göre bu anlamda, Thomas Aquinas bile Anselm'in *fides quaerens intellectum*'u ya da Augustinus'un *fidei intellectus*'unu devam ettirir. Aklın ikincilliği onun derin alçakgönüllülüğünü temsil eder. Bu nedenle teolog zaten imanla hareket eder, çünkü “biliminin ilkelerini iman yoluyla alabilir.”¹⁰⁰

⁹⁵ Gardet ve Anawati, *Introduction à la théologie musulmane*, 346.

⁹⁶ Ortaçağ felsefesi tarihçisi Etienne Gilson, Hristiyan dininin akıl karşıtlığıyla özdeşleştirilmesine karşı çıkmak için yazdığı kitapta bile, üç tarihsel dönem belirler: ilk üç asırda etkin olan Tertulianus ailesi, Ortaçağa kadar uzanan Augustinus ailesi ve son olarak Thomas ailesi. Oysa, Gilson'a göre, bunların ilki tamamen akla karşıdır; ikincisi, imanla başlayarak akla yönelir ve tamamen akılcı olan üçüncüsü ise yine de akıl ötesi bir “Kutsal doktrine” yer verir. Bkz. Etienne Gilson. *Reason and Revelation in The Middle Ages* (New York: Charles Scribner's sons, 1938).

⁹⁷ Selami Varlık, “Jean-Luc Marion'da Doygun Fenomen ve Yüce,” *Kutadgubilig: Felsefe Bilim Araştırmaları* no. 33 (2017): 14-16.

⁹⁸ Chittick, “The Anthropocosmic Vision in Islamic Thought,” 129.

⁹⁹ Gardet, Anawati, *Introduction à la théologie musulmane*, 306.

¹⁰⁰ Gardet, Anawati, *Introduction à la théologie musulmane*, 330.

Sonuç

Heidegger ve İslam düşüncesi arasındaki bu temel ayrışmanın altını çizmenin bize gerekli görünmesinin nedeni sadece daha önce yapılmamış olması değildir, aynı zamanda Çağdaş Batı felsefesiyle kurulan irtibatla daha derin bir sorunun altını çizmektir. Hristiyanlığa özgü bu kökensel olumsuz deneyim, genel olarak Heidegger sonrası Kıta felsefesini, özellikle aklî kesinliğe karşı çıkma açısından, derinden etkilemiştir. Tek etki bu olmasa da ve çağdaş felsefenin tarihsel sonluluk vurgusunun farklı kaynakları olsa da, aklın kesinlik arayışına karşı olumsuz bakış ve bu bilginin bir tür egemenlik ve güven bölgesi olarak algılanmasında Hristiyanlık tarihsel açıdan önemli bir rol oynamıştır. Rasyonel kesinlik ilkel Hristiyanlıkta dünyevi rahatlık ve güvenlikle özdeşleştirildiği için, Heidegger ve bazı takipçileri bu kesinliğe karşı çıkmıştır. Kanaatimizce bu alanları İslam düşüncesiyle buluşturmaya yönelik yapılan çalışmalar bu temel arka planı mutlaka dikkate almalıdır. Böylece Descartes'ın, aklederek kesin hakikate ulaşan öznesinin Heidegger'i sadece felsefi değil, aynı zamanda dinî bir açıdan da rahatsız eder. Bu nedenle Heidegger'in Descartes karşıtlığı, İslam düşüncesi tarafından büyük bir dikkatle alımlanmalıdır.¹⁰¹ Zira, ciddi kırılmalara imza atmış olsa da, çoğu açıdan Descartes Klasik metafiziğe Heidegger'den daha yakındır.

Burada sunduğumuz farklılıkların ortaya çıkardıkları sorunların çözümü bu çalışmanın sınırlarını aşar. Bizim için ilk etapta gerekli olan, daha önce belirttiğimiz nedenlerden dolayı, bu farklılıkları inceleyip önemlerinin altını çizmektir. Fakat yine de çalışmamızı bu karşıtlıkla bitirmemek adına birkaç öneriye yer verebiliriz. Kaldı ki bu farklılıklara dikkat çekmemizin amacı Heidegger'i İslam düşüncesinin önemli figürleriyle buluşturmanın yanlış olduğunu söylemektense bu buluşturmaların daha derine inmeleri gerektiğini savunmaktır. Felsefi düzeyde formüle edilmeleri durumunda bu sorunların bilinci daha eleştirel ve yaratıcı bir düşüncenin oluşumuna katkıda bulunabilir. Bu alanı kapatmaktansa daha titiz bir şekilde açmaya yönelik üç noktayı zikredebiliriz.

İlk olarak Heidegger'in felsefesini – ve ondan bu noktada etkilenenleri – bu dinî arka planlara tamamen indirgemek doğru olmaz. Felsefe dilinde her türlü kavramsallaştırma ve sistemleştirme, bir devamlılığa rağmen aynı zamanda birincil önvarsayımlarla bir mesafeleşmeye de yol açar. Bu nedenle, kökensel inançla kavram arasındaki ilişkiyi daha geniş bir şekilde sorgulamak gerekir, çünkü kavramsal söylem daima bir özerklik imkânı taşır.¹⁰² Elbette bu epistemolojik mesafe poetik dile çok yakın kalan Heidegger'de çok güçlü değildir, ancak yine de, kendisi de Katolik inançla ve teolojik dille mesafe kurmaya çalışır. Bu yüzden Heidegger'e göre felsefenin kendisi ateist olmalıdır, yani doğrudan bir dinî inanca dayanmamalıdır.¹⁰³ Arrien, Heidegger'in “metodolojik ateizm” kaygısından vazgeçmediğini yazar.¹⁰⁴ Buradan çıkan sonuç Heidegger'de dinî boyutun önemini küçümsemektense, bir yandan bir kavramın dinî arka planını dikkate alma gerekliliği ile diğer yandan bu kavramı bu inanca indirgememe ihtiyacı arasındaki gerilimi canlı tutmaya dikkat etmektir.

¹⁰¹ Kaldı ki yaşam tarzı olarak felsefe fikrinin temel kuramcısı Pierre Hadot, Foucault'nun görüşüne karşı çıkarak, felsefenin manevi bir etkinlik olmasının Descartes'la değil, Ortaçağ Hristiyan felsefesiyle sona erdiğini savunur. Ona göre, varoluşsal bir düzlemde anlaşılması gereken meditasyon ve şüphe fikirleriyle Descartes modern dönemde yeniden yaşam tarzı olarak felsefeye dönüşü temsil eder. Bkz. Pierre Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique* (Paris: Gallimard, 1995), 396.

¹⁰² Bkz. Selami Varlık, *Paul Ricoeur'de Temellük ve Tahayyül* (İstanbul: Alfa Yay., 2021), 110-120.

¹⁰³ GA 61, 199.

¹⁰⁴ Arrien, “Penser sans Dieu,” 68.

İkinci olarak, Heidegger'in felsefesi ile İslam düşüncesi arasında radikal bir karşıtıktan söz edemeyiz, zira her iki tarafta da diğer tarafla kısıtlı da olsa benzerlikler mevcuttur. Bir tarafta Heidegger'in felsefesi İslami entelektüel gelenekte de bulunan felsefi kavramlardan çokça yararlanmıştır. Metafizik tarihi, Heidegger ile İslam düşüncesi arasındaki ortak bir miras oluşturur. Örneğin 1927 tarihli *Fenomenolojinin Temel Sorunları* adlı eseri, İslam felsefesi için belirleyici olan varlık ve mahiyet gibi kavramlarla sürekli tartışma halindedir. Elbette Heidegger'in tavrı eleştireldir, ancak hem kendisi bu mirasa kabul ettiğinden daha yakındır hem de bu şekilde çok olanaklar içeren ortak bir kavramsal dil oluşmuştur. Onunla Molla Sadrâ veya İbn Sînâ arasında varlığı anlama sorunu etrafında kurulan çok sayıda bağa izin veren de bu ortak mirastır. Tam olarak aynı nedenlerden dolayı bu durumda karşılaştırmalı veya kültürlerarası felsefeden söz edemeyiz.¹⁰⁵ Zira bu ifadeler, daha sonra bir araya getirilen iki taraf arasındaki birincil bir uçurumu varsayar. Diğer tarafta, İslam düşüncesinin kendisi de, özellikle tasavvufi biçimiyle, bu kaygı ve güvensizlik unsurlarından yoksun değildir. Elbette bu unsurlar niceliksel olarak Hristiyanlıkta olduğu kadar şiddetli ve niteliksel olarak aynı konumda değildir, fakat yine de Bedevî'nin çalışmalarının sergilediği gibi bunları dikkate almak önem arz eder. Hem Heidegger'in kaygısının başka bir versiyonunu, örneğin Mevlana'da da buluruz hem de, daha genel olarak, akli araçsallaştırıp hakikatle tahakküm ilişkisi kurma riski daima mevcuttur ve bu durumda kaygı önemli bir uyarıcı rolünü üstlenir.

Üçüncü olarak – ki bu şüphesiz en önemli noktadır, çünkü önceki ikisinde olduğu gibi başkalık ilişkilerini en aza indirmeyi amaçlamaz – iki alan arasındaki bu farklılıklar hatta zıtlıklar, ortak bir kavramsal dilde formüle edildikleri taktirde tam olarak gerçek felsefi yaratıcılık için fırsat haline getirilebilir. Heidegger'in felsefesini eleştirel ve yaratıcı bir buluşma için önemli kılan tam da onun bu başkalık-aynılık boyutudur. Çünkü aksi takdirde mutlak başkalık zaten söyleyecek hiçbir şey sunmaz, zira iki taraf birbirine fazla yabancıdır; aynılık da hiçbir yere varmaz, çünkü o zaman bir Müslüman filozof ile aynı şeyleri söyleyen başka bir Batılı filozof arasındaki benzerlikleri belirtmekle yetinilir. Bu nedenle, kanaatimizce, iki gelenek arasındaki bir yakınlık, hep varolan ve keşfedilmeyi bekleyen bir şey değil, aktif bir şekilde inşa edilen bir şeydir. Bu şekilde Batı felsefesinin temellükü gerçekten üretken olması için aynı zamanda eleştirel olmalıdır ve bunun için benzerlikler arayışını aşmalıdır.

Ricoeur temel dilsel ve kavramsal farklılıklara rağmen, başkasının düşüncesini daima ifade etme yolunun varlığını savunur. Ricoeur çeviri felsefesinde – Antik Yunan uzmanı Marcel Detienne'in *Kıyaslanamazı Kıyaslamak* kitabından ödünç aldığı bir ifadeyle – “kıyaslanabilirler inşa” etmeliyiz der. Bu inşa Ricoeur'ün deyişiyle basit bir nesne transferi değildir, zira temel uyumsuzluğu anlaşılır kılmalıdır. Ricoeur, Çin uzmanı Fransız filozof François Jullien örneğini verir. Çin'de zaman algısı Yunan ve Latin dil ve kültürüne tamamen yabancıdır. Fakat, Jullien *Zaman* kitabında Fransız dilinin diyalektik imkanlarını ve kavramsal eklemlenmelerini kullanır ve bu şekilde çevrilemez olanı anlaşılır kılar.¹⁰⁶

¹⁰⁵ İslam felsefesinin Batı felsefesiyle kurduğu hem yakınlıktan hem mesafeden oluşan ilişkisi için bkz. Selami Varlık, “Application of Tradition in Gadamer and the Sameness-Otherness of Islamic Philosophy” in *Differences in Identity in Philosophy and Religion: A Cross-Cultural Approach*, ed. Lydia Azadpour, Sarah Flavel ve Russell Re Manning (London: Bloomsbury Publishing, 2020), 69-89.

¹⁰⁶ Paul Ricoeur, *Sur la traduction* (Paris: Bayard, 2004), 64.

Kaynakça

- Açıkgenç, Alparslan. *Being and Existence in Sadrā and Heidegger: A Comparative Ontology*. Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought and Civilization, 1993.
- Anselmus. *Basic Writings: Proslogium, Monologium, Cur Deus Homo and Gaunilon's In Behalf of the Fool*. Çeviren: S. N. Deane ve La Salle, Illinois: Open Court, 1962.
- Aoun, Mouchir Basile. *Heidegger et la pensée arabe*. Paris: L'Harmattan, 2011.
- Arrien, Sophie-Jan. "Penser sans Dieu, vivre avec Dieu: Heidegger lecteur d'Augustin," *Esprit* (Ocak 2013/1): 68-80.
- Arrien, Sophie-Jan. *L'inquiétude de la pensée. L'herméneutique de la vie du jeune Heidegger (1919-1923)*. Paris: PUF, 2014.
- Azadpur, Mohammad. *Reason Unbound: On Spiritual Practice in Islamic Peripatetic Philosophy*. Albany: Suny Press, 2011.
- Badawi, Abdurrahman. "Les points de rencontre de la mystique musulmane et de l'existentialisme," *Studia Islamica* 27, (1967): 55-76.
- Bultmann, Rudolf. "Das Problem der Hermeneutik," *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 47, no. 1 (1950): 47-69.
- Camilleri, Sylvain. "Du souci 'philosophique' au souci 'religieux'," *Revue Philosophique de Louvain* 112, no. 3 (2014): 495-523.
- Camilleri, Sylvain. "La métaphorisation du lexique augustinien comme herméneutique phénoménologique: le jeune Heidegger et Jean-Louis Chrétien" in *Between Phenomenology and Theology: Religious Metaphers and Philosophical Concept*, Editörler: Cristian Ciocan ve M. Neamtu, 157-178. Bucarest: Zeta Books, 2009.
- Carbone, Raffaele. "Heidegger lecteur de Luther. Destruction de la métaphysique théologique"
- Chittick, William C. "The Anthropocosmic Vision in Islamic Thought" in *God, Life, and the Cosmos: Christian and Islamic Perspectives*, Editörler: Ted Peters, Muzaffar Iqbal ve Syed Nomanul Haq, 125-152. Aldershot: Routledge, 2002.
- Corbin, Henry. "De Heidegger à Sohrevardî. Entretien avec P. Nemo" in *Cahier de l'Herne: Henry Corbin*, Editör: Christian Jambet, 23-56. Paris: l'Herne, 1981.
- Corbin, Henry. *En islam iranien. Aspects spirituels et philosophiques. Tome 1*. Paris: Gallimard, 1971.
- Demirhan, Ahmet (ed.). *Heidegger ve Din*. İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2017.
- el-Bizri, Nader. *The Phenomenological Quest: Between Avicenna and Heidegger*. Binghamton: Global Publications, 2000.
- et temporalité de l'expérience facticielle de la vie" in *Réforme et Contre-Réforme A l'époque de la naissance et de l'affirmation des totalitarismes (1900-1940)*, Editör: Chiara Lastraioli, 169-202. Turnhout, Brepols, 2008.
- Fazlur Rahman. *The Philosophy of Mullā Sadrā (Sadr al-Dīn al-Shirāzī)*. Albany: SUNY Press, 1975.
- Foucault, Michel. *Öznenin Yorumbilgisi: College De France Dersleri (1981-1982)*. Çeviren: Ferda Keskin, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi, 2019.
- Gadamer, Hans Georg. "Hermeneutik" in *Hermeneutik (Yorumbilgisi) Üzerine Dersler*. Çeviren: Doğan Özlem, Ankara: Ark Yayınları, 1995.

- Gilson, Etienne. *Reason and Revelation in The Middle Ages*. New York: Charles Scribner's sons, 1938.
- Greisch, Jean. *L'Arbre de vie et l'Arbre du savoir. Le chemin phénoménologique de l'herméneutique heideggérienne (1919-1923)*. Paris: Éditions du Cerf, 2000.
- Greisch, Jean. *Ontologie et temporalité. Esquisse systématique d'une interprétation intégrale de Sein und Zeit*. Paris: Presses universitaires de France, 1994.
- Hadot, Pierre. *Qu'est-ce que la philosophie antique*. Paris: Gallimard, 1995.
- Heidegger, Martin. "Anlama ve Yorum" *İnsan Bilimlerine Prolegomena* içinde, Çeviren: Hüsamettin Arslan, 307-331. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2002.
- Heidegger, Martin. "Augustinus und der Neuplatonismus" in *Phänomenologie des religiösen Lebens*, Editör: Von M. Jung, 157-173. Francfort-sur-le-Main: Klostermann, 1995.
- Heidegger, Martin. "Din Fenomenolojisine Giriş (1920/21)" *Heidegger Kitabı* içinde, Editör: Kaan H. Ökten, 113-128. İstanbul: Agora Kitaplığı, 2004.
- Heidegger, Martin. "Phenomenology and Theology" in *Pathmarks*, Editör: William McNeill, 39-62. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- Heidegger, Martin. "The Problem of Sin in Luther," *New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy* 9, (2009): 183-191.
- Heidegger, Martin. *Introduction to Phenomenological Research*. Çeviren: Daniel O. Dahlstrom, Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1994.
- Heidegger, Martin. *The Phenomenology of Religious Life*. Çeviren: Matthias Fritsch ve Jennifer Anna Gosetti-Ferencei, Bloomington: Indiana University Press, 2010.
- Heidegger, Martin. *Varlık ve Zaman*. Çeviren: Kaan H. Ökten, İstanbul: Agora Kitaplığı, 2011.
- Inwood, Michael. "Dil, Hakikat ve Kaygı," Çeviren: Neziha Dalgıç, *Kaygı* 1, (2002): 49-60.
- Kamal, Muhammad. *From Essence to Being: The Philosophy of Mulla Sadra & Martin Heidegger*. London: Islamic College for Advanced Studies Publications, 2010.
- Kennedy-Day, Kiki. "Ibn Sina's *Book of Definitions*" in *Books of Definition in Islamic Philosophy - The limits of Words*. Editör: Kiki Kennedy-Day, 85-159. London: Routledge Curzon, 2003.
- Larivée, Annie, Alexandra Leduc. "Le souci de soi dans «Être et Temps»: L'accentuation radicale d'une tradition antique?," *Revue philosophique de Louvain* 100, no. 4 (Kasım 2002): 723-741.
- Leaman, Oliver. "Orientalism and Islamic Philosophy" in *History of Islamic Philosophy*, Editörler: Seyyed Hossein Nasr ve Oliver Leaman, 1143-1148. London: Routledge: 2001.
- Luther, Martin. *Werke I*. Weimar: Hermann Böhlau, 1883.
- Martins, Maria Manuela Brito. "Le projet herméneutique augustinien: II. Herméneutique et existence," *Augustiniana* 49, no. 1/2 (1999): 5-55.
- Mohamed, Yasien. "The interpretations of *fitrah*," *Islamic Studies* 34, no. 2 (Yaz 1995): 129-151.
- Mohamed, Yasien. *Fitra: The Islamic Concept of Human Nature*. London: Ta-Ha Publishers, 1996.
- Moser, Kata, Urs Göskén ve Johs Michael. Hayes. (ed.). *İslam Dünyasında Heidegger*. Çeviren: Ömer Saruhanlıoğlu, İstanbul: Albaraka Yayınları, 2023.

Pöggeler, Otto. *La pensée de Martin Heidegger*. Çeviren: M. Simon, Paris: Aubier-Montaigne, 1967.

Ricoeur, Paul. *Sur la traduction*. Paris: Bayard, 2004.

Sommer, Christian. *Heidegger, Aristote, Luther: Les sources aristotéliennes et néo-testamentaires d'Être et Temps*. Paris: PUF, 2005.

Varlık, Selami. "Negatif Hermeneutik ve Sonsuz Yorum Sorunu," *Cogito* 89, (2017): 176-191.

Varlık, Selami. *Paul Ricoeur'de Temellük ve Tahayyül*. İstanbul: Alfa Yay., 2021.

Varlık, Selami. "Application of Tradition in Gadamer and the Sameness-Otherness of Islamic Philosophy" in *Differences in Identity in Philosophy and Religion: A Cross-Cultural Approach*, Editörler: Lydia Azadpour, Sarah Flavel and Russell Re Manning, 69-89. London: Bloomsbury Publishing, 2020.

Williams, John Reynold. *Heidegger'in Din Felsefesi*. Çeviren: Mehmet Türkeri, İzmir: İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2005.

Araştırma Makalesi

Başvuru: 25.03.2024

Kabul: 01.05.2024

Atıf: Gürsoy, Ali Özgür. "The Communicability of Pleasure and the Pleasure of Communication: The 'Obligation' of Aesthetic Feeling in the *Critique of the Power of Judgment*," *Temaşa Felsefe Dergisi* sayı: 21 (Haziran 2024): 172-183. <https://doi.org/10.55256/temasa.1458352>

The Communicability of Pleasure and the Pleasure of Communication: The "Obligation" of Aesthetic Feeling in the *Critique of the Power of Judgment*

A. Özgür Gürsoy¹

ORCID: 0000-0003-3332-9921

DOI: 10.55256/TEMASA.1458352

Abstract

Kant makes a puzzling claim in the *Critique of the Power of Judgment* concerning the connection between the feeling of pleasure occasioned by the appreciation of an object as beautiful and the universal communicability of this aesthetic feeling: on the one hand, he claims that this feeling is due to the free play of the faculties of imagination and understanding, and on the other hand, that it has its ground in the very communicability of this pleasure. The central argument of the present study is that it is possible to clarify the relation between the feeling of pleasure occasioned by the reflective judging of an object and the universal communicability Kant attributes to such a judging by grasping the demand for a 'universality without concept' claimed by a pure judgment of taste in terms of what appears to be a problematic relationship of grounding between the shareability of pure aesthetic feeling and the reflective activity of the mind. I will claim that this relationship can be rendered clearer by an explication of the 'share' of disinterestedness, purposiveness, and subjective universal validity claims in pure judgments of taste and brought together in the notion of a common sense (*sensus communis*). What thereby comes into view is an original orientation in the world that is presupposed by explicitly theoretical and practical judgments.

Keywords: Reflective Judgment, Communication, Pleasure, Aesthetic Judgment, Orientation.

Hazzın İletilebilirliği ve İletişimin Hazzı: *Yargı Gücünün Eleştirisi*'nde Estetik Hissin "Zorunluluğu"

Öz

Kant *Yargı Gücünün Eleştirisi*'nde, bir nesnenin güzel olarak değerlendirildiği durumlarda hissedilen haz ve bu hazzın evrensel iletilebilirliği arasında şaşırtıcı bir iddiada bulunur. Bir yandan bu hazzın anlama ve hayal gücü yetileri arasındaki özgür oyundan kaynaklandığını söylerken; diğer yandan, söz konusu hazzın temelini bu hazzın iletilebilirliğinde konumlandırır. Bu çalışmanın amacı, bir nesneye dair reflektif yargının ortaya çıkardığı haz hissi ile Kant'ın bu yargıya atfettiği evrensel iletilebilirlik arasındaki ilişkiyi netleştirmektir. Bunun yolunun, saf beğeni yargılarının barındırdığı 'kavramsız evrensellik' talebinin saf estetik hissini paylaşılabilişirliği ve zihnin reflektif etkinliği arasındaki temellendirici ilişki dolayısıyla kavranmasından geçtiği iddia edilir. Bu ilişkinin netleştirilmesi adına, saf beğeni yargılarında çıkarırsızlığın, amaçlılığın ve öznel evrensel geçerliliğin payları açıklanmakta ve nasıl ortak duyuda (*sensus communis*) bir araya geldikleri gösterilmektedir. Böylece görünürlük kazanan şey, kuramsal ve pratik yargılara öncel olan bir 'orijinal oryantasyon'dur.

Anahtar Kelimeler: Reflektif yargı, İletişim, Haz, Estetik Yargı, Oryantasyon.

¹ Assistant Professor, Izmir University of Economics, Faculty of Communication, New Media and Communication. ozgur.gursoy@ieu.edu.tr

Introduction

One of the most significant ‘discoveries’ of Kant in the *Critique of Judgment* is his claim that there are kinds of judgments that cannot be understood as the application of objectively determinate concepts to the passively received manifold of intuition.² These kinds of judgment—aesthetic judgments of taste—derive their universal validity not from the objectivity of the concepts of the understanding. They must rather be seen as the expression of a subjective feeling, while at the same time demanding universal agreement from all subjects under similar circumstances. The subjective universal validity claim associated with this kind of judgment is said to be a function of the reflective capacity of the human mind and points to a kind of normativity that is not the application of a determinate rule, but one whose basis is the universal communicability of pleasure. Pure aesthetic judgments of taste are paradigmatic of this kind of judgment, and Kant claims that the normativity claim inherent in such judgments requires the ‘postulation’ of a common sense which is not private and subjective, but rather social and intersubjective.

The more general significance of these claims lies in the fact that they open up a possible mediation between the theoretical and the practical activities of the mind by virtue of the role of reflection in orienting the subject in experience so as to prepare the ground for explicitly cognitive and moral judgments. This ‘original’ orientation is neither an application of, nor obedience to a determinate rule, but rather an indeterminate feeling occasioned by the reflective activity of the mind.³ The details of Kant’s claims, however, are quite puzzling. In arguing that the feeling of pleasure occasioned by the appreciation of an object as beautiful has to be free from all interest on the part of the subject, and matter on the part of the object, not only does he claim that this pleasure, if the aesthetic judgment is pure, is due to the free play of the faculties (of understanding and imagination), but also he seems to claim that this pleasure has its ground in the universal communicability of the aesthetic feeling.⁴ Thus, on the one hand, he seems to suggest that the kind of pleasure at issue is the result of judgment; but, on the other hand, he claims that this pleasure is the sole basis of judgment. In other words, pleasure seems to be the result of the universal communicability of a certain mental state, *viz.* feeling of pleasure, which is itself pleasurable (or *is* this very pleasure).

The central argument of the present study is that it is possible to clarify the relation between the feeling of pleasure occasioned by the reflective judging of an object as beautiful and the inherent universal communicability Kant attributes to such a judging and, hence, to such a feeling. An important element of this clarification is to grasp the demand for a ‘universality without concept’ claimed by a pure judgment of taste in terms of what appears to be a problematic relationship of grounding between the shareability of pure aesthetic feeling and the reflective activity of the mind in appreciating an object as beautiful. I will claim that this relationship can be rendered clearer by an explication of the ‘share’ of disinterestedness, purposiveness, and subjective universal validity claims in pure judgments of taste and brought together in the notion of a common sense. To

² Immanuel Kant, *Critique of the Power of Judgment*, 1st ed. (Cambridge: Cambridge University Press, 2001).

³ See Rudolf A. Makkreel, *Imagination and Interpretation in Kant: The Hermeneutical Import of the Critique of Judgment* (University Of Chicago Press, 1995). In particular, see chapter 8.

⁴ Even though the strange status of the connection between pleasure and communicability has drawn scholarly attention, the precise way in which the two are to be linked in terms of a common sense as ‘original orientation’ in the world has not been pursued in detail. See Miles Rind, “What Is Claimed in a Kantian Judgment of Taste?,” *Journal of the History of Philosophy* 38, no. 1 (2000): 63-85.; Linda Palmer, “A Universality Not Based on Concepts: Kant’s Key to the Critique of Taste,” *Kantian Review* 13, no. 1 (March 2008): 1-51.; Daniel Wilson, “The Key to the Critique of Taste”: Interpreting §9 of Kant’s Critique of Judgment,” *Parrhesia* 18, (2013): 125-138.

this end, I propose to first give a brief sketch of the major claims Kant makes with respect to pure judgments of taste and, second, to offer a more detailed reading of the Second and Fourth Moments of the ‘Analytic of the Beautiful’⁵. Finally, I will discuss the relationship between pleasure and communication in light of the first and second stages of my argument.

1. The Elements of Pure Judgments of Taste

Kant claims that ‘beautiful’ is not a concept under which a particular object is to be subsumed, i.e. when I judge an object to be beautiful, I am not attributing an objective predicate to this object. Rather, this judging comprises in the fact that, in the presence of an object, I am in a certain mental state. This mental state is of such a nature that I am justified in assuming that all other subjects, situated under similar circumstances, would also be in such a mental state, i.e. feel ‘the same way’. This state is claimed to be pleasure, which consists in the tendency of the subject to maintain itself in this particular state and to enhance the feeling of life. As such, the particular nature of this pleasure is different from sensation, which is ultimately sensuous. Moreover, this pleasure is disinterested to the extent that it does not concern any desire for the existence of the particular object occasioning such a pleasure.

This pleasure is a function of or attaches itself to the reflective awareness of a harmony of the cognitive faculties, which consists in the imagination reproducing a manifold in harmony with what would have been required by the understanding, without, however, any explicit direction from the understanding in the form of a rule. Because this harmony is one that does not arise by virtue of an application of a concept, Kant refers to it as a free play. Moreover, the free harmony of the cognitive faculties is in some way related to the reflective activity of the mind, which consists in seeking a universal for a given particular, without there being such a determinate universal in the case of our appreciation of an object as beautiful. This reflective striving is ‘directed at’ the formal aspects of the object before us and culminates in the realization that such an object is purposively suited to our cognitive aims, without there being a specific purpose. This ‘generates’ a delight that accompanies the attainment of all aims.⁶

Finally, Kant claims that such a reflection involves the reflecting subject’s orienting itself in experience in such a way as to detach its judging from all particular and private aspects and take account of everyone else’s way of judging. Hence the universal communicability of such a state, namely, the feeling of pleasure, requires the assumption of a common sense that guides judgment in its reflective function. Thus such a subject is said to be able to demand legitimately the necessary agreement of others with his judgment: the feeling of pleasure in the experience of beauty is normative, binding on all similarly situated human beings, without this norm being a determinate concept. The notion of a common sense articulates this by virtue of its postulation of an indeterminate feeling that nonetheless demands to be universally communicable and binding on all subjects.

A more detailed investigation of Kant’s claims in the Second and Fourth Moment of the ‘Analytic of the Beautiful’ highlights and clarifies the more difficult aspects of what I have delineated of his more general cla-

⁵ A full discussion of this issue would have to consider many other sections of the *Critique of the Power of Judgment*; however, I emphasize these, while only referring to other sections when I find it necessary, because the disinterestedness and the purposiveness claims are used in these sections as well and because this narrowing of emphasis keeps the discussion in focus.

⁶ This point is particularly clearly expressed in Paul Guyer, *Kant and the Claims of Taste*, 2nd ed. (Cambridge: Cambridge University Press, 1997).

ims about pure judgments of taste so far. In the Second Moment of the ‘Analytic of the Beautiful’, Kant begins the discussion by arguing for the subjective universality of a pure judgment of taste from its disinterested nature. The fact that, when I appreciate an object as beautiful, my appreciation does not arise from any interest on my part, Kant claims, entails that my appreciation contains a ground of satisfaction for everyone. An interest in this case would mean that my judgment was determined by a private inclination. Since the disinterestedness of a pure judgment of taste entails the absence of any private conditions for my judgment, I must regard my judgment as grounded in conditions that could be presupposed in everyone else. In other words, I will speak *as if* beauty were a property of the object, and hence, just as when I determine an object as subsumable under a concept (e.g. ‘This is a table’), I expect anyone else who is also in the presence of the table to agree with me, if he knows what ‘table’ means, I will expect a similar pleasure in everyone when I say ‘This is beautiful’, if he has taste. However, since the judgment in this case is aesthetic, as opposed to logical, and so does not consist in the application of a concept but rather the relation of an object to a subject, the universality I claim for my judgment cannot be based on concepts: “... there must be attached to the judgment of taste, with the consciousness of an abstraction in it from all interest, a claim to validity for everyone without the universality that pertains to objects, i.e., it must be combined with a claim to subjective universality”⁷.

The subjective universality of the feeling of pleasure in a pure judgment of taste is to be differentiated from both the agreeable and the good. For Kant, in the case of the agreeable, the maxim ‘everyone has his own taste’ is perfectly valid.⁸ The basis of our discriminations in the case of the agreeable is private and personal, and to this extent there is no point in disputing with those who do not share our preferences. In evaluations of this type, Kant includes the discriminations we make with our five senses; e.g., for one person the color violet is gentle and lovely, for another dead and lifeless. So long as we qualify these judgments as being relative to our own subjective person, there should be no confusion with pure judgments of taste. For such a relativity of the validity of our evaluation with respect to ourselves is precisely what is not permissible in the case of pure judgments of taste. In judging an object to be beautiful, I am not judging merely for myself, but for everyone; I am entitled to rebuke those who judge otherwise and deny that they have taste. The basis for this entitlement is not actual agreement I might have encountered in the past, but rather a normative demand that they ought to agree with me, if they have taste.⁹ Thus Kant distinguishes merely general rules (which are empirical) from universal rules. Only pure judgments of taste and moral judgments qualify for the latter (hence genuine normativity). Moral judgments, however, differ from judgments of taste, since the good is represented through a concept and gives rise to an interest, whereas this is not the case for aesthetic judgments.

Kant formulates the basic distinction between judgments concerning agreeableness and judgments concerning beauty in terms of taste of the senses and taste of reflection, respectively¹⁰. Although both kinds of judgments consist in the relation of a representation to the feeling of pleasure and displeasure, the former kind is private whereas the latter kind is public, hence putatively generally valid. In this regard Kant makes the interesting observation that although “... in the case of the taste of the senses experience not only shows that its judgment ... is not universally valid, but also that everyone is so ... modest as not even to ascribe this assent to

⁷ Kant, *Critique of the Power of Judgment*, 5:212.

⁸ Kant, *Critique of the Power of Judgment*, 5: 212.

⁹ Kant, *Critique of the Power of Judgment*, 5:213.

¹⁰ Kant, *Critique of the Power of Judgment*, 5:214.

others (even though a quite extensive unanimity is often found in these judgments as well), whereas the taste of reflection, which ... is often enough rejected in its claim to universal validity ..., can nevertheless find it possible ... to represent judgments that could demand such assent universally ...”¹¹. Thus, even though there is generally more frequent actual agreement about what is agreeable, we do not demand universal agreement with our particular judgments from everyone else, but we do demand such universal assent in the case of judgments concerning what counts as beautiful, despite the wide-ranging actual disagreement.

As I mentioned above, a pure aesthetic judgment of taste does not make a claim about an object by subsuming it under a general concept. If this were the case, the judgment would be objectively valid, in the sense that the judgment would be valid of everything that is within the extension of that concept, and ipso facto it would be valid for everyone who represents the object thus. Rather, an aesthetic judgment concerns the subjective relationship to a representation (of an object), and hence does not rest on concepts; yet, it is valid for everyone (“extends over the whole sphere of those who judge”)¹². If I were to determine the object before me by recognizing it as an instance of a concept, say a plate,¹³ then there could be no question of an aesthetic appreciation, since the experience would be exhausted by my cognitive determination. But precisely because this is not what transpires in reflection occasioned by the object, there are no rules I can invoke in order to compel someone to agree with me that this object before us is beautiful. Kant claims that in aesthetic appreciation, one does not allow oneself to be talked into a particular judgment, but rather wants to present the object to his own senses (*as if* such an appreciation depended on sensation). However, if, after such a presentation, one judges the object to be beautiful, then “... one believes oneself to have a universal voice, and lays claim to the consent of everyone ...”¹⁴

The significant claim here is that when I make a pure judgment of taste, I must take myself to be speaking with a universal voice, and hence to be imposing a demand on others to agree with me. Since for such a judgment no rules are available in the form of concepts, I cannot postulate the agreement of everyone; this would be possible only in the case of cognitive judgments for which one can adduce grounds and proofs. But since a pure judgment of taste is subjective *and* valid for everyone, “... it only **ascribes** this agreement to everyone, as a case of the rule with regard to which it expects confirmation not from concepts but only from the consent of others.”¹⁵ Hence the universal voice, under the assumption of which I take my subjective judgment to be valid for everyone, is a normative idea.¹⁶ I might be mistaken about whether I am in fact speaking with the universal voice, but I cannot be mistaken about *that* I am speaking with a universal voice, if I take myself to be genuinely making a pure judgment of taste, provided that I am aware of separating everything that pertains to the

¹¹ Kant, *Critique of the Power of Judgment*, 5:214.

¹² Kant, *Critique of the Power of Judgment*, 5:215.

¹³ For the purposes of my discussion here, the difference between ‘natural’ and ‘artificial’ objects is not important, although, of course, most of Kant’s claims concern judging objects of nature as beautiful.

¹⁴ Kant, *Critique of the Power of Judgment*, 5:216. In a note to this section of the text, Paul Guyer mentions a passage from the *Anthropology from a Pragmatic Point of View*, where Kant describes the judgment of beauty as an invitation to others to experience the pleasure one has oneself felt in an object. This is quite suggestive, but it is also clear that ‘invitation’ seems too weak a notion in this context, since, as we have seen, Kant claims that I am entitled to rebuke those who do not agree with me, to consider them as lacking taste, and impose upon them what seems to be a duty (albeit not a moral one) to have taste, i.e. they ought to agree with me, if they have taste.

¹⁵ Kant, *Critique of the Power of Judgment*, 5:216, emphasis in original.

¹⁶ One could say that it is through such an appeal that a link may be established between judgments of taste and a normative politics. See Toros Günes Esgün, “Beğeni Yargılarından Hukuk ve Politikaya: Kant’ın Ahlak Metafiziği’nde Estetiğin İzleri,” *FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)* 15, no. 30 (2020): 345-58.

agreeable and the good from the feeling of pleasure accompanying my reflection. Kant says that “this is all for which [the judging subject] promises himself the assent of everyone.”¹⁷

Although the basic intent of this claim is clear, it is difficult to understand how exactly the subject making a pure judgment of taste is related to the idea of a universal voice. Henry Allison makes the helpful suggestion that universal voice is the aesthetic analogue of Rousseau’s general will.¹⁸ Although the latter notion is by no means straight forward, the claim is that, just as the general will is said to function as the source of the universality of the political subject’s legislation, the universal voice serves as the source of the universality of a pure judgment of taste. To the extent that the universal voice is postulated in a judgment of taste, such a judgment presupposes the condition of its own possibility. Making a judgment of taste conforming to the condition of a universal voice demands that I attempt to abstract from all factors pertaining to the agreeable and the good. Thus, according to Kant, I can be certain that I have made a judgment of taste (not a pure judgment of taste, but simply a judgment of liking based on a feeling) and I can be certain that I have attempted to make a pure judgment of taste by trying to make my judgment conform to the condition of a universal voice. But I cannot be certain that I have succeeded in this attempt. This is all Kant seems to claim at this point.¹⁹

Hence the reference to the universal voice seems to be a more concise way of stating what Kant has been claiming all along with respect to pure judgments of taste, namely, they claim a subjective universal validity. The problem is articulating on what this universal voice with which I take myself to be speaking when I appreciate an object as beautiful rests, i.e. its conditions of possibility. In section 9 of the Second Moment Kant begins to address this issue. The question he explicitly asks is: “whether in the judgment of taste the feeling of pleasure precedes the judging of the object or the latter precedes the former.”²⁰ The answer to this question is said to be the key to the critique of taste and it is here that the communicability condition is introduced.

Kant proceeds by elimination. If the pleasure were to precede the judgment, and the possibility of communication (universal communicability) were a supervening and secondary attribute of the representation of the object, then this pleasure would be merely an agreeable sensation. Such a feeling would have only private validity, because it would be the result of the representation through which the object is given. Kant had ruled out such a passive determination of the subject by what is given in experience, insofar as the feeling of pleasure in aesthetic experience (of beauty) is related to, in some sense that needs to be explained, the *reflective activity* of the mind. Thus, since the first alternative does not give us more than private validity, which is not enough for a pure judgment of taste, Kant affirms the second alternative: “... it is the universal capacity for the communication of the state of mind in the given representation which, as the subjective condition of the judgment of taste, must serve as its ground and have the pleasure in the object as a consequence.”²¹ This formulation makes it seem like the feeling of pleasure pertaining to a pure judgment of taste is the result of the universal commu-

¹⁷ Kant, *Critique of the Power of Judgment*, 2:216.

¹⁸ Henry E. Allison, *Kant’s Theory of Taste: A Reading of the Critique of Aesthetic Judgment*, 1st ed. (Cambridge: Cambridge University Press, 2001).

¹⁹ Hence, unless further developed, this point makes the Kantian account particularly vulnerable to charges of subjectivism. See Nil Avcı, “Kant’ın Estetik Kuramının Gadamerci Eleştirisi Üzerine Bir Değerlendirme,” *Temaşa Felsefe Dergisi* no. 11 (2019): 74-90.

²⁰ Kant, *Critique of the Power of Judgment*, 5: 216.

²¹ Kant, *Critique of the Power of Judgment*, 5: 217.

nicability inherent in such judgments; that is to say, it seems like it is the communicability of such a feeling that ‘causes’, or ‘gives rise to’, the pleasure we take in it.

Soon after this passage, however, Kant relates both the pleasure and the communicability of this feeling to the play of our cognitive faculties in reflection. He claims that only cognition, and what pertains to cognition, is capable of being universally communicated, since only in this way we have a universal point of reference in virtue of which our judgments are objective and valid for everyone. However, since the determining ground of aesthetic judgments can be conceived of only subjectively (and hence without reference to concepts), “... it can be nothing other than the state of mind that is encountered in the relation of the powers of representation to each other insofar as they relate a given representation to cognition in general”²² The cognitive powers, namely imagination and understanding, that are thus ‘activated’ and put into relation are said to be in free play, because no determinate concept restricts their activity to a particular rule of cognition. Hence the state of mind that is at issue in the appreciation of an object as beautiful (and whose universal communicability needs to be established) is a feeling of the free play of the cognitive faculties.

Rudolph Makkreel describes what is at stake in this ‘free play’ in terms of a contrast between “subjective vs. objective agreement”²³: in aesthetic consciousness the relation between imagination and understanding is one of subjective agreement manifested as aesthetic pleasure, as opposed to the objective agreement in the normal judgments of experience. In the latter, a representation is referred to a definite concept of an object and the imagination serves the understanding by subsuming representations of sense to concepts. In the former, however, the relation is not one of subordination but involves free coordination and mutual play. Kant, then, is claiming that the feeling of pleasure in aesthetic judgments arises because of the felt harmony between our cognitive faculties without there being a concept that would subject their play to a determinate rule. In this way Kant is able to relate the indeterminate feeling of pleasure occasioned by an object deemed beautiful to a condition of cognition in general, since the harmonious and proportionate working of the cognitive faculties is necessary for there being any cognitive activity. And since this condition must be valid for everyone, the feeling at issue must be capable of being communicated universally. As Kant puts it, “[t]he subjective universal communicability of the kind of representation in a judgment of taste ... can be nothing other than the state of mind in the free play of the imagination and the understanding ... : for we are conscious that this subjective relation suited to cognition in general must be valid for everyone and consequently universally communicable ...”²⁴

So, to go back to the initial question, how are judgment and pleasure related to each other in the aesthetic judging of an object as beautiful? Kant’s reformulated answer is this: “[the] merely subjective (aesthetic) judging of the object, or of the representation through which the object is given, precedes the pleasure in it, and is the ground of this pleasure in the harmony of the faculties of cognition; but on that universality of the subjective conditions of the judging of objects alone is this universal subjective validity of satisfaction, which we combine with the representation of the object that we call beautiful, grounded.”²⁵ Thus, the judging of the object, or we could say the reflective activity of the mind before such an object, is the ground of the pleasure we

²² Kant, *Critique of the Power of Judgment*, 5: 217.

²³ Makkreel, *Imagination and Interpretation in Kant*, 47.

²⁴ Kant, *Critique of the Power of Judgment*, 5: 218.

²⁵ Kant, *Critique of the Power of Judgment*, 5: 218.

take in the harmony of the faculties occasioned by this object; but the universality of the subjective conditions of judging (the harmonious coordination of imagination and understanding) is the ground of the universal subjective validity of our feeling of pleasure.

Kant claims that the natural tendency of human beings to sociability is indicative of the pleasure we take in our ability to communicate our states of mind. However, the pleasurable nature of communication attested to by our inclination to sociability would not be enough to ground the subjective universal validity claimed for pure aesthetic judgments of taste.²⁶ In his answer to the question whether I become aware of the harmony of the faculties in the judgment of taste through sensation or intellectually, Kant claims that it cannot be intellectually through the consciousness of our intentional activity whereby we put them in play, since the representation occasioning the judgment of taste is not a concept. Rather, we become aware of the harmony of our faculties through sensation. Kant says that “[t]he animation of both faculties to an activity that is indeterminate but yet ... in unison ... is the sensation whose universal communicability is postulated by the judgment of taste.”²⁷ Hence, when I appreciate an object as beautiful there is an enlivening, an animation, of my cognitive faculties without this activity being determined by the concept of an object. The surprising realization that a singular representation ‘generates’ a well-proportioned relationship between my cognitive faculties that is necessary for all cognition affects a state of mind that is experienced as pleasure. Because this relationship is deemed necessary for all cognition, I am warranted to regard my feeling to be valid for all human beings, that is, beings who judge by means of the coordination of understanding and sensibility.

2. Common Sense as Orientation

The Fourth Moment of the ‘Analytic of the Beautiful’, through the postulation of a common sense, further articulates what is involved in the claim for subjective universal validity in a pure judgment of taste. The notion of beauty has an inherent necessity claim with respect to the feeling of pleasure. This necessity is not, however, theoretical, such that we would be able to claim a priori that *everyone will feel* a pleasure in the object deemed beautiful by me. Rather, an aesthetic judgment involves a claim to what Kant calls an exemplary necessity: “a necessity of the assent of *all* to a judgment that is regarded as an example of a universal rule that one cannot produce.”²⁸ This necessity claim is peculiar in that it can neither be derived from concepts nor grounded on a de facto unanimity in judgments of taste.

As I mentioned above, the judgment of taste ascribes assent to everyone and claims that everyone should agree with my claim about a certain object as beautiful. Now Kant claims that the demand for the agreement of everyone presupposes a common sense: “... only under the presupposition that there is a common sense (by which, however, we do not mean any external sense but rather the effect of the free play of our cognitive powers), ... can the judgment of taste be made.”²⁹ If the judgment of taste were like a determinate cognitive judgment, which is possible on the basis an objective principle, then I would be able to claim unconditioned necessity for my judgment; if there were no principles at work in a judgment of taste, then there would not be

²⁶ Therefore, the normative dimension of the claim involved requires a stronger connection between communication and community. See Bart Vandenabeele, “Common Sense and Community in Kant’s Theory of Taste” in *Cultivating Personhood: Kant and Asian Philosophy* (De Gruyter, 2010), 308-20.

²⁷ Kant, *Critique of the Power of Judgment*, 5: 219.

²⁸ Kant, *Critique of the Power of Judgment*, 5: 237.

²⁹ Kant, *Critique of the Power of Judgment*, 5: 238.

any point in claiming a necessity for them. However, neither of these alternatives is the case for a judgment of taste. In order to ground the peculiar subjective universal validity claim involved in a judgment of taste, there must be a subjective principle that determines what is pleasing and what is not through feeling with universal validity.

To make this presupposition plausible, Kant refers again to the communicability condition.³⁰ The argument will prove instructive for our purposes: 1) Judgments must be able to be universally communicated, if they are to be more than expressions of mere subjective play of our faculties of representation. 2) In order for judgments to be communicated, the mental state, that is, the disposition of our faculties for producing cognitions through their proportionate relationship, must also be capable of being communicated. 3) This is because this disposition is the subjective condition of cognition and, hence, without it cognition could not arise. 4) This disposition has different proportions depending on the objects that are given. 5) However, there must be one optimal proportion between the cognitive faculties, and this can only be determined through feeling. 6) This feeling must be capable of being communicated (by (2)). 7) The universal communicability of feeling presupposes a common sense as the necessary condition of the universal communicability of our cognition.

Under the assumption of a common sense, then, I am able to treat the subjective necessity (for others to agree with me) that I claim for my appreciation of an object as beautiful as an objective necessity. When I judge an object as beautiful, I demand the same judgment from others with respect to the same object without being able to ground this demand on a concept of the object, but rather on my feeling occasioned by it. This feeling, however, is not to be understood as private but as common, since it involves a 'should'. I do not claim that everyone will agree with me but that they should. Thus, the presupposition of common sense gives me an ideal norm with respect to which I offer my particular judgment as an example and on the basis of which I claim exemplary validity for it. This is because it is a norm necessary for everyone, if they intend to make a pure judgment of taste. This norm, however, is necessarily indeterminate because it is a feeling.

In summary of the salient aspects of the account provided above, we can say that when I claim that a certain object before me is beautiful what I am claiming is that attending to the formal properties of the object occasions a reflective activity on my part to seek a concept for it. This reflective activity is equivalent to a free play of the imagination and the understanding. This free play is harmonious when the imagination and the understanding mutually enhance each other's powers as equal partners. This harmonious activity affects the mind as a pleasure and attests to a suitability of the representation (of the object) for the cognitive ends of the mind (without assigning any specific purpose to this subjective purposiveness). This feeling of pleasure is universally communicable and is grounded in a common sense, which serves as a norm with respect to which I claim the assent of everyone to my judgment, without the normativity involved here being a matter of the application of a determinate rule.

We can say that the assumption of a common sense brings together all the aspects of pure judgment of taste, namely, disinterestedness, purposiveness, and subjective universal validity, as is clear from Kant's more detailed definition of it in section 40: "By *sensus communis* ... must be understood the idea of a **communal** sense, i.e. a faculty for judging that in its reflection takes account (a priori) of everyone else's way of represen-

³⁰ Kant, *Critique of the Power of Judgment*, 5: 238-239.

ting in thought, in order as it were to hold its judgment up to human reason as a whole”³¹ Moreover, Kant also claims that “taste can be called *sensus communis* with greater justice than can the healthy understanding ... if indeed one use the word ‘sense’ of an effect of mere reflection on the mind: for there one means by ‘sense’ the feeling of pleasure. One could even define taste as the faculty for judging that which makes our feeling in a given representation **universally communicable** without the mediation of a concept.”³² Thus, when read in light of the Fourth Moment, common sense comes to designate a principle, a norm, a faculty, the feeling of pleasure, and taste itself.

Hence the postulation of a common sense opens up the possibility that there is an original orientation in experience in virtue of a feeling of pleasure such that this also serves as the subjective condition of the possibility of cognition in general.³³ This pleasure is neither a pleasure of mere enjoyment, nor of a determinately lawful activity, but, as Kant says, of mere reflection. Precisely because this pleasure has to do with an orientation through feeling that is the condition of possibility of cognition in general, it is common to everyone and hence communicable. In reflecting on the formal properties of an object, I am also trying to situate or orient myself in experience as anyone else would, to take into account everyone else’s standpoint. And in so reflecting, I am relying on a common sense, which must remain indeterminate for Kant. It is important to note that this process of reflection must be distinguished from a universalizability test for taste. Because what is at issue in such aesthetic judgments is a feeling of pleasure, the latter is not possible for taste.

But what then is the purport of this reflective process for the communicability of feeling and how does it stand with respect to the possibility of erroneous judgments in matters of taste? I discussed above Kant’s claim that, in case somebody disagrees with my judgment about an object as beautiful, I cannot adduce any proofs or rules in order to convince him of the rightness of my judgment. In this sense I must simply resign myself to the fact that my judgment is valid simply for me. However, a pure judgment of taste also makes a normative claim: I demand that the other person agree with my judgment. Kant’s argument culminating in the postulation of a common sense can be seen as working out the transcendental conditions for such a judgment to be legitimate, and not an irrational demand on others to evaluate the world as I do. Nothing in fact will guarantee that there will be a unanimity concerning the ‘status’ of an object as beautiful; in fact, when I judge a particular object to be beautiful, I can never be certain that my judgment of taste was pure, since there is no determinate public criterion to which I can refer—maybe I was not successful when I thought that I had abstracted from the charm of the object.³⁴

But Kant does not deny the permanent possibility of error in judgments of taste. Rather, his claim is that if we are to entertain the claim that taste of reflection, as opposed to taste of senses, is normative, then we must assume the possibility of something like a common sense and the communicability of pleasure it grounds. This can also be seen in the Antinomy of Taste, where he says that there is the possibility to argue about taste, but

³¹ Kant, 5: 293, emphasis in original.

³² Kant, 5: 295, emphasis in original.

³³ For another concise statement of this, see Kant, 5: 292.

³⁴ In this connection, Allison makes the suggestion that there is a parallel here with Kant’s moral philosophy. Although I am obliged by the categorical imperative to act not merely according to the moral law, but also from duty for the moral law, I can never be certain that I have actually acted from duty alone; that is to say, some pathological inclination could also have played a role in the determination of my will. See Allison, *Kant’s Theory of Taste*, 109.

not to dispute.³⁵ Acknowledging the possibility of argument in matters of taste amounts to entertaining the hope of coming to a mutual agreement, which would be a silly hope if one did not thereby commit oneself to the reflective requirements of *sensus communis*. This could also explain some of Kant's formulations I referred to above, where he seems to claim that in appreciating something as beautiful, what I am appreciating is the shareability or communicability of my feeling. This formulation seems to suggest that it is the communicability of feeling that grounds the purity of a judgment of taste, in contrast with Kant's other formulations, where the communicability of a judgment of taste is grounded on the reflectively judging activity of the mind. But, as the discussion of what is involved in the notion of a common sense indicates, these formulations do not comprise mutually exclusive options. As Lyotard says, communicability is the way taste is recognized when it occurs, but this communicability would not be possible without the reflective activity of the mind for which Kant offers a transcendental ground in the notion of a common sense.³⁶

Conclusion

Kant's exploration of aesthetic judgments of taste leads us to a profound understanding of the intricacies of human experience, especially the normativity in our aesthetic experiences. Kant's elucidation of the subjective universal validity inherent in these judgments makes visible a dimension of experience wherein pleasure and reflection intertwine, transcending mere subjective sentiment to evoke a shared understanding of beauty. We thereby uncover a bridge between the theoretical and practical realms of human cognition. The reflective activity of the mind not only orients us in our experiences but also lays the groundwork for cognitive and moral judgments. This 'original' orientation, devoid of determinate rules, emerges as a result of the nuanced interplay between subjective feeling and universal communicability.

The argument of the present study demonstrates that the pleasure derived from pure aesthetic judgments serves as more than just a subjective experience—it becomes the very basis of our capacity to engage in meaningful communication about beauty. Through disinterestedness, purposiveness, and subjective universal validity claims, we discern the emergence of a common sense—a shared understanding that transcends individual perspectives and fosters communal appreciation of the beautiful. It is clear that this sense of an original orientation revealed through the experience of beauty appears strange from the perspective of Kant's emphasis on strict conceptual determination for the intelligibility of experience in general. For example, one would need to ask further about the constitution of this common sense, which is both condition and conditioned.³⁷ However, one can say that, within the limits of the present study, Kant's exploration not only enriches our understanding of aesthetic experience but also sheds light on the profound connections between pleasure, reflection, and human communication.

³⁵ Kant, *Critique of the Power of Judgment*, 5: 338.

³⁶ Jean-François Lyotard, *Lessons on the Analytic of the Sublime*, trans. Elizabeth Rottenberg. (Stanford: Stanford University Press, 1994), 223.

³⁷ It is plausible to claim that one of the central motivations of German Idealism after Kant was to pursue this line of questioning. See Robert B. Pippin, *Hegel's Idealism: The Satisfactions of Self-Consciousness* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989).

Bibliography

- Allison, Henry E. *Kant's Theory of Taste: A Reading of the Critique of Aesthetic Judgment*. 1st ed. Cambridge University Press, 2001.
- Avcı, Nil. "Kant'ın Estetik Kuramının Gadamerci Eleştirisi Üzerine Bir Değerlendirme," *Temaşa Felsefe Dergisi* no. 11 (2019): 74-90.
- Esgün, Toros Günes. "Beğeni Yargılarından Hukuk ve Politikaya: Kant'ın Ahlak Metafiziği'nde Estetiğin İzleri," *FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)* 15, no. 30 (2020): 345-58.
- Guyer, Paul. *Kant and the Claims of Taste*. 2nd ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- Kant, Immanuel. *Critique of the Power of Judgment*. 1st ed. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- Lyotard, Jean-François. *Lessons on the Analytic of the Sublime*. Trans.: Elizabeth Rottenberg, Stanford: Stanford University Press, 1994.
- Makkreel, Rudolf A. *Imagination and Interpretation in Kant: The Hermeneutical Import of the Critique of Judgment*. University Of Chicago Press, 1995.
- Palmer, Linda. "A Universality Not Based on Concepts: Kant's Key to the Critique of Taste," *Kantian Review* 13, no. 1 (March 2008): 1-51. <https://doi.org/10.1017/S1369415400001084>
- Pippin, Robert B. *Hegel's Idealism: The Satisfactions of Self-Consciousness*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.
- Rind, Miles. "What Is Claimed in a Kantian Judgment of Taste?," *Journal of the History of Philosophy* 38, no. 1 (2000): 63-85.
- Vandenabeele, Bart. "Common Sense and Community in Kant's Theory of Taste" in *Cultivating Personhood: Kant and Asian Philosophy*, 308-20. De Gruyter, 2010. <https://doi.org/10.1515/9783110226249.2.308>

Araştırma Makalesi

Başvuru: 25.03.2024

Kabul: 13.04.2024

Atıf: Elmas, Mehmet Fatih ve Ayşe Gül Çıvgın. "Değişen Doğa Tasarımı ile Ahlâkî Söylemin Yeniden Kuruluşu Bağlamında Kant'ın Din(darlık) Tasavvuru," *Temaşa Felsefe Dergisi* sayı: 21 (Haziran 2024): 184-207. <https://doi.org/10.55256/temasa.1458683>

Değişen Doğa Tasarımı ile Ahlâkî Söylemin Yeniden Kuruluşu Bağlamında Kant'ın Din(darlık) Tasavvuru

Mehmet Fatih Elmas¹

ORCID: 0000-0002-9728-2635

Ayşe Gül Çıvgın²

ORCID: 0000-0003-2838-6737

DOI: 10.55256/TEMASA.1458683

Öz

Felsefe tarihi bir yönüyle filozofların Tanrı, Doğa ve İnsan arasında kurdukları ilişkilerin tarihidir. Yeni Çağ'da teleolojik fiziğin mekanik fizikle aşılması sonucunda bu üç kavram ve aralarındaki ilişkiler yeniden düzenlenerek, metafizik-etik alanın söylemi de yeniden kurgulanmıştır. Ahlâk alanına mevcut pek çok metafizik-etik sistemin ve dinlerin boyutlarını aşarak yaptığı felsefi müdahaleyle Immanuel Kant sadece akli kullanma cesaretiyle ilâhî sayılan iyiliği insanî düzleme indirerek, hakikatin zeminini yeniden değiştirmiştir. Ahlâk alanını numenal düzeyde yeniden kurmaya çalışan Kant'ın bir ideal olarak insanın önüne koyduğu amaç, ona layık olabilmek için gösterilecek pratik çabayla ortaya çıkacağına duyulan inanç mesabesinde aklidir. İnsan bu inanç doğrultusunda kendisini hep daha iyi bir varlığa dönüştürmek suretiyle en yüksek iyi'ye ulaşabileceğini umabilir. Bu umudun gerçekleşmesi için adil ve lütüfkâr iradesiyle dünyanın mükemmel olan bir varlık tarafından düzenlendiği fikri haklılandırılabilir. Tanrı'nın ahlâkî davranışlar bakımından kabulü aynı zamanda dindar insanlar için bir zemin teşkil eder. Bu tasavvurda erdemli insan ile imanlı insan aynı kişidir. İyi olmak için Tanrı'nın bizim için yapacaklarına inanç beslemek yerine, O'nun bizim için yapacaklarına layık olmak için yapmak zorunda olduğumuz şeyleri yapmamız gerekir. Tanrı aynı zamanda kendilerini ahlâkî fâile dönüştürmeye çalışan kişiler arasında ortak yasalar altında/uğruna kurulan etik topluluğun kamusal yasakoyucusudur. Niyetlerini ahlâk yasasına tâbî kılarak kendini kötülük ile mücadeleye adayan ve güçlerini başkalarınıninkiyle birleştirerek aklın sınırları dâhilinde bir din çatısı altında bir araya gelen insanların göstereceği *süreklı çabaya* bağlı olarak böyle bir toplumun gerçekleştirilebileceği umut edilebilir. Bu makale, tüm insanlığın ahlâken yetkinleşmesi ideali doğrultusunda müşterek bir amaç yaratmaya yönelik olması bakımından Kant'ın -doğumunun 300. yılında- umuduna hâlâ ihtiyaç olduğu kanaatini paylaşmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Fizik, Etik, Akıl, En Yüksek İyi, Din, Dindarlık, Mutluluk.

Kant's Conception of a New Type of Religion in the Context of Reconstruction of Moral Discourse with the Changing Idea of Nature

Abstract

The history of philosophy is the history of the relationships established by philosophers between God, Nature and Man, in one sense. As a result of teleological physics being invalidated by mechanical physics in the New Age, these three ideas and the relationships between them were reorganised and the discourse of the metaphysical-ethical field was reconstructed accordingly. With his philosophical intervention in the field of morality, transcending the dimensions of many existing metaphysical-ethical systems and religions, Kant changed the ground of truth again by reducing the goodness, which was considered divine, to the human level with the courage to use reason alone. Trying to re-construct the field of morality at the noumenal level, the goal that Kant determines for man as an ideal is rational to the extent of the belief that it will result from the practical effort to be worthy of it. In line with this belief, human being can hope to achieve the highest good by constantly transforming himself into a better being. The idea that the world is designed by a perfect being with a just and beneficent will is to realize this hope is justifiable. The acceptance of God's existence for practical purposes also provides a basis for religious people. In this conception, the virtuous person and the religious person are the same person. Instead of having faith in what God will do for us to be good, we need to do the things we have to do to be worthy of what God will do for us. Systematic unity is established under/for the sake of common laws among individuals who seek to turn themselves into moral agents and God is the public legislator of the ethical community. It can be hoped that such a society can be realized, depending on the continuous efforts of people who devote themselves to the struggle against evil by subjecting their intentions to the moral law and by combining their capacities with those of others and coming together under the umbrella of a religion within bounds of reason. This article shares the opinion that Kant's hope is still needed -on the 300th anniversary of his birth- in terms of creating a common goal in line with the ideal of moral perfection of all humanity.

Keywords: Physics, Ethics, Reason, The Highest Good, Religion, Religiousness, Happiness.

¹ Doç. Dr., Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü. m_fatihelmas@hotmail.com

² Doç. Dr., Bartın Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü. acivgin@bartin.edu.tr

Giriş

Kant'ın felsefesi önemli ölçüde doğa ve ahlâk alanlarında Copernicus'tan Newton'a, Descartes'tan Rousseau'ya uzanan bir süreçte ele alınan sorunlar ve bu sorunlara üretilen çözümler ekseninde, bir başka deyişle metafizik ile bilim kavşağında şekillenir. Yeni Çağ'da teleolojik fiziğin mekanik fizikle aşılması, metafizik-etik alanın söyleminin de aşılmasını beraberinde getirmiştir. Kilise'den boşalan yeri genel olarak rasyonel, insan-yapımı kurallarla doldurmaya çalışan, inançla gerçekleştirilemeyen akılla gerçekleştirilebileceğini düşünen dönemin düşünürleri metafizik-etik söylemi doğa tasarımı ve bilim anlayışına uygun şekilde insanın eylemsellik alanında hangi ilkelere göre davranması, nasıl bir arada ve mutlu yaşaması gerektiği hususlarında yeniden oluşturmaya çalışmışlardır. Bu doğrultuda düşünürler arasında bir gereksinim olarak beliren ahlâklılığın, statü, ırk, dil, din sair ayrımı olmadan, yani tüm yerelliklerden ve algısallıktan âzâde bütün herkesin bağlanacağı ya da boyun eğeceği güçlü ve sağlam temellerini atma konusunda gizli bir uzlaşım olduğu söylenebilir. Yaratılmak istenen esasen herkesin hem doğayla hem de birbiriyle ilişkisinde mükemmelliğe doğru yükseleceği düşünülen aklî değerlerdir. Bu çalışma değişen doğa tasarımı ekseninde Kant'ın metafizik-etik sistemlerin ve dinlerin söylemlerini aşarak geliştirdiği ahlâkî-aklî-dinî söylemin temellerini açığa çıkarıp, bu doğrultuda inşâ ettiği yeni tip din(darlık) tasavvurunu ele almayı amaçlamaktadır. Bütünüyle zorunlu yasalarla belirlendiği düşünülen tabiatın kesin bilgisini sunduğu iddiasıyla seçkinleşen bilim; bir ahlâk varlığı olarak insanın özgür olduğunu ileri süren din ve tüm bu bilgilere erişme iddiasında olan felsefe kavşağında bulunan Kant için felsefenin temel sorunlarından biri doğa metafiziği ise diğeri de ahlâk metafiziğiyle ilgili olmak durumundadır. Kant, etik alana yaptığı felsefî müdahalesiyle ilâhî sayılan iyiliği insanî düzleme indirerek, hakikatin zeminini yeniden değiştirmiştir. Onun bu müdahalesine geçmeden önce Yeni Çağ'da değişen doğa tasarımı ve buna bağlı olarak şekillenen epistemolojik ve etik kuramlar ekseninde kurgulanmaya çalışılan ve/veya filozofun müdahalesini hazırlayan entelektüel iklimin aşağı yukarı bir bütünlük altında kuşatılmasının uygun olacağı kanaatindeyiz.

1. Yeni Çağ'da Değişen Doğa Tasarımı

Kökleri 12-13. yüzyıla taşınabilir olan, fakat esas olarak 15. ve 16. yüzyılda bilimde rasyonalitenin, deneysel yöntemin ve mantıksal yeniliklerin artan hakimiyetiyle doğanın kutsallıktan arındırılmasına yönelik girişimler peşi sıra birbirlerini izlemiştir. Özellikle fiziğin matematikselleştirilmesine katkı sunan Oxford'lu bilim adamlarının çabalarıyla modern bir bilimsel dünyanın ilmik ilmik örüldüğü bir vakıdır.³ Rönesans'la birlikte gerçekleşen bilimsel ve felsefî devrimler, evrenin çehresini ya da kendini sunuş tarzını değiştirmiş ve kosmos artık sonsuz ve geometrik bir saha biçimini almıştır. Sonsuzun, anlama yetisinin kavrayabildiği bir mükemmellik olarak tasavvur edilmesiyle, kosmosun sonsuzluğu aynı zamanda Tanrısız bir kosmosa işaret eder hale gelmiştir. Bu dönemde kosmos artık form ya da nitelikle değil, biçim ve nicelikle ölçülebilir, hesap edilebilirdir; nitekim tabiat kitabının dili matematiktir: "felsefe [bilim] her zaman gözlerimizin önünde yatan büyük kitapta yazılıdır; fakat eğer evvel emirde dilini ve özelliklerini öğrenmezsek bu kitabı anlayamayız. Bu dil matematiktir ve özellikle üçgenler, daireler ve başka geometrik şekillerdir".⁴ Bilindiği gibi, Antik Yunan'da 'genel olarak doğa', zaman ve mekân ufkunda devinen ve yayılan maddi cisimlerden oluşan bir organizma olarak, dört bir yanına sirayet eden akılla (*Nous*) ya da ruhla (*Spirit*) birlikte düşünülmüştür. Doğa burada bir *causa sui* olarak, kendi kendine varolan bir sürecin ifadesidir. Antik dönemin aksine Orta Çağ Avrupa'sının

³ Anne Baudart vd., *Felsefe Tarihi Cilt 2 - Modern Dünyanın Yaratılması*, çev. İsmail Yerguz. (İstanbul: İletişim Yayınları, 2012), 9.

⁴ Galileo'dan akt. Fritjof Capra, *Batı Düşüncesinde Dönüm Noktası*, çev. Mustafa Armağan. (İstanbul: İnsan Yayınları, 2009), 63.

önemli bir kısmında hâkim olan dinsel bakış açısı doğa araştırmalarında ciddi bir duraklama devri yaşanmasına ve daha ziyade Tanrı'nın yaratımı olan doğa tasarımıyla yol alınmasına neden olmuştur. Bu yönüyle doğa artık bir *causa sui* değildir; daha ziyade bir arınma mekânı olarak tasarlanmış ve *gereksiz* hakkında araştırma yapılmaması önerilmiştir. Bu bakımdan, felsefe ve bilim daha ziyade teolojinin hizmetkârı olarak iş görmüştür. Özel olarak Petrus Damianus'a atıfla aktarılan şu ünlü deyiş dönemin iklimini izah etmede sıklıkla kullanılır: *Philosophia ancilla theologiae* (felsefe teolojinin hizmetçisidir).

Bir yönüyle Platon ve Aristoteles'ten, başka bir yönüyle Hristiyanlıktan ilhamını alan Orta Çağ düşüncesiyle hesaplaşması şüphesiz Yeni Çağ felsefesini 'yeni' kılan süreci hazırlamıştır. Bu bakımdan, Rönesans sonrası modern dünyanın doğa anlayışı esas olarak din ve bilim üstüne kuruludur: Bir yanda Hristiyanlığın yaratıcı Tanrısı, diğer yanda pek çok örneği sayılabilecek olan bilim adamlarının tecrübeleri. 16. yüzyılın önde gelen bilim adamlarından Nicolaus Copernicus ve Giordano Bruno gibi isimlerle Antik Yunan'ın doğa anlayışına karşı gelişen yeni tasarımda doğa artık bir canlı organizma değil, bir makinedir. Yeni Kozmolojide doğanın her yerine yayılmış olan tek töz vardır ve farklılıklar sadece nicelik ve geometrik yapı cinsinden ifadenir.⁵ Kartezyen kesinlik anlayışı temelde matematikselidir. Descartes'in zihninde bilim ile matematik eş anlamlıdır.⁶ Descartes, mekanist doğa tasavvurunu ön plana çıkarmış ve tüm canlılık mekanik bir eksenle izah edilmiştir. Bu izah -bu haliyle- maddenin tümüyle mekanik bir zeminde açıklanabileceği anlamına gelir ki bu zeminin yerleşmesiyle birlikte -Descartes'in ünlü felsefe ağacının gövdesini oluşturan- fizik tüm bilimlerin temeli haline gelmiştir. Copernicus'un *Göksel Kürelerin Devinimleri Üzerine (De Revolutionibus Orbium Coelestium)* adlı çalışmasında güneş merkezli evren modelini önermesiyle başlayan bilimsel gelişmeler, Kepler, Galileo, Newton gibi isimlerle birlikte ivmelenerek, gök ve yer mekaniği alanlarında çalışmalarla Antik dönemin teleolojik evren tasavvuru tümüyle değişir.⁷ Bu dönemin bilimsel faaliyetlerindeki başarılar esas olarak doğanın tümüyle mekanik bir sistem olduğu fikrini güçlendirmiştir. Doğa bilimi artık tümüyle mekanik fizik yapmak demektir. Tabiatın matematikleştirildiği, modern mekanik biliminin, deneysel fiziğin temellerinin atıldığı, bilimsel yöntemin işleyiş ilkelerinin geliştirildiği bu dönemde özellikle Newton mekaniğinden sonra doğanın 'kendindeliği olan tözlerden oluşan' bir varlık sahası olduğu fikri, zihinlerden ötelenmiştir.⁸ Rönesans zamanında yaygın hale gelen Antik dönemin -17. yüzyılda mekaniğe ve matematiğe uygunluğu gözetilen- atomcu madde kavrayışının da etkisiyle, Galileo'nun bilim adamlarına koştugu şarta bağlı kalan Newton, bilim adamlarının doğa üzerine doğru hüküm verebilmeleri için sadece nesnel nitelikleri (hacim, şekil, sayı, hareket sair) işe koşmaları gerektiğini, fakat öznel nitelikleri ise (renk, ses, zevk, dokunma sair) geçici sayıp, dikkate almamaları gerektiğini ileri sürmüştür.⁹ Bundan böyle evrenin en genel yasası, Newtoncu çekim yasasıydı. Buna göre maddeye içkin olan çekme ve itme kuvvetleri tüm olay ve olguları açıklayabilecek kudretliydi.¹⁰ Böylece, Copernicus'un evren tasavvurunun fiziksel olarak izahını yapan atomcu anlayışı sistematik

⁵ R. George Collingwood, *Doğa Tasarımı*, çev. Kurtuluş Dinçer. (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2020), 112.

⁶ Capra, *Batı Düşüncesinde Dönüm Noktası*, 67.

⁷ Vural Başaran ve Tarık Tuna Gözütok, "Atom Teorileri Paradigma Değişimi Açısından Değerlendirilebilir mi?," *Kayıt Bursa Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi* 21/2, (2022): 783.

⁸ Bu adımla birlikte günümüzde insan-merkezci bir tasarımdan hareketle, nesnelere bir hakikati olduğuna ilişkin görüşler askıya alınmıştır. Çünkü şeylerin bir kendindeliğinden söz etme olanağının bizatihi mekanik fizik sayesinde ortadan kaldırıldığı fikri hâkimdir.

⁹ Whitehead münferit unsurların reddedilerek, çıkarılan sonuçların bir bütün olarak korunduğunu düşündüğü modern düşünce tarafından nitelikler kümesinin doğadan ötelenmesiyle doğanın kütle, mekânsal ilişkiler ve onların değişmeleriyle tavsif edilen madde zerrelere tahdit edildiğine ve bunun da bilimsel düşüncede, felsefi kozmolojide ve epistemolojide karmaşaya neden olduğuna dikkat çekmiştir; Alfred North Whitehead, *Doğa ve Yaşam*, çev. Sercan Çalçı. (İstanbul: Öteki Yayınevi, 2018), 17.

¹⁰ Heinz Heimsoeth, *Kant'ın Felsefesi*, çev. Takiyettin Mengüşoğlu. (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2007), 28.

hale getiren Descartes ve diğerlerinin -evrenin mekanik olarak birbirleriyle bileşen ve birbirlerini bozguna uğratan 'zerre'lerden oluştuğunu ileri süren- mekanistik felsefesini, Kepler'in gezegenlerin hareketlerine dair yasaları keşfi ve Galileo'nun algılanamaz olan eylemsizlik yoluyla hareket halinde olan Dünya fikrini tek bir fizik yasaları setinde (eylemsizlik, kuvvet ve etki-tepkiden oluşan üç hareket yasası ve genel yerçekimi yasası) birleştiren Newton, evrensel bir kuvvet olarak nicelik itibariyle kurduğu yerçekimiyle Copernicus'un devrimini tamamlamış ve Pythagoras geleneği ile mekanistik felsefeyi telif etmek suretiyle vardığı sonuçlar bilim pratiğine paradigma olarak hizmet etmiştir.¹¹ Newton'la birlikte bilimin geldiği aşamada insan aklına duyulan sarsılmaz güvenle filozoflar -özellikle 18. yüzyıl filozofları- yeni bilimin başarılarını olanaklı kılan insan zihni üzerine araştırmalara yönelmişler ve insan-toplum bilimlerine Newtoncu mekaniğin ilkelerini tatbik ederek 'Aydınlanma Çağı' olarak adlandırılacak olan dönemi hazırlamışlardır.

Yeni Çağ'ın epistemolojik ideali, insan zihni üzerine yapılan çalışmalar üzerinedir. Kendi zihinsel potansiyellerini işe koşarak doğayı ve kendisini anlamak isteyen düşünürler özerklik ideali ekseninde tüm sorunlarını kendi akıl güçleriyle çözebileceklerine ikna olmuşlardır. Onlar için aklın kendisinden başka müracaat edilecek bir başka merci yoktur. Doğa bilimleri ve matematikteki gelişmelerin felsefeye tahvil edilmesiyle doğal dünyayı fizik biliminin mekanik modeline göre deşifre etmek isteyen, soyut birtakım akilyürütmelerle varlığını salt zihnin kendisinde arayan ve doğruluğu salt akıl gücünden temin etmek isteyen bir sahada özellikle René Descartes, Benedictus de Spinoza ve Gottfried Wilhelm Leibniz'lerin konutlandığı ve genel olarak fiziksel gerçekliğin metafiziksel kuruluşunun konu edinildiği 'Kıta Rasyonalizmi' geleneğiyle felsefe yakın geçmişinden kopmuştur. Bu geleneğe göre insan zihni uygun bir yöntemle göre işletildiğinde evrenin doğasını, hatta Tanrı da dâhil olmak üzere her şeyi bilmeye muktedirdir. Felsefi söylemleri itibariyle akılcı ve metafizik kurgular geliştiren Descartes, Spinoza ve Leibniz gibi filozofların insan zihninin evrenin hakiki doğasını keşfedebilecek kapasitelere sahip olduğuna yönelik varsayımlarına karşı empirist ve epistemolojik bir tür realist meydan okuma şeklinde okunabilecek olan, literatürde 'Ada Empirizmi' olarak da geçen kanadın John Locke, George Berkeley ve David Hume gibi temsilcileri ise insan zihni üzerine soruşturmalar yapmışlardır; insan zihni ne türden bir araçtır? İddia edildiği gibi evrenin hakiki doğasını keşfedecek kapasitelere sahip midir?¹² Zihnin yapısıyla ilgili deneyime dayanan araştırmalarla, genel olarak zihinde daha önce duyumlarda olmayan hiçbir şeyin olmadığına ilişkin görüşleriyle insan bilgisinin sınırlarını çizen ve bilen insanın Newtoncu evrendeki yerini belirleme çabalarıyla seçkinleşen empiristlerden Locke'un tüm zihinsel içerikleri duyumlara indirgemesine karşılık, Berkeley tüm duyu verilerini zihinsel içeriklere indirgemıştır. Locke'un maddi ve ruhsal tözü, Berkeley'in ise deneyimin ve doğa biliminin tinsel temelini muhafaza etme yolunda sadece tinsel tözü kabul etmek durumunda kaldığı yerde, Hume ise ikisinden de farklı olarak tüm tözleri reddederek empirizmi zirve noktasına taşımıştır. Ona göre deneyim sadece duyu izlenimlerine dayanır ve bunun ötesinde neyin ya da nelerin var olduğunu belirlemenin olanağı yoktur. Zihin algılarını izlenimler ve idealar olarak ikiye ayıran Hume için insan aklının bütün nesnelere temelde iki cinse ayrılır: idea ilişkileri ve olgu sorunları.¹³ İdea ilişkileri, doğada olgusal bir dayanağı olmayan, yalnızca düşünümle ortaya çıkan ilişkilerdir; geometri, cebir, aritmetik bilimler vb. Olgular sorunları ise tersi söylendiğinde hiçbir çelişki içermeyen, belleğin ve tanıklığın ötesine gidebildiğimiz sorunlardır. Olgular sorunları, duyumlarımızın ve belleğimizin ötesinde neden-etki ilişkisi

¹¹ Richard Tarnas, *Batı Düşüncesi Tarihi: Modernite'den Günümüze Kadar*, çev. Yusuf Kaplan. (İstanbul: Külliyyat Yayınları, 2011), 74-75.

¹² Solmaz Zelyüt, *Dört Adalı (Bir Kitah)* (İstanbul: Öteki Yayınevi, 2017), 54.

¹³ David Hume, *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma*, çev. Oruç Aruoba. (Ankara: Hacettepe Üniversitesi Yayınları, 1976), 20.

temelinde yapılan akılyürütmelerde temellenir. Bu sorunlara ilişkin olarak neden-etki ilişkisinin bilgisine ise *a priori* akılyürütmelerle erişilemeyeceğini savunur. Ona göre biz hep belirli nesnelere belirli nesnelere bir-birine *sözümone* bağlı olduğunu, yani bir *a* nesnesinin gördüğümüzde, onu bir *b* nesnesinin izlediğini görürüz ve bunu da bütünüyle deneyimle elde ederiz: “zihin, en dakik inceleme ve yoklamalarıyla, neden sayılında etkiyi bulamaz. Çünkü etki nedenden tümüyle farklıdır ve dolayısıyla nedenin içinden çıkarılamaz”.¹⁴ Bu çıkarımı bize yaptıran ilke, Hume'un insan hayatının yüce kılavuzu olarak gördüğü alışkanlıktır.¹⁵ Alışkanlık ise herhangi bir akılyürütme ya da anlama yetisinin yardımını gerektirmez. Hume'a göre biz, nedenden etkiyi çıkarsamakla, aslında, geçmiş geleceğe aktarıyoruz. Geçmiş geleceğe aktarmak, henüz deneyimlemediğimiz bir olgunun, geçmişte deneyimlediğimiz bir olgu gibi olacağını varsaymak anlamına gelir, ki asıl problem de buradadır. Bu yüzden olgu sorunlarına ilişkin akılyürütmeler, kesinlikten yoksun olmak durumundadır. Bu bağlamda, Newton'un sandığının aksine, uzay ve zaman ideleri de nihaî gerçeklikten âzâde değildir, fakat tek tek cisimleri bir arada ya da ardışık olarak tecrübe etmenin sonucudur, bu nedenle dünyanın anlaşılabilirliği gerçekliğin doğasını değil, zihnin alışkanlıklarını yansıtır.¹⁶ Hume Newtoncu ilkeleri insana tahvil etmek amacıyla felsefede rasyonalizmin ve onun tündengelimine dayalı mantığından neşet eden metafizik iddialarını hesaba çekerken, soruşturmalarının ucu bilimin deneysel nesnel gerçekliğine de dokunmuş, böylece bilimsel bilginin temellerini, onun mantıksal temeli olan tümevarımı da ciddi düzeyde sarsmıştır. Buna göre olaylar arasında zorunlu bir bağ olmadığından, bilimin kesinliği doğayla değil, fakat yalnızca insanın psikolojisiyle belirlenen salt öznel bir kesinliktir.¹⁷ Whitehead'e göre Kant'tan itibaren modern felsefenin anlaşılır kılmaya çalıştığı durum, Hume-Newton vakasıdır. Buna göre duyu-algısının onu yorumlamamız temelinde veri sağlamadığı yönündeki Humecu keşif ile yerçekimi yasasıyla doğanın sistematik yönünü geliştirmesine karşın sistemin tüm unsurlarını ortak-mevcudiyetleri için herhangi bir sebepten yoksun bağlantısız olgular olarak bırakan, dolayısıyla ölü bir doğanın hiçbir sebep sunamayacağını miras bırakmış olan Newtoncu tasarımı birleştiren ilk filozof Kant olacaktır.¹⁸

Yeni Çağ'da bir taraftan epistemolojik ideal ekseninde tartışmalar yürütülürken, diğer taraftan da ahlâkî söylemin yeniden kuruluşu söz konusudur. Bu döneme kadar gerek evren gerek toplum ve gerekse de insan, en yüksek ilkedden hareketle, ilk dönemlerde kozmolojik bir metafizik, sonraki dönemlerde ise teolojik bir metafizik kapsamında bütünlüklü olarak kavranmaya çalışılır.¹⁹ Denebilir ki Antik Çağ'da temaşa edilen idealar, modern zamanlarda zihindeki şeylere taşınarak ontik çevreninden kopartılır. Bu durumun pratik olana tahvili ise ahlâkın kaynağının zihin içre konumlandırılmasıyla gerçekleşir²⁰ ve bu tasavvurla iyiliği ve kötülüğü belirleyen tutkuların aklın kılavuzluğunda sevkedilebilmesi sağlanır. Buna göre ahlâkî fâil yaşamını kendi aklının kılavuzluğunda kontrol altına alan biridir. Gerçekten de Yeni Çağ'da insan artık değerler alanının kurucu öznesidir ve ancak kurucu özne olduğu sürece özgürdür. Özgürleşen yeni insan, yeni değerler

¹⁴ Hume, *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma*, 26.

¹⁵ Hume, *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma*, 39.

¹⁶ Tarnas, *Batı Düşüncesi Tarihi*, 169.

¹⁷ Tarnas, *Batı Düşüncesi Tarihi*, 172.

¹⁸ Whitehead, *Doğa ve Yaşam*, 21.

¹⁹ Doğan Özlem, *Etik* (İstanbul: Notos Kitap Yayınevi, 2017), 137.

²⁰ *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*'nde Kant'ın şu belirlemeleri önemlidir: “En üstün iyi olarak Tanrı kavramı bize nereden geliyor? Yalnızca i d e den, aklın ahlâksal yetkinlik konusunda kurduğu ve özgür bir isteme kavramına ayrılmazcasına bağladığı ideden” (Immanuel Kant, *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*, çev. Ioanna Kuçuradi. (Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 2009), 25.); “bütün ahlâk kavramlarının yeri ve kaynağı tamamen a priori olarak akılda bulunur; hem de en yüksek derecede kurgusal olan akılda olduğu kadar sıradan insan aklında da...” [Kant, *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*, 27.]

kurmak üzere her şeyi yeniden değerlendirmeye alır. Bu bakımdan, insan, Platon'dan beri insanın eylemsellik alanının dışında konumlanan İyi gibi aşkın bir ilkeye değil, modern dönemde kendi içindeki ahlâk yasasına bağlı bir biçimde fiilî kılabilirdiği bir ilke olaran İyi'ye tâbîdir.

Ahlâkî alanda gerçekleştirilecek bir felsefî söylemin, her ne kadar aklın teorik faaliyetini aşıyor olsa da, bilimlerle ya da mevcut doğa tasarımıyla uyum göstermesi beklenir. Bu bakımdan, filozofun işi fizik dünyayı ıskalamayan, bilimin geldiği son aşamayı dikkate alan bir ahlâkî söylem kurmaktır. Gerçi, modern uygar toplumların bilimin herkesin ortak yararını gözeterek, toplumsal olanı yeniden şekillendirme kudretini nedenli fiilî kılabilirdiği sorunu ayrı bir başlık altında incelenebilir, fakat bilimsel faaliyetlerin yaşam alanına dair arzulanan amacı gerçekleştirmek üzere inşa edici güçleri tayin etmeyi olanaklı kılan bir entelektüel iklim yaratma konusundaki kudreti kendi başına önemlidir. Filozoftan beklenen, daha ziyade, realist, sistematik, özerk, özgürlüğe dayalı bir sistem geliştirmektir. Böyle bir sistemle toplumsal olanı inşa edebilmek için metafiziksel birtakım unsurlara, ideallere, doğaüstü açıklamalara odaklanarak en yüksek iyiye ulaşmayı beklemek yerine, doğa araştırmalarından çıkan sonuçlara uygun bir insan doğası modellemesiyle idealler ve ilkeler belirlemek amaçlanır. Özellikle Grotius'un doğru aklın (*recta ratio*) ilkeleri olarak tanımladığı doğal yasayı Tanrı'nın dahi değiştirmeye gücünün yetmeyeceğine işaret etmesi bir kırılma noktası olarak görülebilir: "Doğal hukuk değişmezdir de; öyle ki, Tanrı bile onda herhangi bir değişiklik yapamaz. Gerçekle ilişkisi olmasa da şöyle denilebilir: Tanrının gücü ölçüye ne kadar sığmaz olursa olsun, bu gücün bile erişemeyeceği birtakım şeyler vardır. Nasıl, iki çarpı ikinin dört etmemesini sağlamak Tanrı'nın bile elinde değilse, özü kötü olan bir şeyin kötü olmamasını sağlamak da O'nun elinde değildir".²¹ Benzer bir biçimde Francis Bacon'un ateist bir kimsenin de dürüst, namuslu bir yurttaş olabileceğini söyleyerek ahlâkın kaynağını dinden arındırmaya ve bilimsel temele oturtmaya çalışması da yine aynı kırılmanın bir tezahürüdür.

Hümanizmin ve Reform'un etkisiyle değişen toplumsal koşullar ve dünya görüşleri, düşünürleri Kili-se'nin ahlâk anlayışıyla, Tanrı'nın kudretine olan inançla karşı karşıya getirir. Etiğin teolojiye, Hristiyan ahlâkî karşısında bağımsızlığını ilan ettiği bu dönemde Hristiyan kesim bir yandan kendi varlıklarını korumak üzere doğalcı teorilerle, diğer yandan kendi içlerinde mücadeleye girişir. Bu mücadele sadece okur-yazarlar arasında değil, fakat toplumlar arasında ve aynı toplumun farklı kesimleri arasında sürer. Descartes'tan Kant'a kadar Hristiyanlığı sistematize eden Skolastik anlayışın dinî-ahlâkî tasavvuruna karşı sistemler örülmüştür.²² Böylece Antik dönemin teleolojik anlayışı karşısında yeni mekanik düzende şüphecilik, ferdiyetçilik, özerklik ve özgürlük sair kavramlar görünür hale gelmiştir.²³ Bu dönemde dinsel inanışlara ilişkin artan eleştirel yaklaşım mucizelerin olanağını, dinlerin yaslandığı tarihsel hikayelerin, Tanrı'nın varoluşuna ilişkin kanıtların sorgulanmasını beraberinde getirmiştir. Bu dünyanın nihaî amacını bir başka dünyada aramaya sevk eden öte-dünyacı dinleri yavan bularak, tatmin olmayan insanlar, doğal olarak, onların ilkelerini de sorgulamak durumunda kalmışlardır. Daha açıklayıcı, daha tatmin edici, daha az bulanık öğretiler insanların dine olan ilgisini azaltmıştır. Bu ilginin azalmasına neden olan önemli bir unsur, aynı zamanda, ekonomik olarak güçlenen ve güçlendikçe yayılan ülkelerin insanlara sunduğu yaşam alanının genişlemesidir. Öyleyse, dinselliğe

²¹ Hugo Grotius, *Savaş ve Barış Hukuku*, çev. Seha L. Meray. (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1967), 18-19.

²² Lokman Çilingir, "Sunuş", *Salt Aklın Sınırları Dâhilinde Din* (Ankara: Elis Yayınları, 2021), 20.

²³ Bacon, Grotius, Hobbes, Descartes, Spinoza ve Locke gibi isimlerle ahlâka dair geliştirilen doğalcı ve bilimsel yaklaşımların 18. ve 19. yüzyıl felsefesine ciddi etkileri olmuştur. Ahlâkın kaynağının 'din'den arındırılarak akli bir temele oturtulmaya çalışıldığı bu dönemde özellikle Spinoza'yla birlikte, modernlerin en sık kullanacağı iki kavram ahlâklılığa içkin hale gelecektir: Özgürlük ve Akıl. Bu iki kavram sayesinde gerek politikada gerekse dinde insanların aklın kılavuzluğunda dışsal özgürlüklerini ve ahlâken gelişimlerini daha ileri taşımaları amaçlanmıştır.

ilişkin eleştirel okumalarla Tanrı'ya olan inancın azalması arasında doğru orantı vardır. Düşünürlerin insanı-aşan otoritelerle mücadelesi olarak yorumlanabilecek bu durum hakkında Bauman şunları kaydeder: “Felsefecilerin Vahye karşı saldırıları, modern devrimi oluşturan iki etkiyi eşanlı yaratmaya yönelikti: Evrensel insan niteliklerinden haberi olmaması (ya da bu nitelikleri açıkça bastırması) nedeniyle dinsel otoritenin gayri meşru kılınması; bunun yarattığı boşluğun, artık ulusların ahlakını ilerletmek ve korumak yükümlülüğünü üstlenmiş olan Evrenselin aydınlanmış sözcüleriyle doldurulmasının haklılığının kanıtlanması”.²⁴

Buraya kadar *aşağı yukarı bir bütünlük altında* kuşatılmaya çalışılan düşünce ikliminde Kant'ın özellikle değişen doğa tasavvuru ve dolayısıyla yeniden kurgulanmak istenen ahlâkî söylemden etkilendiği bilinmektedir. Nitekim onun felsefesinin bir yönü bilime, diğer yönü de dine odaklanır ve odağındaki bilimi radikal şüphecilikten, dini ise bilimci belirlenimcilikten kurtarmaya yönelir: “Kant, hem kesin bilgiyi, hem de ahlâkî özgürlüğü; bir başka deyişle, hem Newton'a olan inancını, hem de Tanrı'ya olan inancını kurtarmak istiyordu: Kant, bir taraftan, zihnin a priori formlarının ve kategorilerinin zorunlu olduğunu göstererek bilimin geçerliliğini tasdik ediyordu; öte taraftan da, insanın, *kendinde şeyleri* değil, yalnızca fenomenleri bilebileceğini göstererek, dînî inancın ve ahlâkî doktrininin hakikatlerine yer açmaya çalışıyordu”.²⁵ Bu doğrultuda Kant bir yandan Newton fiziğinden tevarüs eden uzay ve zamandaki her olay ve olguya uygulanabilir olan yasa fikrini, diğer yandan da kaynağında deneyimin olmadığı hiçbir fikri bilemeyeceğimizi, dolayısıyla duyular aracılığıyla deneyimlediğimiz şeylerden başka hiçbir şeye inanmak için rasyonel bir gerekçemiz olmadığını ileri süren Humecu empirizmi birlikte düşünerek, fenomenal dünyada bilginin -tüm deneyimlerimizin yasalarına göre vuku bulduğuna ilişkin- *a priori* imkânı gözler önüne serer. Ona göre tüm duyu deneyimleri anlama yetisinin saf kavram ve kategorileriyle, bir başka deyişle zihnin *a priori* formlarıyla süzülerek alımlanırlar. Bu bakımdan, görüsel içerikle desteklenen kavramlar sayesinde bilgi olanaklıdır.²⁶ Bu haliyle, insan tecrübe edebildiği fenomenler alanını bilebilir. Kant, bu felsefî müdahale ile bir yandan Humecu şüphecilğe, diğer yandan ise Newtoncu bilimin mutlak kesinlik iddiasına aynı anda yanıt verebilecek bir olanak yaratarak, bilimsel bilginin kesinliği ve zorunluluğunu insan zihninde temellendirir; Kopernik Devrimi gerçekleşir. Buna göre bilme faaliyetinde zihin şeylere uymaz, fakat şeyler zihne uyarlar, bir başka deyişle kavramlarımız kendilerini nesnelere göre değil, nesnelere kendilerini kavramlarımızımıza göre ayarlarlar.²⁷

Kant'ta doğa anlama yetisinin kavramlarıyla belirlenen yasalar itibarıyla nedenselliğe bağlı işleyen bir mekanizmadır. Bu bakımdan, insanın fenomenal yanı doğanın mekanizmine tâbidir. İnsan mekanik işleyişe bağlı olayları sistemli bir bütünlük içinde kuşatmak, ona belirli bir birlik vermek ister; daha doğrusu aklın buna ilişkin doğal ve zorunlu bir yatkınlığı vardır. Bu nedenle, amaçsallıktan yoksun atıl bir yapı olarak doğa tasarımı insan aklı için anlamsızdır. Ancak mekanik anlayış da halihazırda doğanın bütünlüklü bir biçimde açıklanmasını temin edemez. Aslına bakılırsa, Newton'la birlikte doğanın sistematiği geliştirilmişse de, bu sistematiği kuran unsurların şeylerin doğasında bulunduğuyla ilişkin bir neden ya da sebep sunulamadığından, doğa atıl bir kütle olarak kalmaya devam eder. Atıl bir doğadan sebep türetilmediği için de yaşam dünyasının îzahı için başka etkin ya da final nedenlere ihtiyaç duyulur. Descartes, sonsuz sayıda parçacıktan oluşan bir varlık olarak tasarımılanan evrende bu parçacıkların tümüyle rastlantısal olarak hareket etmediklerini, aksine

²⁴ Zygmunt Bauman, *Postmodern Etik*, çev. Alev Türker. (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2011), 38.

²⁵ Tarnas, *Batı Düşüncesi Tarihi*, 185.

²⁶ Immanuel Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, çev. Aziz Yardımlı. (İstanbul: İdea Yayınları, 1993), 66 [A 51/B 75].

²⁷ Friedrich Albert Lange, *Materyalizmin Tarihi ve Günümüzdeki Anlamının Eleştirisi*, çev. Ahmet Arslan. 2. Cilt. (İstanbul: Sosyal Yayınları, 1998), 9.

tanrısal bir inayete belirlenen birtakım yasalara göre hareket ettiklerini düşünüyordu.²⁸ Nitekim Galileo'dan aldığı mirasa yaslanarak Newton da doğa dünyasını tanrısal bir yaratımın neticesi olarak görür.²⁹ Newton'a göre Tanrı başlangıçta maddi parçacıkları, bunlar arasındaki çekimleri, temel hareket yasalarını yaratmış; böylece tüm evren hareket etmeye başlamış ve o günden beridir de değişmez yasalara bağlı olarak yönetilmektedir.³⁰ 18. yüzyıldan itibaren Batı Dünyası'nda eğitilmiş herhangi bir kişi artık Tanrı'nın evreni eylemsizlik ve yerçekimi gibi yasalara göre sonsuz nötr bir uzayda hareket etmekte olan ve matematiksel olarak analiz edilebilen parçacıklardan müteşekkil, karmaşık bir mekanik sistem şeklinde yarattığı, fakat doğa olaylarına aktif şekilde müdahil olmak yerine onu kendi yasalarına göre var kalmaya belirlediği bilgisine sahiptir.³¹

Yeni Çağ'ın düşünürleri için olduğu gibi Kant için de evren sonsuzluğa yayılan sonsuz bir gelişme halindedir. O, empirik doğaya sistemli bir bütünlüğün ancak teleolojinin işe koşulmasıyla sağlanabileceğini düşünmüştür. Teleolojik yargılar doğaya dair objektif hükümler vermediklerinden doğanın hem mekanik hem de teleolojik yapıda olduğunu düşünmekte çelişki yoktur.³² Kant, kendisinden önce yerleşmiş olan mekanik doğa tasavvurundan etkilenmişse de, bu anlayışı tümünden savunmak yerine evrenin düzenliliğinin gerisinde yatan tanrısal bir aklın ya da nedenin düşünülebileceğine işaret etmesiyle ayrı bir mevzide konumlanır.³³

Kant'a göre insan aklının metafizik türden ilgilere meyli vardır. Zira öyle sorular tarafından rahatsız edilir ki bunları ne göz ardı edebilir ne de yanıtlayabilir.³⁴ Tanrı'nın varolup olmadığı, ruhun ölümsüz olup olmadığı gibi sorular bunlardan sadece bir kaçıdır. Geleneksel felsefede yapıldığı gibi Tanrı'ya ya da ruha tözsellik ya da gerçeklik atfedildiğinde ise yanılığa düşmek kaçınılmaz hale gelir. Ancak saf aklın spekülasyonunun salâhiyetinde olmasa da, Kant aklın pratik kullanımında insan özgürlüğüne yer açmak adına Tanrı'nın ve ruhun düşünülebilmesine imkân verecek bir sistem geliştirir. Çünkü Tanrı'nın teorik açıdan her şeyin nedeni olarak belirlenmesi, özgür iradeyi ve sorumluluğu ortadan kaldırır. Bu nedenle, Kant Tanrı'yı uzay ve zamanda varolan şeylerin nedeni olmaktan çıkararak, özgür irade ve sorumluluğu olanaklı kılabilmek adına sadece ahlâkî alanda bir postülat olarak konumlandırır; O'nu gerçek bir varlık olarak değil, fakat subjektif anlamda reflektif bir yargının ürünü olarak tasavvur eder.

Tüm bunları Kant, insanın doğa yasalarınca belirlenmeyen bir başka belirlenimi daha olduğunu göstermek adına yapar.³⁵ Ona göre adeta doğa alanındaki çekim yasasına koşut olarak ahlâk alanında da ahlâk yasası vardır. Hem doğa hem de özgürlük kavramını feda etmemek için Kant, insanın fenomenal yönü olan doğallığını tutku ve eğilimlerle, akıl sahibi varlık olması bakımından özerk yönünü de özgürlük, kişilik ve ahlâk yasasıyla ilişkisinde ele alır.³⁶ Kant'ta ahlâklılığın temelinde ahlâk yasası fikri bulunur ve bunun dışında başka hiçbir aslî amaçlılık yoktur. Böylece, ahlâk yasası tanrısal bir köken aranmaksızın doğrudan otonom bir varlık olarak düşünülen insanın özgür iradesinde temellenir. Gerek 'üzerimizdeki yıldızlı gök' ve gerekse 'içi-

²⁸ Tarnas, *Batı Düşüncesi Tarihi*, 71.

²⁹ Collingwood, *Doğa Tasarımı*, 122.

³⁰ Akt. Capra, *Batı Düşüncesinde Dönüm Noktası*, 76.

³¹ Tarnas, *Batı Düşüncesi Tarihi*, 76.

³² Neşe Aksoy, "Spinoza ve Kant'ta Teleoloji Anlayışı Bağlamında Ahlâk ve Özgürlük" (Yayımlanmamış Doktora Tezi, Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, 2022), 118.

³³ Heimsoeth, *Kant'ın Felsefesi*, 29-30.

³⁴ Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, 17: AVII.

³⁵ Immanuel Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, çev. Ioanna Kuçuradi. (Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 2014), 106.

³⁶ Takiyettin Mengüşoğlu, *Kant ve Scheler'de İnsan Problemi* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1969), 9.

mizdeki ahlâk yasası' ufkumuzun ötesinde aşkın bir alanda değil, fakat gözümüzün önünde, doğrudan kendi varoluşumuzun bilinciyle ilişkilidir.³⁷ Doğal belirlenime tâbî bütün varlıklar arasında yalnızca akıl sahibi varlık olarak insan özgürlük olanağına sahiptir. Özgürlüğün ahlâklılığın koşulu; ahlâklılığın ise özgürlüğün açığa çıkmasının nedeni, onun sınırını ve gücünü bilmeyi sağlayan unsur olması, bu bağlamda düşünülebilir. Özgürlük ve ahlâklılık arasındaki çifte yönlü ilişki üzerine Kant şunları kaydeder: "... gerçi özgürlük ahlâk yasasının *ratio essendi*'sidir; ama ahlâk yasası da özgürlüğün *ratio cognoscendi*'sidir. Ahlâk yasası d a h a ö n c e aklımızda açıklıkla düşünülmüş olmasaydı, özgürlük gibi bir şeyi (kendi içinde çelişme taşıyorsa bile) kabul etmekte hiçbir zaman kendimizi haklı göremezdik. Ama özgürlük de olmasaydı, içimizde ahlâk yasasıyla h i ç k a r ş ı l a ş a m a z d ı k".³⁸ Ahlâk yasasının varlık nedeninin özgürlük olması, ahlâklılığın dışsal ya da aşkın hiçbir belirlenime tâbî olmadığına, fakat doğrudan insan aklının bir olayı olduğuna işaret eder. Özgürlük ile düşünülür dünyanın mensubu olan insan, istemesinin özerkliğine uygun davranabilir. Ahlâksallık sadece duyulur dünyanın belirleyiciliğinden bağımsızlığın ifadesi olarak özgürlükten kaynaklı nedensellikle mümkündür. Öyleyse, Kant'ın sisteminde fenomenal alandan numenal alana açılan kapının anahtarı, özgürlüktür. Kant bununla ahlâklılığı doğal olanın belirleniminden kurtararak, transendental bir özgürlük olanağı yaratır.³⁹

2. Kant'ta Ahlâkî Söylemin Yeniden Kuruluşu

Kant inanca yer açmak için bilginin sınırlandırılması gerektiğini ileri sürmüştür.⁴⁰ Aklın teorik faaliyeti bağlamında Tanrı hakkında herhangi bir ispat verebilmemizin olanağı yok ise de, pratik kullanımında dünyayı adil ve iyiliksever bir Tanrı'nın düzenlediğine duyduğumuz inancı ahlâkî davranışlarımız bakımından haklı çıkarabilmemiz mümkündür.⁴¹ Kant ahlâkî alanda sadece bilimin egemen olduğu, kaynağın doğadan, doğal olandan türetildiği bir sistem kurmak yerine, bilim ile metafizik alanlarını birbirinden ayırt ederek belirlediği aklın kullanım tarzlarına uygun bir model teklif eder. O, modern-öncesi dönemin metafizikteki temel kavramlarından olan töz fikrini ve dolayısıyla metafizik bir kendinde-iyi kavramını reddederek, insanın transendental yetileri ve akli dolayımıyla kurduğu transendental içkinlik düzleminde doğanın nedenselliğinin ötesinde özgürlüğe doğru yürüyen öznenin tecrübe ettiği ahlâklılık üzerinden en yüksek iyiyi fiili kılma işine girişerek, ahlâkî otonomiye dayanan bir ahlâk modeli geliştirir; bunu da teleolojik fiziğin elenmesi nedeniyle -amaçlılık fikri de geride bırakıldığı için- numenal düzeyde yapmaya çalışır. Bu modelde en yüksek iyi ne Tanrı ne de Doğa'yla, fakat doğrudan insansal düzleme konutlanır.

Etik'e dair argümanların çoğu, duyguların ya da duygulanımların insanın ahlâkî bir kişilik kazanmasını temin edemeyeceğini varsayar. Kantçı bir çizginin devam ettirildiği modern dönemde insan sadece akıl, anlama yetisi, seçim yapma kapasitesiyle ahlâkî bir kişilik kurabilir. Bu bağlamda erdemlilik, insanın kendisini pasif durumda bırakan duygulanımlarını akıyla alt etmesini ya da etki gücünü azaltmasını gerektirir. Kant'a göre sadece tutku ve eğilimlerin doyurulmasıyla sürülen bir yaşam ile insan kendisini değerli bir varlığa dönüştüremez ki bu tarz bir yaşam -kendinde bir anlam ve değer taşımadığından- gerçek bir mutluluk sağlamaz. Esasında Kant, doğal eğilimlerin kendi bağlamlarında düşünüldüğünde -ve şüphesiz ahlâk yasasına

³⁷ Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, 174.

³⁸ Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, 4.

³⁹ Mehmet Fatih Elmas, "Kant'ta Mutluluğun Ahlaki Kılınması ile Ahlaklılık Temelinde Kurulan Dinsellik," *Kilikya Felsefe Dergisi* (2), (2022): 87.

⁴⁰ Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, 29: BXXX.

⁴¹ Allen W. Wood, *Kant*, çev. Aliye Kovanlıkaya. (Ankara: Dost Kitabevi Yayınları: 2009), 225.

karşıt olmadığı sürece- iyi ve işe yarar olduklarını, bu bakımdan onları tümünden ortadan kaldırma isteğinin zararlı ve zavallıca olduğuna inanır. Hatta bu eğilimleri aklın kılavuzluğunda kontrol altına alıp, mutluluk bütününde bir araya getirmek de mümkündür,⁴² fakat insanın doğal niteliklerinden hareket eden hiçbir türden mutluluk üzerinde insanlar arasında bir uyuşum sağlanamaz. Mutluluğu en yüksek iyi olarak belirleyen öğretiler yoluyla insanın ahlâkî bir fâile dönüştürülemeyeceğini düşünen Kant bu bağlamda mutluluğu aklın değil, hayalgücünün bir ideali sayar.⁴³

O halde, Kant'ın insanı doğal bir varlık-oluşa indirgeyen doğalcı antropolojik bir temel üzerine inşa edilen etik sistemlere karşı bilimsel düşünmenin egemen olduğu bir dönemde, doğal olanda köklenen bir etik sistem inşa etmek yerine ahlâkın temel yasaları üzerinden insanın doğasını ve insanın toplumsal durumunu pratik akıl üzerinden yeniden düşündüğü ve insanın kendi belirlenimini kendisinden alan tinsel yanına işaret ettiği söylenebilir. Zira Kant için doğada ahlâkın kökeni olarak işaret edilebilecek hiçbir şey yoktur ve dolayısıyla özgürlüğün nesnel gerçekliği doğa yasalarıyla belirlenebilir değildir. O, teolojik bir etiğin de imkânsız olduğunu düşünür. Bu nedenle, yapılabilecek tek şey insanın ancak aklını kullanma cesareti göstererek, ergenlik durumundan kurtulabileceği ve ahlâk yasasını keşfedebileceği ilkeleri kendisinin keşfetmesidir. İşte bu doğrultuda Kant, saf bir ahlâk metafiziği geliştirerek, herkesin üzerinde uzlaşabileceği genel-geçer, koşulsuz, zorunlu bir yasanın peşine düşer, fakat amacı ahlâka yeni bir temel sağlamaktan ziyade, tıpkı *Saf Aklın Eleştirisi*'nde yaptığı gibi her sıradan insan bilincinde var olan ahlâklılığı mümkün kılan unsurları soruşturmak-⁴⁴ tır. Onun düşündüğü şekliyle bir etik saf ve *a priori* geçerliliği bulunan kurullarla örülü, gerçekleşip gerçekleşmemesi dikkate alınmaksızın salt 'olması gereken'le ilgilenen bir sistem olmak durumundadır.⁴⁵

Kant'a göre dünyadaki varoluşun en son amacı insandır; o 'doğanın adsız kralıdır'.⁴⁶ İnsan kendi başına, kendi akıyla amaçlı kavramlar ve yığın olarak görünen unsurlardan bir amaçlar sistemi kurabilen dünyadaki tek varlıktır. İnsan sadece teorik olarak amaçlılığı kavramsallaştırabilen bir varlık olması bakımından değil, aynı zamanda amaçlılık temelinde ahlâkî bir varlık olmayı becerebildiği ölçüde doğanın en son amacıdır. Ahlâkî amaçlılık ise ancak özgürlükte temellenir.⁴⁷ İnsanı doğanın mekanik işleyişinin sınırlılıklarının dışına taşıyan unsur irade özgürlüğüdür. İradî bağlamda *a priori* bir ide olarak reel bakımdan geliştirdiği özgürlük, doğaya mutlak manada amaçlılık ve anlam yükler. Özgürlük sayesinde insan kendisi için en yüksek değer olarak, *summum bonum*'u (en yüksek iyi'yi) amaçlar. En yüksek iyi, akıl sahibi varlıkların irade ve istemelerini aklın bir yasası olan ahlâk yasasına tâbî kılmalarıyla insan aklının aslî bir ideali olarak tesis edilir.

Bu nedenle Kant'a göre insan yaşamının amacı ahlâklılıktır. Nitekim akıl, mutluluğa değil, ahlâkîliğe götürür. Bu bağlamda, ahlâk dediğimiz esasen nasıl mutlu olabileceğimize ilişkin değil, mutluluğa nasıl layık olabileceğimize ilişkin bir olgudur: "Ahlâk yalnızca mutluluğun akıl koşuluyla ilgilidir, onu elde etmenin araçlarıyla değil".⁴⁸ Neden ahlâklı olmalıyım? sorusunun yanıtı bu aşamada nettir: sırf akıl talep ettiği için 'sadece yapmalısın!'. İnsanın bu yasaya karşı ilgisi pratik bir gereklilik olarak kavranılabilir değildir; Kant bu

⁴² Immanuel Kant, *Salt Aklın Sınırları Dâhilinde Din*, çev. Lokman Çilingir. (Ankara: Elis Yayınları, 2021), 82.

⁴³ Kant, *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*, 35.

⁴⁴ Kant, *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*, 36.

⁴⁵ Çilingir, "Sunuş", *Salt Aklın Sınırları Dâhilinde Din*, 20.

⁴⁶ Immanuel Kant, *Critique of the Power of Judgement*, çev. P. Guyer ve E. Matthews. (Cambridge: Cambridge University Press, 2000), 298, 308.

⁴⁷ Aksoy, "Spinoza ve Kant'ta Teleoloji Anlayışı Bağlamında Ahlâk ve Özgürlük," 119-120.

⁴⁸ Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, 141.

ilginin nedenini ahlâk duygusu olarak belirler.⁴⁹ Akıl insana yasayı her türden deneyimden, koşuldan bağımsız şekilde buyurur. Koşulsuz bir buyruğun insanı yükümlü kılması, ödev ve insanı ödevde zorlayan saygıyla ilgilidir. Ahlâkın temelinde ödev duygusu vardır. Bu, aklın olgusudur (*faktum der vernunft*). Kant'a göre insanın eğilimlerinden beklentisi olmamalıdır, ne beklenecekse yasaya duyulan saygıdan beklenmelidir.⁵⁰ Yasaya saygı, eyleme ahlâkî değerini verir ve saygı insana dışarıdan gelmez, kaynağını akılda bulur. Bu bağlamda, Kant ruhumuzda bir kez kavrandığında kendisini hayranlıkla seyretmekten geri durmadığımız, ruhumuzu yüceltici aslî bir ahlâkî yapının olduğunu ileri sürer.⁵¹ Tıpkı matematiğin aksiyomlarının deneyimle elde edilememesi gibi, bu duygu da yasanın kendisindedir ve akıl sahibi herkeste doğal olarak bulunur.⁵²

Kant, ahlâk yasası bilinmeksizin nelerin iyi ve nelerin kötü olduklarının zorunlu ve koşulsuz olarak bilinmeyeceğini ileri sürer, çünkü iyi ve kötü, ahlâk yasasından sonra tespit edilebilir.⁵³ Bununla birlikte, teorik olarak iyi olanı bilmenin de olanağı yoktur, fakat koşulsuz şartsız iyi olan bir şey varsa o da ahlâk yasasına uymaktır ve yasaya uygun bir eylem kendi başına iyidir. Ancak ilkelerini yasaya uygun kılmakla iyi olan istemenin bir eyleme yasallık kazandırması, ona etik değerini de kazandırdığı anlamına gelmez. Eylemin etik değeri, istemenin yasaya uygunluğunun yanı sıra, yasa uğruna da belirlenmiş olmasını gerektirir.⁵⁴

Kant, tüm dış otoriteleri dışarıda bırakarak, insanı kendi varlık yapısı temelinde kendi kendisini yöneten bir varlık olarak tasavvur eder. Bununla birlikte ahlâk yasası bir yandan özgür bir insanın kendisi için istediği, eylemlerini ona uydurmak üzere kendisine koyduğu bir bireysel ilke iken, diğer yandan başka özgür olanların da isteyebileceği ve onların da kendi eylemlerini yasaya uydurmak üzere kendi kendilerine tatbik edebilecekleri genel bir ilkedir. İnsan bu olanağı kullanarak, yani bizatihi kendisinin koyduğu ve kendi iradesiyle tâbî olduğu bir buyruk altında yaşamayı tercih ederek, tüm diğer canlılardan farklı olarak kendisini değerli, ahlâkî bir fâile dönüştürebilir.⁵⁵ Dolayısıyla, insanın değeri ve yüceliği, yasaya boyun eğmesinden değil, yasa koyucu olarak yasaya itaat etmesinden gelir. Nitekim ancak kategorik buyruğa boyun eğen, eğilim ve tutkularının kölesi olmaktan kurtulmuş olan bir fâilin özgürlüğü, moral bir özgürlüktür. Kutsal olan insan değil, yasadır. İnsan yasayla ahlâkî kişiliğini kazanır ve bu yönüyle kutsal olan tek yüce değer –ahlâkî buyrukların da temelinde olan- insanlıktır.⁵⁶

Öyleyse, insan ancak yasaya uygun ve yasa uğruna gerçekleştirdiği özerk ahlâkî eylemleriyle mutluluğa layık olmak koşuluyla gerçek mutluluğu yaşayabileceğini umabilir. Böylece, öznenin eylemlerinde neden bir genel yasaya bağlanması gerektiği ve öznel ilkelerinin nesnel olarak nasıl geçerlilik kazanabileceği, bir eyleme

⁴⁹ Kant, *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*, 79.

⁵⁰ Kant, *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*, 43.

⁵¹ Kant, *Salt Aklın Sınırları Dâhilinde Din*, 76.

⁵² Yasanın kaynağını insan aklının kendisinde bulduğu için Kant'a pek çok itiraz yapılmıştır. Ahlâk yasasının tüm tutku ve eğilimlerden, içgüdülerden bağımsız olarak salt saf akılla kavranabilecek bir duruma işaret etmesi, zorunluluk bilincinin nereden kaynaklandığı meselesini, yani kategorik buyruğa neden boyun eğilmesi gerektiğini açıklamakta yetersiz görülür. Kant da bu mesele üzerine epey kafa yormuş olmalı ki *Pratik Aklın Eleştirisi*'ni yayımladıktan sonra yasaya duyulan saygının kaynağını bulamadığını itiraf etmiş ve bu kaynağın kökensel bir ahlâkî kapatise fikrinin (insanda coşku uyandıran) kavranılamaz bir tanrısal kökeni olabileceğine işaret etmiştir (Immanuel Kant, *Kant's Critique of Practical Reason and Other Works on the Theory of Ethics*, çev. Thomas Kingsmill Abbott, M. A., Fellow ve Tutor of Trinity College, Dublin (London: Kongmans, Green and Co., 1879), 425-426.; Kant, *Salt Aklın Sınırları Dâhilinde Din*, 77).

⁵³ Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, 70.

⁵⁴ Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, 80.

⁵⁵ Elmas, "Kant'ta Mutluluğun Ahlaki Kılınması ile Ahlaklılık Temelinde Kurulan Dinsellik," 94.

⁵⁶ Kant, *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*, 52.

etik değerini veren koşulun ne olduğu sorusunda derinleşen Kant'la birlikte aynı zamanda gerçekleştirilmesi olanaklı ve umulabilir bir gelecek tasavvuru gelişir. İnsanın kendisi için istediği ve bu doğrultuda kendi kendisine getirdiği yasaya bağlanmanın sonucunda gerçekleşebileceğine rasyonel olarak inandığı bir kavram, en yüksek iyi'dir. En yüksek iyi, insanın gerçek anlamda mutluluğu için gerçekleşmesini umut ettiği bir ideal olarak erdem ve mutluluğun sentetik birliğini ifade eder.⁵⁷ Kant, insanın şu soruya kayıtsız kalamayacağını düşünür: "bizim doğru eylemlerimizden ortaya çıkan nedir ve biz bu noktada bir uzlaşmaya varmak için kendi yapıp etmelerimize, (gerçi bu tümüyle bizim gücümüz dâhilinde olmayabilir) neye göre bir amaç atfedebiliriz?"⁵⁸ Bu amaç tüm amaçlarımızın biçimsel koşulu olarak, aynı zamanda tüm koşullu amaçlara uygun koşulu (mutluluğu) da ihtiva eden nesnenin idesidir. Bu ide, imkânının en kutsal varlıkta olduğunu varsaydığımız en yüksek iyi idesidir.

Ahlâk yasası en yüksek iyi'nin bizim dolayımızla gerçekleşmesi talebinin bir ifadesidir.⁵⁹ Ahlâk yasası kendi başına biçimsel olduğu için düzenleyici ve pratik bir gereklilikten dolayı pratik akıl nihaî olarak en yüksek iyi'yi hedefler. Tıpkı teorik akılda olduğu gibi pratik akıl da koşullu olan bir şeyin koşullarının mutlak olarak tümlüğünü arar.⁶⁰ Bu bakımdan, saf pratik aklın nesnesinin tümlüğü, en yüksek iyi'yle kurulur. Esasen en yüksek iyi akıl tarafından zorunlulukla tasavvur edilir; en nihaî ölçü ve ideal olarak. Bu yönüyle ahlâklılık Kant'ta salt formel bir boyutta işlenmez, fakat kurduğu en yüksek iyi ile formellikten kesilerek, öznelarası bir düzlemde gerçeklik kazanır. O, akıl sahibi varlıklar olarak bizlerin en yüksek iyiyi fiilî kılabilmek için çaba göstermemiz gerektiğini salık verir; bu doğrultuda insanın sonsuz bir ödevi vardır: "Öyle eyle ki, her defasında senin istemenin maksimi aynı zamanda genel bir yasamanın ilkesi olarak da geçerli olabilsin".⁶¹

Demek ki insanı değerli kılan şey iyiyi istemesi ve gözetmesidir. İyi istemek ise niyetlerimizin ahlâk yasasına tâbî olması anlamına gelir. İnsan istemesini öyle belirleyebilir ki bu isteme ile diğer tüm akıl sahibi varlıkların birarada bulunmalarıyla bir amaçlar krallığı/ülkesi kurulmasını umut edebilir. Nitekim yapılıp-etmeleriyle en yüksek iyiyi, amaçlar krallığı fiilî kılmaya yönelmek, insanın adeta gerçek yazgısıdır.⁶² Bir sınırlama getirilmediği sürece bu yönelim sırf kendi mutluluğumuz için değil, fakat ahlâk yasası istememizi belirlediği için gerçekleşir. İnsan başkalarını amaç olarak gözettiği ölçüde ve bir amaç olarak gözetilmeye layık olduğu sürece değerlidir. Kantçı ilke nettir: "Her defasında insanlığa, kendi kişinde olduğu kadar başka herkesin kişisinde de, sırf araç olarak değil, aynı zamanda amaç olarak davranacak biçimde eylemde bulun".⁶³ Özgürce kendilerini ahlâkî bir fâile dönüştüren kişiler kendilerinde bir amaçtır ve ortak yasalar aracılığıyla onlar arasında sistematik bir birlik tesis edilir. Kant krallıktan kastını şu sözlerle açıklar:

'Krallık' derken ise, çeşitli akıl sahibi varlıkların, ortak yasalar aracılığıyla kurulan sistematik birliğini anlıyorum. Şimdi yasalar amaçları genel geçerlilikleri bakımından belirlediklerinden, akıl sahibi varlıkların kişisel farklılıkları, aynı şekilde de özel amaçların her türlü içeriği soyutlanırsa, sistematik bir şekilde birbirine bağlanmış tüm amaçları (kendileri amaç olarak akıl sahibi varlıkları olduğu kadar, bunların her birinin kendine

⁵⁷ A. Ayhan Çitil, *Kant Okumaları İkinci Kritik* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2023), 23.

⁵⁸ Kant, *Salt Aklın Sınırları Dâhilinde Din*, 36.

⁵⁹ Kant, *Salt Aklın Sınırları Dâhilinde Din*, 37.

⁶⁰ Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, 117.

⁶¹ Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, 35.

⁶² Lucien Goldman, *Kant Felsefesine Giriş*, çev. Afşar Timuçin. (İstanbul: Metis Yayınları, 1983), 201.

⁶³ Kant, *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*, 46.

koyabileceği amaçları da) kapsayan bir bütün, yani yukarıdaki ilkelere göre olanaklı olan bir amaçlar krallığı düşünülebilir.⁶⁴

Bu krallıkta yaşayanlar hem yasakoyucu hem de yasaya itaat edenlerdir. Amaçlar krallığında, doğa alanında olduğu gibi rastlantısal karşılaşmalarla ola-gelinmez, fakat burada ahlâk yasası gibi bir bağ ile bağlı halde buluruz kendimizi ve böylece sonsuzluğu düşünebiliriz. Sonsuzluk *tecrübesi* bizi koşulsuz buyrukla yüz yüze getirir. İçimizdeki ahlâk yasası, bütün akıl sahibi varlıklar için en yüksek yasa olmayı talep eder. Sonsuzluk tecrübesiyle yaşadığımız acizyet, evrenin yüceliği karşısında bedensel yanımızı daha az önemli hale getirerek, bizi zaman ve mekân üstü bir boyuta yükseltir ki bu alanda artık teorik akıl iş göremez hale gelir.⁶⁵

Yapılan tüm bu tespitler, insanın mutluluk ile mutlu olmaya layık olmayı bir araya getirme kudretinin olmadığını gösterir. Bu eksiklikle, her şeye gücü yeten, dünya hükümrani bir ahlâkî varlığın kabulü zorunlu hale gelir: “ahlak kaçınılmaz bir şekilde dine vardırır”.⁶⁶ Yalnızca ahlâkî bir yasa koyucunun işe koşulduğu durumda gelecekte mutluluktan pay almaya dair umudumuz olabilir. İşte bu yüzden Kant'ın söylediği gibi “mutluluk u m u d u ilkin ancak dinle başlayabilir”.⁶⁷

3. Kant'ta Ahlâkî Eylemlerimizin Tamamlayıcısı Olarak Tanrı

Kant'ın en yüksek iyi ideali, ahlâk ile din arasındaki ilişkiyi güçlendirir. İstemenin gerçekleşmesini olanaklı kılabileceği biricik nesnesi olarak en yüksek iyi'yi sentezleyen ideler Tanrı, ruhun ölümsüzlüğü ve özgürlüktür.^{68 69} Yukarıda işaret edildiği gibi, özgürlük, insanın doğanın zorunlu nedenselliğinin ötesine geçebilme, kendi kendisine özgür amaçlar ve aynı zamanda kendi kendisine yasa belirleyebilme istidadıdır. Buna mukabil, Kant teorik akıl ekseninde gerçeklik kazanamayan, en yüksek iyinin gerçekleşmesi doğrultusunda zorunlu bir koşul saydığı, saf aklın inancı gereği ihtiyaç duyduğu Tanrı idesini de aklın pratik kullanımıyla gerçekleştirmek ister.⁷⁰ Zira Tanrı olmaksızın bir ideal olarak en yüksek iyiye erişme imkânı yoktur. Tanrı, erdemin mutlulukla orantılı olarak herkese dağılımını temin edebilen yegâne varlıktır.⁷¹ Bununla birlikte, her ne kadar en yüksek iyi, ahlâkî fâilin nihaî amacıysa da, akıl sahibi sonlu varlıklar için onun tümüyle fiilî kılınması olanaksızdır. En yüksek iyi'nin en üst kademedeki koşulu olan yetkin erdem, niyetlerin ahlâk yasasına tam uyumunu gerektirir. Ancak böyle bir uyum sadece sonsuz olanda bulunduğundan, sonlu bir akıl varlığı olarak insanın kısıtlı ömrü boyunca bunu gerçekleştirme olanağı olamaz. Bunun için yetkin erdemin sonsuza doğru giden bir ilerlemeyle tam uyumu gerekir. Sonsuz ilerleme de sadece akıl sahibi varlığını sonsuza dek sürüp giden varoluşu (ruhun ölümsüzlüğü) varsayımıyla olanaklıdır.⁷²

⁶⁴ Kant, *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*, 51.

⁶⁵ Elmas, “Kant'ta Mutluluğun Ahlaki Kılınması ile Ahlaklılık Temelinde Kurulan Dinsellik,” 96.

⁶⁶ Kant, *Salt Aklın Sınırları Dâhilinde Din*, 38.

⁶⁷ Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, 140-141.

⁶⁸ Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, 154.

⁶⁹ Guyer'in de dikkat çektiği gibi “Kant, ahlakın hedefi olarak en yüksek iyiyi gerçekleştirmeye çalışan insan özgürlüğünün olanağını bir kez belirledikten sonra, ölümsüzlüğün ve Tanrı'nın varlığına inanmanın rasyonelliğini, en yüksek iyinin olanağı için ek koşullar olarak savunabildi.” [Paul Guyer, *Kant*, çev. Deniz Soysal. (İstanbul: Say Yayınları, 2022), 400.]

⁷⁰ Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, 136.

⁷¹ Elmas, “Kant'ta Mutluluğun Ahlaki Kılınması ile Ahlaklılık Temelinde Kurulan Dinsellik,” 98.

⁷² Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, 133.

*Salt Aklın Sınırları Dâhilinde Din*⁷³ adlı eserinde en yüksek iyi'yi sentezleyen idelerden biri olarak Tanrı postulatını -biri insanın iyi'nin yükümlülüğünü üstlenebilmesini ve kendisini ahlâkî olarak iyi bir varlığa dönüştürebilmesini olanaklı kılmasını, diğeri de amaçlarını başkalarının amaçlarıyla birleştirmek üzere bu dünyada amaçlar krallığını kurmaya kendilerini adayan bir etik topluluğun nihâi kuruluşu bakımından yüksek bir Varlık'la tamamlanmasını ihtiva eden- iki farklı tarzda geliştirir. Ona göre iyi ve kötü ilke arasında sürekli olarak bocalayan insanın aynı zamanda sürekli bir biçimde yetkin ahlâklılığa doğru ilerlemesi ve ahlâk yasasının buyruklarını yerine getirmeye çalışmak durumundadır. Bu sürekli yaklaşma çabası insana mutluluğa ulaşabileceği umudunu aşlar. Ne ki yetkin ahlâklılığa ulaşma çabası, insan doğasından kaynaklı bir engele takılır. İnsan doğasında kötülüğe yönelik eğilim vardır. Fakat Kant aynı doğada iyiye yönelik aslî bir yapının da olduğuna dikkat çeker. O, en iyi olanında bile kötüye yönelik meyil bulunan insan doğasındaki iyiye yönelik aslî yapıyı üç kısımda inceler: "1) Canlı bir varlık olarak insanın *hayvani* yapısı, 2) canlı ve aynı zamanda *akıllı* bir varlık olarak insaniliği, 3) akıllı ve aynı zamanda *yükümlülük* taşıyan bir varlık olarak kişiliği".⁷⁴ Bunlardan ilki akli koşul olarak almayan bir "ben-sevgisi" altında görünen fiziksel ve salt mekanik kısımdır. Bu kısım da kendi içinde kendi varlığını koruma, sürdürme ve toplumsallaşma olmak üzere üç bölümde incelenir. Bu kısmın yapıları üzerine her türden kötülük, kanunsuzluk, şehvet tohumu ekilebileceğini söyleyen Kant ikinci kısım olan insanî yapıyı bir yönüyle fiziksel, diğer yönüyle de aklın işe koşulduğu "karşılaştırmacı ben-sevgisi" olarak tanımlar. Burada ben-sevgisinden bir başkasında değer yaratmaya yönelik bir eğilim doğar. Kıskançlık ve rekabetin gündeme geldiği bu kısımda insan yabancı gördüğü herkese karşı açık ya da örtük bir düşmanlık besleyebilir ki, bunlar son kertede şeytanî olarak tavsif edilebilecek olan kültürel kötülükler olarak adlandırılır. Son kısım ise kişiliğe ilişkin yapıdır. Bu yapı, *ahlâk yasasına kişisel tercihin kendi başına yeter bir güdüsü olarak saygı duymadaki meyli ifade eder. Kişi olması bakımından insan sorumlu bir varlıktır; özgür iradesiyle ahlâk yasasını maksimi kılabilen bir kişidir.*⁷⁵

Kant, insanda iyiye yönelik olan bu üçlü yapıyı -imkânının koşulları açısından ve daha yalın bir biçimde- ilkinde akıl olmaması, ikincisinde pratik olana sahip olunduğu halde sadece diğer güdülere hizmet edilmesi ve üçüncüsünde koşulsuz yasa koyucu aklın bulunması itibariyle birbirinden ayırır ve bunların insanî doğanın imkânı dâhilinde olmaları, bir başka deyişle, insan varlığının imkânına rastlantısal olarak değil, zorunlu olarak ait olmaları nedeniyle aslî olduklarını ileri sürer.⁷⁶ Ancak iyi olana ulaşmak için sadece *yasal olarak iyi bir insan* olmak yeterli değildir, aynı zamanda *ahlâkî olarak da iyi olmak* gerekir. Gelgelelim, tutku ve eğilimleriyle maksimleri bozulan insan iyiye doğru dönüşümünü devrimsel olarak gerçekleştirmeye de muktedir değildir.⁷⁷ Bunun için Tanrısal inayete, üstün bir işbirliğine ihtiyaç duyar: "İyi veya daha iyi olmak

⁷³ Kant kitabının yayınlamasının ardından Kutsal Kitabın ya da Hristiyanlığın temel öğretilerini tahrife uğratmaktan ve değerini gözden düşürmekten dolayı suçlanır. 12 Ekim 1794 sonrasında II. Friedrich Wilhelm'e yazdığı mektupta suçlamalara karşı şunları söyler: "Bu kitap yüzünden Hristiyanlığın değer kaybetmesinden suçlu değilim, çünkü bu kitap, vahyedilmiş herhangi bir dine yönelik değerlendirmeler içermiyor. Bu kitabın amacı, yalnızca teorik akıl nazarından rasyonel dinin [Vernunftreligion] incelenmesi, tüm gerçek dinlerin en yüce koşulu olarak önceliğinin, bütünlüğünün ve pratik amacı (ki bu, bize ne yapmak zorunda olduğumuzu gösterir) olduğu kadar yetersizliğinin (ki bu yetersizlik kötülüğün kaynağıdır ve bu, ikincisinin iyiye yönelimimizin kaynağı veya kötü olmamızın mümkün olmamasının nedeni vs. olması gibidir) de değerlendirmesidir. Sonuç itibarıyla vahyedilmiş bir öğretiye duyulan ihtiyaç örtbas edilemez ve rasyonel din, hangisi olduğu belirtilmeksizin genel olarak vahyedilmiş din ile ilişkilidir (örneğin Hristiyanlık burada yalnızca makul bir vahiy düşüncesi olarak görülür). Rasyonel dinin satatüsünü açığa kavuşturmak benim görevimdi." [Immanuel Kant, *Felsefi Mektuplaşmalar*, çev. M. Masum Gökyüz. (Ankara: Fol Kitap, 2021), 179.]

⁷⁴ Kant, *Salt Aklın Sınırları Dâhilinde Din*, 53.

⁷⁵ Kant, *Salt Aklın Sınırları Dâhilinde Din*, 55.

⁷⁶ Kant, *Salt Aklın Sınırları Dâhilinde Din*, 55.

⁷⁷ Kant, *Salt Aklın Sınırları Dâhilinde Din*, 74.

için doğaüstü bir etkinin gerekli olduğunu varsayalım, bu etki sadece engellerin azaltılması veya olumlu bir yardım olsun; insan bu yardımı alabilmek için ilkin ona layık olmalı ve onu *kabul etmelidir* (ki bu az bir şey değildir), yani olumlu güç artırımını maksimi yapmak zorundadır. İyinin yükümlülüğünü üstlenmesi ve iyi bir insan olarak tanınması ancak bu sayede mümkündür”.⁷⁸ İşte Tanrı postulatının ilk biçimi budur. Ruhunda ‘daha iyi insanlar olmalıyız’ buyruğunun çağrısının cınladığı insan, kendisi için açıklanamaz olan yüksek bir yardımı kabul eder; “ancak herkesin bu yardıma layık olmak için *bizzat* ne yapması gerektiğini bilmesi zorunludur”.⁷⁹ Burada insan kendi başına yetersiz olsa da gücünün sınırlarının eriştiği ölçüde yapabileceklerini yapmak zorunda olduğunun bilinciyle/umuduyla bu yardımı almalıdır, çünkü ancak bu sayede aslı iyi'nin yeniden kuruluşu mümkün hale gelir. Kant aslı iyi'den ödeve uyma konusundaki *maksimlerin kutsallığını* anlar.⁸⁰ İnsan bu saflık ile kendisi bir kutsiyet kazanmasa dahi kutsala doğru sonsuz bir yaklaşma içindedir. Böylece tanrısal inayetin yardımına sığırır.

Tanrı postulatının ikinci versiyonu ise sonsuz yaklaşmanın daha genişletilmiş versiyonu olarak ‘dünya üzerindeki Tanrı krallığı’dır. Ödev bilinci ile mutluluktan pay alma umudu arasında sıkışıp kalan insanın umudunu yitirmemesi için belli tarzda örgütlenmesi gerekir. Bir başka deyişle, insan sürekli bir biçimde iyi ve kötü konusunda karar vermek durumunda kaldığı ve çoğu zaman da hüküm vermekte bocaladığı için ancak etik bir topluluk kurarak sıkıntılarını hafifletebilir. Aslında Kant, insanın maruz kaldığı tutkulara etkin bir şekilde karşı çıkabilmek ve özgürlüğünü korumak adına, her daim zırhını kuşanmış şekilde teyakkuzda olması gerektiğini, böylece kendisini kuşatan nedenlerin ve koşulların peşine düşerek, tehlikenin kendi doğasından değil, fakat ilişkisellikte olduğu şeylerden/kişilerden kaynaklandığına ikna olabileceğini düşünür. Ancak insanlar bu doğrultuda ne kadar azâmî çaba gösterebilirler de, kendi başarıları hep kötünün egemenliğine düşme tehlikesiyle karşı karşıyalardır. Bu yüzden, iyinin kötü üzerindeki esaslı galibiyeti, insanları kötüden korumak ve iyiye yönlendirmek üzere kalıcı bir birlik oluşturup tüm gücüyle kötünün karşısında durmayı amaçlayan, ahlâk yasalarına uygun ve onlar uğruna kurulan etik bir toplulukla umulabilir.

Kant, insanların erdem yasaları altında bir araya geldiği cemaate etik olan; yasalar kamusal olduğunda ise etik-sivil toplum ve politik bir topluluk içinde halihazırda varolabilene (kuruluşu itibariyle ondan farklı olan) etik topluluk (*ethical community, ethisches gemeinen wesen*) adını verir ve hukukî-sivil/politik durumu hukukî doğal durumdan, etik-sivil durumu da etik doğal durumdan ayırır.⁸¹ Doğal durumda herkes kendi yasasını kendisi koyar; bağlı oldukları herhangi bir dışsal yasa söz konusu değildir. Herkes kendi kendisinin yargıcısıdır. Etik doğal durum ise herkeste olan iyinin yine herkeste bulunan kötü yön’e sürekli olarak maruz kaldığı bir durumdur. Politik topluluk kurulduğunda, cemaati oluşturan tüm yurttaşlar etik doğal durum içindedir ve onların bu durumda kalma hakları vardır. Onlar isterlerse diğer yurttaşlarla birlikte etik bir birlik kurarlar, isterlerse de etik doğal durumda kalmayı tercih ederler; bu konuda tamamen özgürdürler. Ancak insanlar etik doğal durumdaki karşılaşmalarda, kendilerini müşterek nihaî amaçlarda birleştirecek ilkedden yoksun oldukları için, tüm iyi niyetlerine rağmen birbirlerinin ahlâkîliğini bozma istidadına sahiptirler; bu nedenle de müşterek nihaî amaçları olan iyiden uzaklaşabilirler. Bununla birlikte, politik gücün -her ne kadar kendisini oluşturan ruhlar üzerinde onları erdem yasalarına göre yöneteceği bir hakimiyet tesis etmeyi arzu-

⁷⁸ Kant, *Salt Aklın Sınırları Dâhilinde Din*, 71-72.

⁷⁹ Kant, *Salt Aklın Sınırları Dâhilinde Din*, 79.

⁸⁰ Kant, *Salt Aklın Sınırları Dâhilinde Din*, 73.

⁸¹ Kant, *Salt Aklın Sınırları Dâhilinde Din*, 115-116.

lasa da- yurttaşlarını etik bir topluluğa girmeye zorlaması bu durumda çelişki oluşturduğu gibi, kendi politik yapısını da tehlikeye atar. Kant bu durumu şu çarpıcı ifadeyle vurgular: “yazık o yasa koyucuya ki, ahlâkî amaca yönelik bir yasayı zor kullanarak geçerli kılmak ister!”⁸² Etik bir topluluk ise kamusal yasalara dayanır. Bu yasalar temelinde geliştirilecek bir anayasanın koşulu, topluluk üyelerinin ödeviyle çelişen bir şeyi kabul etmemeleridir. Nitekim hakiki bir etik birliktelikte bu türden kaygılar gütmeye gerek yoktur. Çünkü erdem ödevleri tüm insanlar için geçerli olduğu için etik bir topluluk fikri daima tüm insanlık idealine tahvil edilir, onu politik topluluktan ayıran da bu yönüdür.⁸³ Kant’a göre insanların sadece insanlara karşı değil, insan türüne karşı da özel bir ödevi vardır; onlar herkes için müşterek olan en yüksek ahlâkî iyinin ortaya çıkması için çaba göstermek üzere akıl idesinde belirlenmişlerdir. Ne ki bu ideal, salt kendi ahlâkî iyileşmesi için çaba gösteren tek bir kişinin yapıp-etmeleriyle gerçekleştirilemez. En yüksek iyi ideali, tüm akıl sahibi varlıklar nesnel olarak akıl idesinde müşterek bir amaca göre belirlenmiş olduğundan onların bu tür bir amaç doğrultusunda bir bütünde birleşmelerini, kendisini fiilî kılabilenleri bir sistem birliğini talep eder.⁸⁴

Öyleyse, Kant’a göre kötülük karşısında iyi ilke ancak örgütlenmiş bir topluluğun kurulması ve yaygınlaştırılmasıyla egemen olabilir. Bu bağlamda, iyi’nin ortaya çıkarılması gibi sonsuz bir görevi olan tüm akıl sahibi varlıklar ancak bu türden bir topluluğu, etik bir devleti/topluluğu kurmaktadır. Daha önce de ifade edilmeye çalışıldığı gibi, akıl sahibi varlıkların istemesi yasa koyucu nitelikte olduğu için amaçlar krallığında her bir kişi yasanın hem yapıcısı, hem de yasaya rıza gösteren biridir. Bu nedenle, her biri birbirine karşı aynı pozisyonadadır ve aynı hakka sahiptir. Peki birileri diğerlerine akıl sahibi bir varlık olarak değer vermediğinde ne olacaktır? Bu kişilerin kendimiz gibi düşünmelerini sağlamamız, yani herkesin bir arada ve mutlu yaşayabilecekleri bir düzenin tesisi için *sürekli bir biçimde* aklın kılavuzluğunda çaba göstermemiz gerekir. Çünkü Aristoteles’in dediği gibi, tek bir kırlangıçla yaz gelmez.⁸⁵ Bu nedenle, sürekli bir biçimde ilerlemekte olan bu topluluğun hedefi yetkinleşmektir; tıpkı postülatın ilk biçiminde ahlâkî bir fâilin sonsuz yaklaşmasının yetersizliği durumunda tanrısal inayetin yardıma çağrılmasında olduğu gibi, bu biçimde de etik bir topluluğun yetersizliği Tanrı postülatının ikinci versiyonuyla, yüksek bir Varlık’la tamamlanmalıdır.⁸⁶ Bir başka deyişle, Kant etik bir topluluğun en üst düzeyde yasa koyucusu olarak bir Üstün Güç’ün tahayyül edilebileceğini düşünür ve bu Güç sayesinde de insanların gerçek ödevleri aynı zamanda buyruklar olarak tasavvur etmek zorunda kalacaklarını ileri sürer. Bu bakımdan etik bir topluluk tanrısal buyruklara tâbî bir halk olarak yalnızca erdem yasalarıyla idare edilen bir Tanrı halkı idesiyle birlikte düşünülebilir.⁸⁷ Dahası, bu yasa koyucu kalplerin derinliklerini de görebilme kudretine sahiptir. Dünyanın hükümrani bir Tanrı kavramıyla kastedilen bundan başka bir şey değildir.⁸⁸ Her ne kadar etik bir Tanrı halkı fikrini fiilî kılmak Tanrı’nın yapması gereken bir iş olsa da, Kant’a göre “Tanrı Krallığı gelsin ve Tanrı’nın iradesi yeryüzünde gerçekleşsin!” demekle bir işin ucundan tutulmuş olmaz; insan bu ideyi gerçekleştirebilecekmiş gibi eylemde bulunmalıdır.⁸⁹ Dolayısıyla, insanın gücü dâhilinde yapabileceği en iyi şey, yeryüzündeki Tanrı devletinin kurulmasına hizmet etmektir ki nihaî

⁸² Kant, *Salt Aklın Sınırları Dâhilinde Din*, 117.

⁸³ Kant, *Salt Aklın Sınırları Dâhilinde Din*, 118.

⁸⁴ Kant, *Salt Aklın Sınırları Dâhilinde Din*, 119.

⁸⁵ Aristoteles. *Nikomakhos’a Etik*, çev. Saffet Babür. (Ankara: Kebikeç Yayınları, 2005), 18.

⁸⁶ Immanuel Kant, *Religion within the Boundaries of Mere Reason and Other Writings*, çev. Allen Wood ve George di Giovanni. (U. Kingdom: Cambridge University Press, 1998), 109.

⁸⁷ Çilingir, “Sunuş”, *Salt Aklın Sınırları Dâhilinde Din*, 20.

⁸⁸ Kant, *Salt Aklın Sınırları Dâhilinde Din*, 121.

⁸⁹ Kant, *Salt Aklın Sınırları Dâhilinde Din*, 122.

kuruluş elbette bizzat Tanrı'nın yardımıyla gerçekleşebilir. Bir başka açıdan, ahlâk yasası tümüyle ancak Tanrı hakkında kurulan etik bir toplulukta gerçekleşir: "İyi ilkesinin insan gözüyle fark edilemeyen ama daima ilerleyen işi işte budur; insan türünde erdem yasalarına tabi bir topluluk, bir iktidar, kötü karşısında zaferini sağlama alan ve kendi hâkimiyeti altında dünyaya ebedi bir barışı garanti eden bir imparatorluk kurmak".⁹⁰

4. Kant'ın Din(darlık) Tasavvuru

Kant, bir inançtan ziyade ahlâkî eylemlerimizin tamamlayıcısı olarak, pratik amaçlar bakımından inayetine ihtiyaç duyulan Tanrı argümanının imanlı dindar insanların inancına da bir zemin oluşturduğunu düşünür. Şüphesiz ona göre inancın pek çok çeşidi olmasına karşın, aslen tek bir hakiki din vardır ve bu din deneyime tâbî olan tüm şeylerden bağımsız olarak *a priori* bir rasyonel kavramdır.⁹¹ ⁹² Bu bağlamda, dinleri saf kült/yakarma (*rogation*) ve amacı iyi bir yaşamı olanaklı kılmak olan ahlâkî din olarak ikiye ayıran Kant'a göre insan yakarma dininde Tanrı'dan talepte bulunma/dua etme haricinde bir çaba göstermeden bir lütuf olarak mutluluğa erişmek ister, fakat ahlâkî dinde, olduğundan daha iyi, daha değerli bir hâlde olabilmek için çaba gösteren, çabasının yetersiz olduğu durumda ise tanrısal yardıma, abartılı fikirlere başvurur. Gelgelelim, ahlâkî din söz konusu olduğunda henüz bu aşamada akıl abartılı fikirlerin gerçekliğini sınayarak kendi ilkeleriyle mecz etmez, ancak reflektif inanç beslediği bu fikirler bir bilgi olarak belirdiğinde pek aldatıcı ve cüretkâr görünürler.⁹³

Kant, inançlar bağlamında aklın sınırlarını en az aştığını düşündüğü ve en ahlâkî kabul ettiği Hristiyanlık dinini/inancını⁹⁴ yaderk bir durumda bırakılan insanlardan mutlak bir itaatin beklendiği vahiy inancı ve herkesin kendi özerkliğiyle benimseyebileceği saf akıl inancı olarak iki cihetten kavrar. O, dinleri/inançları ve gelenekleri referans almadan ahlâk alanında tanrısal iyiliği insansal iyiliğe, yani hakikat zeminini tekrardan insanî boyuta indirir ve tüm inançları *saf akıl dini* şemsiyesi altında mecz eder.⁹⁵ Bir başka deyişle, hakikî din olarak ahlâkî akıl inancı, insan doğasındaki zayıflığı ve toplumsal alandaki sorunları göz önünde bulundurarak inançları karteksin dışına itmez. Kant, inançların ya da vahyedilmiş dinin toplumsal ve tarihsel açıdan işlevi olduğunu düşünür ve bu hususu şöyle beyan eder:

Öyle ki, (akıl ve kutsal kitaptan) kim birini (ahlâkî kavramların rehberliğinde) takip ederse, diğerine de erişmede zorluk çekmez. Bu gerçekleşmediği takdirde, bir kişide ya iki din toplanmıştır ki bu saçmadır, ya da bir *din* ile bir *kült*. Bu son durumda kült (tıpkı din gibi) kendi başına amaç olmadığından, tersine başka bir değer için araç olduğundan, kült ve din çoğu kez kısa süreli bir birliktelik için karıştırılır, ancak derhal yağ ve su gibi birbirinden ayrılırlar ve saf ahlâkî olan (akıl dini) su yüzeyinde kalır.⁹⁶

Bilim ve felsefe alanındaki ilerlemeler ışığında din artık kozmolojik ya da metafizik bir temel olarak değerlendirilemezdi, fakat daha ziyade insanlık durumuna için şekilde tasavvur edilebilirdi. Kant, bu doğrul-

⁹⁰ Kant, *Salt Aklın Sınırları Dâhilinde Din*, 146.

⁹¹ Kant, *Religion within the Boundaries of Mere Reason and Other Writings*, 116.

⁹² 18. yüzyılın etik kuramlarında insan aklının gücünün, otonom yapısının ön plana çıkması, Hristiyan ahlâkına, genel olarak teolojiye karşı bir özerklik ilanıdır. Kant'a göre Tanrı iradesine bağlı olarak tasavvur edilen ahlâklılıkta, insan sorumlu bir özne olmaktan kesilir. Bu nedenle, ahlâklılık sadece insan aklının özgürlüğünde, otonom yapısında olanaklıdır. Bu özgürlük ile kastedilen her bir kişinin kendi öznel seçimlerini sınırsızca yapabilme hakkı değil, fakat herkesi ilgilendiren ahlâkî bir evrensellik temelinde istenebilen bir şeydir. Buna göre bir kimsenin eylemi sadece evrensel yasa ile başkalarının özgürlüğü ile uyumlu olduğunda doğruluk kazanır.

⁹³ Kant, *Religion within the Boundaries of Mere Reason and Other Writings*, 71-72.

⁹⁴ Kant, *Salt Aklın Sınırları Dâhilinde Din*, 79.

⁹⁵ Elmas, "Kant'ta Mutluluğun Ahlaki Kılınması ile Ahlaklılık Temelinde Kurulan Dinsellik," 99.

⁹⁶ Kant, *Salt Aklın Sınırları Dâhilinde Din*, 43-44.

tuda modern dinî düşüncenin istikametini belirlemiştir: “İnsan, hayata dinî bir cevap üretebilmek amacıyla dış ve objektif dünyadan kurtulmuştu. Dinî mânânın hakîkî temeli, objektif ispat ya da dogmatik inanç değil, kişinin kendi iç [dünyasında yaşadığı] tecrübesiydi”.⁹⁷ Saf akılsal değerlere dayalı kurulan ve akıl ekseninde insanlığa sunulan bir sistemde insanların tutkularına değil, bilincine talip olunur ki bu tür bir sistemi din kurmaz, ancak felsefenin konusu olabilir. Denebilirse, bir dinin geçerliliğini aklın ahlâkî ölçülerine tâbî hale getirir: “insanın ahlâklı bir yaşam sürmek dışında Tanrı’yı hoşnut kılmak için yapabileceğini zannettiği herhangi bir şey salt dinsel bir vehim ve Tanrı’ya yapılmış sahte hizmettir”.⁹⁸ Bu bağlamda, Hristiyanlık’la Alman paganizmine getirilen tahdidin Kant’la birlikte kaldırıldığı düşünülür.⁹⁹ Kant, herkesi ebediyete değin mutlu kılacak olan ahlâkîliğe götüren inanca ‘kutsayıcı inanç’ der; kutsayıcılığı özgürlük ve saf kalbî düşünceler (*fides ingenua*) üzerine inşa edilmesi nedeniyledir.¹⁰⁰ Kant’a göre iyi bir insan olmak için Tanrı’nın bizim için yapacaklarına duyduğumuz inançtan değil, O’nun bizim için yapacaklarına layık olmak için yapmak zorunda olduklarımızından hareket etmemiz gerekir.¹⁰¹ Bizim kutsallıktan pay alanlardan olmayı umabilmemizi temin eden şey, yükümlülüklerimizi yerine getirme hususunda gösterdiğimiz çabayla kendimizi buna layık hale getirmektir. Tek başına bizi Tanrı’nın hoşnutluğuna layık kılacak olan şey de budur.¹⁰² Buna mukabil, en yüksek iyinin gerçekleşmesini ancak umabileceğimize işaret ederek, Hristiyan ahlâkında olduğu gibi bir izleği takip ettiği ileri sürülebilir de, en yüksek iyinin gerçekleştirilmesi konusunda tek tek insanlara biçtiği rolden daha çok insanlığa rol biçer, meseleyi tümüyle Tanrı’nın inayetine bırakmaz: “Dünyayı ilahi takdirin konusu ve yaratılışın amacı yapabilen yegâne şey tüm *ahlâkî yetkinliğindeki insanlıktır* (genel anlamda dünyanın aklî özü); mutluluk bu yetkinliğe en üstün koşul olarak tabidir ve en yüce varlığın iradesinin dolaysız bir sonucudur”.¹⁰³ Ahlâkî yetkinliğin bu idealine yükselmek, insanî ödevdir.

Öyleyse, Kant’a göre insan için doğru yol, bağışlanmaya inayet değil, erdem sayesinde giden yoldur. Yapıp-etmeleriyle gerçekleşebilecek olan ahlâkî iyiye yönelmesi gerektiği konusunda kendisini ikna etmesine rağmen, duyularının kölesi olan bir kimse -erdemli olmanın zahmeti nedeniyle olsa gerek- yükümlülüklerini yerine getirebilmeyi olanaklı kılacağını düşündüğü başka yollara, örneğe ayınlara saptığında, bu davranışının Tanrı nazarında ahlâkî eylemin kendisi olarak kabul göreceğini sanabilir.¹⁰⁴ Kant’a göre ilâhî yardıma duyduğumuz ihtiyacın ahlâklılığımızdan başka hiçbir amacı yoktur:

Kendisini daha iyi bir insan yapma işini ilahi inayete terk ederek bu inancı dinin asli bir unsuru (ki sıradan insan için bu tamamen böyledir) hâline getirir; *erdemli* olmaya çalışmak (ki bu kendi gücünü derin saygı duyulan ödev uğruna harcamayı gerektirir) yerine dindarlığa (ilahi yasalara duyulan derin saygıyı göstermenin pasif biçimine) çaba sarf eder, oysa erdem sadece dindarlıkla bir araya geldiğinde dindarlık (hakiki dinî niyet) sözcüğünün ifade ettiği ideyi oluşturabilir. –Eğer göğün gözdesi olduğu söylenen insan bu bağnazca hezeyan içinde kendinde inayetin özel etkilerini hissettiğini hayal edecek (ve Tanrı’yla gizemli bir dosthane *ilişkinin* varlığını iddia edecek) kadar ileri giderse erdemden tiksindir ve erdem onun için bir küçümseme nesnesine dönüşür.¹⁰⁵

⁹⁷ Tarnas, *Batı Düşüncesi Tarihi*, 186.

⁹⁸ Kant, *Religion within the Boundaries of Mere Reason and Other Writings*, 166.

⁹⁹ Alasdair MacIntyre, *Homerik Çağdan Yirminci Yüzyıla Ethik’in Kısa Tarihi*, çev. Hakkı Hünler. (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2001), 249.

¹⁰⁰ Kant, *Salt Aklın Sınırları Dâhilinde Din*, 137.

¹⁰¹ Kant, *Salt Aklın Sınırları Dâhilinde Din*, 140.

¹⁰² Kant, *Salt Aklın Sınırları Dâhilinde Din*, 155.

¹⁰³ Kant, *Salt Aklın Sınırları Dâhilinde Din*, 84.

¹⁰⁴ Kant, *Salt Aklın Sınırları Dâhilinde Din*, 212.

¹⁰⁵ Kant, *Salt Aklın Sınırları Dâhilinde Din*, 219.

Kant'ın ahlâk yasasına öncel olan bir kendinde iyi kavramına karşı en yüksek iyi kavramına “sonsuz bir ilerleme içinde asla bütünüyle ulaşılamaz olan ancak yalnızca ulaşılması için çaba gösterilebilir bir durum” olarak işaret etmesi,¹⁰⁶ her ne kadar onu bir öte dünyaya hazırlık olarak tasavvur edilen dinsel öğretilerin en yüksek iyi'sinden ayırma da, ahlâk yasası en yüksek iyi fikriyle dinsel alana kapı aralar: “Din (öznel olarak bakıldığında) bütün ödevlerimizin ilahi buyruklar olarak bilgisidir”.¹⁰⁷ Ahlâkî sorumluluklarını tanrısal buyruklar olarak benimseyen bir insanda iyiliklerini mutlulukla ödüllendiren bir Tanrı'ya duyulan sevgi doğduğu gibi, buyruklarına duyulan saygı da O'nu tapınma nesnesi kılar.¹⁰⁸ Bu haliyle denebilir ki artık erdemli insan ile imanlı insan aynı kişidir.

Kant'ın yeni din tasavvurunda Tanrı bilgisi sadece ahlâkî eylemlerimizin tamamlayıcısıdır. Dolayısıyla, Tanrı'nın varlığına nesnel olarak değil de ahlâkîliği nihayetine erdirmek için ihtiyaç olduğundan, ontolojik bir gerçekliğinden söz etmek gerekmez: “Bizim için önemli olan Tanrı'nın kendinde ne olduğunu (O'nun doğasını) bilmek değil, ahlâkî varlıklar olarak bizim için O'nun ne olduğunu bilmektir. Bu ilişki dolayısıyla Tanrı'da iradesinin işleyişi için kaçınılmaz olan sıfatları doğasına özgü şeyler olarak mutlak yetkinliğinde (değişmezlik, her şeyi bilme, her şeye gücü yetme gibi) anlamak ve kabul etmek zorundayız; bu ilişki olmadan O'na dair hiçbir şey bilinmez”.¹⁰⁹ Pratik akıl alanında Tanrı postülatı insanların eylemlerini kendisine göre belirlemek durumunda olduğu bir ide, pratik bir inanç önermesidir. Nitekim Kant Tanrı'nın varlığıyla ilgili aramızdaki ahlâkî bağıntıyı ıskalayan herhangi bir pozitif bilginin ahlâkî ilkelerimize zararlı olabilme tehlikesine dikkat çekmiştir.¹¹⁰ Pratik aklın ihtiyacı ekseninde evrensel bir gerçek dinî inanç, bu bağlamda her şeye gücü yeten, ahlâkî bakımdan kutsal yasa koyucu olan, insan türünü gözeten, onları iyilikle yönetip, ahlâken koruyan, adaletli bir yargıç olan Tanrı'ya duyulan inançtır.¹¹¹

Öyleyse, Tanrı idesinin kaynağı ve tüm gücü, ödevlerimizin belirlenimiyle birleştiği bağlantıdadır, bu nedenle ilk eğitimde dindarlığın erdemden ya da erdem öğretisinin dindarlık öğretisinden önce verilmesi anlaşılabilir. Kant, dindarlık üzerine şu belirlemeleri yapar: “*Dindarlık*, Tanrı'yla olan ilişkide ahlâkî niyet için iki belirlenim varsayar: bu niyet Tanrı'nın buyruklarına *borçlu olunan* ödev (kulluk ödevi) dolayısıyla, yani yasaya saygıdan dolayı uyuyorsa Tanrı *korkusudur*; özgür seçimden ve yasadan hoşnutluktan (Oğula karşı olan ödev) hareket ediyorsa Tanrı *sevgisidir*”.¹¹² Kant'a göre erdem öğretisi ile dindarlık öğretisi arasında zorunlu bir bağıntı vardır, ancak bu bağıntı birinin amaç diğerinin araç olarak kavranmasıyla olanaklıdır. Buna göre Tanrı kavramını dahi gereksinmeden kendi kendine varolabilen, yalnızca erdem öğretisidir. Erdem, doğrudan insan ruhundan neşet eder; insan kendinde erdem kavramının bütününe örtük de olsa sahiptir. Dindarlık öğretisi ise nihaî ahlâkî amacımıza yönelik yetersizliğimizin telafisi bir sebep olarak tasavvur edilen bir nesne fikrini ihtiva eder, yani kendi içinde ahlâkî çabanın nihaî amacını oluşturamaz, fakat sadece insanların ahlâkî niyetini güçlendirmeye yarar: “Demek ki dindarlık erdemden eşdeğeri değildir ve onun ye-

¹⁰⁶ Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, 132-133.

¹⁰⁷ Kant, *Salt Aklın Sınırları Dâhilinde Din*, 171.

¹⁰⁸ Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, 142.

¹⁰⁹ Kant, *Salt Aklın Sınırları Dâhilinde Din*, 161.

¹¹⁰ Kant, *Salt Aklın Sınırları Dâhilinde Din*, 200.

¹¹¹ Kant, *Salt Aklın Sınırları Dâhilinde Din*, 161.

¹¹² Kant, *Salt Aklın Sınırları Dâhilinde Din*, 200.

rini alamaz, aksine dindarlık bütün iyi amaçlarımızın nihai başarı umudunu taçlandırabilecek olan erdemin tamamlanmasıdır".¹¹³

Görüleceği üzere Kant dini bir yandan batıl inançlara saplanmış olan sofuların sahasından diğer yandan inanca yer açmak adına bilimsel alandan ayrı bir yere konutlamak niyetindedir. Onun yeni tip ahlâk ve din tasavvuru, insanın sonlu tecrübesi içerisinde en yüksek iyinin sadece kendi edimleriyle gerçekleştirilebilecek bir ideal olmadığını, bunun yanı sıra pratik bir gereklilik olarak ruhun ölümsüzlüğünün ve Tanrı'nın varlığının ahlâkiliğimizin tamamlayıcı unsuru olması bakımından varsayılması gerektiğine dayanır ve böylece ahlâkiliğin nedeni olarak din anlayışını, ahlâk yasasından doğan rasyonel bir Tanrı inancına dönüştürme imkânını bulur. Bu bağlamda da o, -eleştiri öncesi döneminde dini ahlâkın temel güdüsü olarak düşünürken- ahlâk ve din arasındaki tartışmalı ilişkide dinin ahlâkta temellenmesinden yana tavır alır. Zira bu temelde kurulan bir dinsel ancak mutluluğu mümkün kılar veya mutluluk ahlâkî hale gelir.

Kant'ın dinsel alana geçişini sağlayan, doğa alanındaki teleolojik kavrayışı değil, daha ziyade insanın ahlâkî varlığıdır. Tüm bunlarla Kant'ın bir tür din felsefesi geliştirdiği ileri sürülebilse de, daha ihtiyatlı bir ifadeyle, aklın sınırları dâhilinde dinselliği kendi sistemine eklediğini düşünmek çok daha mâkul görünmektedir. Onun aklın sınırları dâhilinde teklif ettiği yeni din tasavvurunda Tanrı'nın varlığı, ruhun ölümsüzlüğü ve tanrısal inayet rasyonel ve ahlâkî bir zemin üzerine inşa edilir. Bu tip bir dinde insanın Tanrı'ya karşı ibadet veya başka türden özel ödevleri yoktur.¹¹⁴ Zira en yüksek iyinin gerçekleştirilmesi buyruğundan doğan tümüyle pratik akıl dinidir. Gelgelelim, Kutsal Kitaplar aracılığıyla gönderilmiş olan vahiy ise saf akıl inancına değil, fakat her zaman tarihsel bir inanca dayanır. Bu bakımdan, statücü din hakiki dinin talep edilmesi için sadece bir araçtır. Kant'a göre yalnızca saf ahlâk yasalarına göre belirlenen bir tanrısal irade bizi saf ahlâk dinine götürebilir. Ne ki din Tanrı'nın statü yasalarına tâbî olmak olarak belirlendiği durumda, bilgisi salt akılla ulaşılabilir olmaktan kesilerek, salt vahiy yoluyla olanaklı hale gelir. Tanrısal bir yaşamaya tâbî olarak bir araya gelmiş olan etik topluluğun tarihsel olarak modellenmiş hali vahiy temelinde kurulmuş olan, yazılı belgelere dayanan kilisedir. Kant, bu tür topluluklara insanların ahlâkî gelişimlerine kayıtsız kalan ve genel olarak insan ruhunu güç kullanarak esaret altına almaya çalışan rahiplerin yönettiği kuruluşlar olarak işaret eder. Oysa Kant için din gözümüzün önündeki Kilise inancından ziyade, insanın derinliklerinde saklı olan ve niyetlere bağlı olan bir olgudur.¹¹⁵ 'Hakikî din', insanî ödevleri Tanrı'nın iradesiyle koyduğu buyruklar olarak görmeyi salık verir. Bu bağlamda, ahlâkî iman, Tanrı'nın dünyayı ahlâk yasaları altında lütfu ve bilgeliğiyle düzenlediğini kabul etmektir. Bu kabul ile -ontolojik olarak mevcudiyetine inanılmasa dahi- Tanrı etik topluluğun kamusal yasakoyucusu olarak görülebilir. Elbette Kant mevcut dinî toplulukların kısa zaman içerisinde hakikî din'e dönüşmelerinin gerçekçi olmadığını farkındadır, buna karşın hakikî ya da aklî bir dinden beklenen, ilahî vahiy temelli-Kitaplı dinlerle uyumlu olacak şekilde yazılı belgelerin bilge ve ahlâken mükemmel olan bir Varlık tarafından vahyedildiğini, ahlâk yasaları ile Tanrısal buyruklar arasındaki uyumu

¹¹³ Kant, *Salt Aklın Sınırları Dâhilinde Din*, 203.

¹¹⁴ Nitekim insanın Tanrı ile arasında ne türden bir ilişkisellik olduğu da kavranılabilir değildir. Etik alanda Gözkân'ın dikkat çektiği, Kant'ın yayımlanan son kitabı olan *Ahlâk Metafiziği*'nin [*Die Metaphysik der Sitten* (1797)] son paragrafındaki (6: 491) şu uyarıcı ifadelerin ıskalanmaması gerekir: "Tüm bu söylenenlerden açıktır ki, içsel yasa koymanın saf pratik felsefesi olarak etikte, sadece insan ile insan arasındaki ahlâki bağlantılar bizim için kavranılabilir (*begreiflich*). Tanrı ile insan arasında ne türden bir ahlâki bağlantı vardır meselesi etiğin sınırlarının tümüyle ötesindedir ve bizim için kavranılamazdır (*unbegreiflich*). Öyleyse bu, yukarıda söylenenleri teyit ediyor: Etik, insanların diğer insanlara karşı ödevlerinin ötesine genişletilemez"; H. Bülent Gözkân, "Saf Aklın Eleştirisi'nden Ahlâklılığın Zeminine," erişim 11 Nisan 2024. <http://turkiyekanttoplulugu.org/?p=6474>

¹¹⁵ Kant, *Salt Aklın Sınırları Dâhilinde Din*, 129.

göstermektedir. Ancak bu şekilde insanlık dinin hakikî aklî ödevi doğrultusunda ahlâkî olarak ilerleme kaydedebilir. Şüphesiz Kant, saf akıl üzerine kurulan böyle bir öğretinin toplumsal alanda ilâhî bir vahiy gibi değişmez kural statüsüne yükselemeyeceğinin de pekala farkındadır, bu nedenle toplum için tarihsel bir onayın gerekli olduğunu kabul eder. Bununla tarihsel inanç ahlâkî inanca dâhil olur: “Saf ahlâkî inanç Kilise inancında gerçek bir dini oluşturan yegane şeydir”.¹¹⁶ Bu bakımdan, din insana fazladan bir ödev getirmez; daha ziyade Tanrı'ya inancı ödev kabul edip, yerine getirmeyle ilgili bir şeydir: “Gerçek Tanrı sevdalıları ‘Tanrım! Tanrım! diyenler değil, Tanrı iradesine uygun davrananlar, herkesin sahip olmayacağı vahyedilmiş kavramlarla Tanrılarını (ya da onun ilahi menşeli elçisini) övenler değil, onun rızasını iyi bir hayat tarzıyla –çünkü herkes Tanrı iradesini ancak hayat tarzına göre tanır- arayanlar, beklediği gerçek saygıyı böyle gösterenlerdir”.¹¹⁷ Ona göre ilâhî bir vahiy olarak Kutsal Kitap yorumlamalarının üstün ilkesi, insanın ahlâkî iyileşmesine ilişkindir. Kant'a göre saf din inancı, salt bir akıl inancı olması hasebiyle tüm insanları aynı güçle ikna edebildiğinden, evrensel düzeyde bir Kilise kurabilecek olan yegâne inanç olsa da, insan doğasına özgü zayıflıktan –yükümlülüklerini ibadet haricinde yerine getirmeyi esasen bilmediklerinden- dolayı bu inanç üzerine hiçbir zaman bir Kilise kurulamamıştır.¹¹⁸

Sonuç

Kant gerek kendisinden önce gerekse kendi döneminde Tanrı, Doğa ve İnsan tasavvurlarında gerçekleşen dönüşümlerin yakın tanığıdır. Bu dönüşümler ışığında ve/veya karşısında epistemolojik bağlamda saf akılla, etik bağlamda pratik akılla ve din alanında ise yalnızca aklın sınırları içerisinde yeni değerlendirmeler yaparak kendi düşünce sistemini kurmuştur. Teorik aklın doğal olayları belirleyen bir yapısı vardır, fakat pratik akıl insanı esas değerli kılan ahlâk alanında belirlemeler yapmayı sağlar. Ahlâklılığın temelinde aşkın bir nedenin olması fikrine, yasaya öncel olan bir kendinde-iyi'ye karşı olarak yalnızca aklın buyrukları üzerinden *iyi fikrine* varmaya çalışan Kant, sisteminin doğal bir uzantısı olarak pratik akıl ve yasa kaynaklı bir Tanrı ve din anlayışı geliştirir. Onu din alanına geçmesine neden olan unsur doğrudan insanın ahlâkî varlığıdır. İnsanın önüne koyduğu bir ideal olması bakımından en yüksek iyi, asla tümüyle erişilebilir olmayan fakat erişmek için sonsuzca çaba gösterilebilir olan bir fikirdir. İnsanların bu konudaki sınırlılıklarının nedeniyle Tanrı'nın inayetine yer açılır. Buna göre davranışlarımızın en yüksek iyiyi hedeflemesi gerektiği buyruğunu sadece istememiz “kutsal ve iyilikli bir yaratıcının” istemesiyle uyuştüğünde gerçekleştirmeyi umabiliyoruz. Bu bakımdan, din, erdemli davranışlarla layık olunması amaçlanan ahlâkî mutluluktan pay alma umuduyla ilgili olmak durumundadır. Henüz erken modern dönemde gelişmenin, ilerlemenin önündeki en büyük engel olarak görülen ‘din’den tümünden vazgeçmek yerine, onu insanlığın selametine, esenliğine katkı sağlayabilecek tarzda dönüştürmeye yönelik çabasıyla -dinî inanç ve pratiklere şüphesini, kilisenin politik ve psikolojik üstünlük kurmasını sağlayan gücüne karşı düşmanca tavrını da koruyarak- Kant, dinin konumu ile statüsünü herhangi bir ilâhî vahiy ya da öğretiye göre değil, yalnızca akla göre belirlemiştir. O, insanların politik bir topluluk içerisinde ahlâkî bir topluluk kurmak üzere güçlerini birleştirip tümüyle aklın kılavuzluğunda bir araya gelerek ahlâkî gelişmelerini hep daha ileri taşıyacakları -kendi felsefesi içerisinde önemli bir yer tutan- ahlâkî imana/inanca dayalı rasyonel bir din(darlık) tasavvurunu, aklın sınırları dâhilinde tahayyül ettiği ‘hakikî din’i tüm insanlığa teklif etmiştir. Buna göre dinin esas işlevi insanların ahlâkî olarak gelişmesi doğrultu-

¹¹⁶ Kant, *Salt Aklın Sınırları Dâhilinde Din*, 134.

¹¹⁷ Kant, *Salt Aklın Sınırları Dâhilinde Din*, 126.

¹¹⁸ Kant, *Salt Aklın Sınırları Dâhilinde Din*, 170.

sunda onları birleştirmektir. Bu bağlamda, aklî ve ilerici bir yorum geliştirdiği *Salt Aklın Sınırları Dâhilinde Din*'in inançlar, özellikle de Hristiyanlık açısından -Hristiyan bir kimsenin, kendi doğasındaki kötülüğe karşı mücadelesi, hem kendisinin hem de başkalarının ahlâkî bir fâile dönüşebilme serüveni bakımından- olumlu bir amaca hizmet ettiği söylenebilir. Ahlâkî ve aklî din tasavvuru geleneksel dinlerden ayrılrsa da inançların toplumsal ve tarihsel açıdan işlevinin göz önünde bulunduran Kant, onları ötelemek yerine saf akıl dini altında birleştirmiş ve böylece din ile akıl arasında yakınlaşma olacağına ilişkin tarihsel bir umudu, dünyanın aklî özü olan insanlığa sunmuştur. Onun umudu bugüne kadar gerçekleşmemiş olabilir, fakat bu konuda gerek bireysel gerekse kolektif olarak sürekli çaba gösterilmesi, günümüzde arandığı her şeye bir ağ içerisinde kolaylıkla erişilebildiği, fakat ironik şekilde insanlararası, kültürlerarası mesafenin kapanması beklenirken giderek daha da açıldığı; insanların birbirlerini tanıdıkları oranda birbirlerinden uzaklaştığı bir ortamda küreselleşmeyle birlikte artan hoşgörüsüzlük, güvensizlik ve yabancı düşmanlığı, Kant'ın teklif ettiği umuda ahlâkî yetkinliğe doğru insanlığa müşterek bir amaç belirlemek, bu amaç doğrultusunda bir etik birlik kurmak açısından eskiden olduğundan çok daha fazla ihtiyacımız olduğu kanaatindeyiz.

Kaynakça

- Aksoy, Neşe. “Spinoza ve Kant'ta Teleoloji Anlayışı Bağlamında Ahlâk ve Özgürlük.” Yayımlanmamış Doktora Tezi, Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, 2022.
- Aristoteles. *Nikomakhos'a Etik*. Çeviren: Saffet Babür, Ankara: Kebikeç Yayınları, 2005.
- Başaran, Vural ve Tarık Tuna Gözütok. “Atom Teorileri Paradigma Değişimi Açısından Değerlendirilebilir mi?,” *Kaygı Bursa Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi* 21 (2): 779-805. <https://dergi-park.org.tr/tr/pub/kaygi/issue/72626/1156777>
- Baudart, Anne vd. *Felsefe Tarihi Cilt 2 - Modern Dünyanın Yaratılması*. Çeviren: İsmail Yerguz, İstanbul: İletişim Yayınları, 2012.
- Bauman, Zygmunt. *Postmodern Etik*. Çeviren: Alev Türker, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2011.
- Capra, Fritjof. *Batı Düşüncesinde Dönüm Noktası*. Çeviren: Mustafa Armağan, İstanbul: İnsan Yayınları, 2009.
- Çilingir, Lokman. “Sunuş”, *Salt Aklın Sınırları Dâhilinde Din*. Ankara: Elis Yayınları, 2021.
- Çitil, Ayhan. *Kant Okumaları İkinci Kritik*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2023.
- Collingwood, R. George. *Doğa Tasarımı*. Çeviren: Kurtuluş Dinçer, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2020.
- Elmas, Mehmet Fatih. “Kant'ta Mutluluğun Ahlaki Kılınması ile Ahlaklılık Temelinde Kurulan Dinsellik,” *Kilikya Felsefe Dergisi* 2022 (2): 82-101. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/kilikya/issue/73209/1194527>
- Goldman, Lucien. *Kant Felsefesine Giriş*. Çeviren: Afşar Timuçin, İstanbul: Metis Yayınları, 1983.
- Gözkân, H. Bülent. “Saf Aklın Eleştirisi'nden Ahlaklılığın Zeminine,” Erişim 11 Nisan 2024. <http://turkiye-kanttoplulugu.org/?p=6474>
- Grotius, Hugo. *Savaş ve Barış Hukuku*. Çeviren: Seha L. Meray, Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1967.
- Guyer, Paul. *Kant*. Çeviren: Deniz Soysal, İstanbul: Say Yayınları, 2022.
- Heimsoeth, Heinz. *Kant'ın Felsefesi*. Çeviren: Takiyettin Mengüşoğlu, Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2007.
- Hume, David. *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma*. Çeviren: Oruç Aruoba, Ankara: Hacettepe Üniversitesi Yayınları, 1976.
- Kant, Immanuel. *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*. Çeviren: Ioanna Kuçuradi, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 2009.
- Kant, Immanuel. *Arı Usun Eleştirisi*. Çeviren: Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınları, 1993.
- Kant, Immanuel. *Critique of the Power of Judgement*. Çevirenler: P. Guyer ve E. Matthews, Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- Kant, Immanuel. *Felsefi Mektuplaşmalar*. Çeviren: M. Masum Gökyüz, Ankara: Fol Kitap, 2021.
- Kant, Immanuel. *Kant's Critique of Practical Reason and Other Works on the Theory of Ethics*. Çevirenler: Thomas Kingsmill Abbott, M. A., Fellow ve Tutor of Trinity College, Dublin London: Kongmans, Green and Co., 1879.
- Kant, Immanuel. *Pratik Aklın Eleştirisi*. Çeviren: Ioanna Kuçuradi, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 2014.
- Kant, Immanuel. *Religion within the Boundaries of Mere Reason and Other Writings*. Çevirenler: Allen Wood ve George di Giovanni, U. Kingdom: Cambridge University Press, 1998.

- Kant, Immanuel. *Salt Aklın Sınırları Dâhilinde Din*. Çeviren: Lokman Çilingir, Ankara: Elis Yayınları, 2021.
- Lange, Friedrich Albert. *Materyalizmin Tarihi ve Günümüzdeki Anlamının Eleştirisi*. Çeviren: Ahmet Arslan, 2. Cilt, İstanbul: Sosyal Yayınları, 1998.
- MacIntyre, Alasdair. *Homerik Çağdan Yirminci Yüzyıla Etik'in Kısa Tarihi*. Çeviren: Hakkı Hünler, İstanbul: Paradigma Yayınları, 2001.
- Mengüşoğlu, Takiyettin. *Kant ve Scheler'de İnsan Problemi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1969.
- Özlem, Doğan. *Etik*. İstanbul: Notos Kitap Yayınevi, 2017.
- Tarnas, Richard. *Batı Düşüncesi Tarihi: Modernite'den Günümüze Kadar*. Çeviren: Yusuf Kaplan, İstanbul: Külliyyat Yayınları, 2011.
- Whitehead, Alfred North. *Doğa ve Yaşam*. Çeviren: Sercan Çalıcı, İstanbul: Öteki Yayınevi, 2018.
- Wood, Allen W. *Kant*. Çeviren: Aliye Kovanlıkaya, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2009.
- Zelyüt, Solmaz. *Dört Adalı (Bir Kıtalı)*. İstanbul: Öteki Yayınevi, 2017.

Araştırma Makalesi

Başvuru: 09.04.2024

Kabul: 20.05.2024

Atıf: Başaran, Abdullah. "Avicenna on Place: A Phenomenological Approach," *Temaşa Felsefe Dergisi* sayı: 21 (Haziran 2024): 208-217. <https://doi.org/10.55256/temasa.1467117>

Avicenna on Place: A Phenomenological Approach¹

Abdullah Başaran²

ORCID: 0000-0001-9789-7456

DOI: 10.55256/TEMASA.1467117

Abstract

This essay will address the following question: how did Avicenna, the follower and commentator of Aristotle, manage to achieve a more comprehensive account of "place" (*makân*) than Aristotle himself did before *differently* in *Categories* and *Physics*. This theory of "place" is also phenomenological, since Avicenna's related works deal with the concrete phenomena of the physical world, thereby describing *how* place shows itself to us, illustrating the ways we understand through its relation to bodies. Rather than delivering the *essence* of place, Avicenna delineates the priority of place by expressing that every body that is in the physical world must be emplaced. In other words, there would be no world ('âlam) without local places particular to the things placed in that world. This ontological power of place not only guarantees every body its "proper place" (that is, every thing has its own place by its very nature) but also describes how places must be filled with bodies (i.e., "thinged"), without falling into the error of identifying one with the other. A phenomenological approach to Avicennan physics, in this essay, will disclose that the power of place designated by Aristotle is strengthened in terms of its uniqueness and irreducibility, before giving way to the supremacy of space (*spatium*) in modern philosophy.

Keywords: Aristotelian Physics, Avicennan Physics, Place, Space, Phenomenology.

İbn Sînâ'nın Mekân Görüşü: Fenomenolojik Bir Yaklaşım

Öz

Bu makale şu soruyu ele alacaktır: Aristoteles'in takipçisi ve şârihi olan İbn Sînâ, bizzat Aristoteles'in *Kategoriler* ve *Fizik* eserlerinde *farklı şekillerde* öne sürdüğünden daha kapsamlı bir "mekân/yer" kuramına ulaşmayı nasıl başarmıştır? Bu "mekân" teorisi aynı zamanda fenomenolojiktir, zira İbn Sînâ'nın konuyla ilgili eserleri fiziksel dünyanın somut fenomenleriyle ilgilenir, böylelikle de hem mekânın bize kendisini *nasıl* gösterdiğini açıklar hem de mekânın cisimlerle ilişkisi üzerinden anlama yollarımızı gösterir. İbn Sînâ mekânın özünü vermekten ziyade, fiziksel dünyada bulunan her cismin bir mekâna yerleştirilmiş olması gerektiğini ifade ederek mekânın önceliğini betimlemiş olur. Başka bir deyişle, bu dünyaya yerleştirilen şeylere özgü yerel mekânlar olmaksızın âlem (kâinat) de olmaz. Mekânın bu ontolojik gücü sadece her cisme "kendi yerini" garanti etmekle kalmaz (yani her şey doğası gereği kendine uygun bir yere sahiptir), aynı zamanda birini diğeriyle özdeşleştirme hatasına düşmeden mekânların cisimlerle nasıl doldurulması (yani "şeylenmesi") gerektiğini de açıklar. İbn Sînâ fiziğine fenomenolojik bir yaklaşım getiren bu makale, Aristoteles tarafından tasvir edilen mekânın gücünün, modern felsefede yerini uzayın (*spatium*) üstünlüğüne bırakmadan önce, eşsizliği ve indirgenemezliği açısından daha da güçlendirildiğini ortaya koyacaktır.

Anahtar Kelimeler: Aristoteles Fiziği, İbn Sînâ Fiziği, Mekân, Uzay, Fenomenoloji.

¹ An earlier and shorter version of this article was presented on February 7, 2022, at Iranian Institute of Philosophy, Tehran, Iran, for the *International Conference on Philosophical Anthropology in Ibn Sina*. I would like to thank Dr. Esat Burak Şaman and Dr. Andreas Lammer for their questions and comments.

² Dr. Öğretim Üyesi, Hitit Üniversitesi, Felsefe ve Din Bilimleri. abdullah.basaran@alumni.stonybrook.edu

Introduction

In *Dānešnāme-ye 'Alā'ī*, the “Persian” summary of his philosophy, Avicenna ends the section where he discusses the notion of place and the void with an interesting statement on Aristotle’s view concerning the question at hand: Avicenna defends Aristotle holding that place is the containing body’s interior boundary that immediately surrounds the exteriority of the contained, and then continues by saying that Aristotle *comes to be* in accordance with this view.³ What seems to be strange here is not the fact that Aristotle’s concept of *topos* is reaffirmed by one of his greatest commentators; rather, Avicenna’s emphasis on Aristotle’s stronger position needs to be highlighted. Some argue that there is a lack of harmony in Aristotle’s theory of place, a discord between his notions of place *as interval* and place *as surface*: There are indeed notable supporters of this opinion,⁴ that is, of Aristotle offering two different accounts of place, one in *Categories* under the section on “Quantity” and another in *Physics*, Book IV. In this regard, while we observe in Aristotle a “theoretical development” from *Categories* to *Physics*, we can also argue that Avicenna was aware of this change of doctrine on the subject. For he, Avicenna, rather than following Aristotle’s *Categories* word-for-word in his own commentary, namely *Al-Maqūlāt*, holds out a more comprehensive account that undermines any chance of disharmony in his philosophy considered at large.⁵ He does not just repeat Aristotle’s definition given in *Categories*, that is, “the common boundary at which its parts join together” (5a6-14); instead, Avicenna here provides another one (a definition also employed in his many other works, including *al-Samā' al-Tabī'ī*, the commentary on *Physics*): “the interior surface of the surrounding body” (III.4). Thus, although Avicenna’s *Maqūlāt* and *al-Samā' al-Tabī'ī* attempt at a different approach on place because of their idiosyncratic course of study, it would be hard to maintain that these two accounts are incompatible in terms of their theoretical basis. This paper will pay close attention, from the very perspective of phenomenology, to how Avicenna managed to achieve a full-fledged theory of place.

The first inquiry, in this regard, focuses on whether Avicenna addresses the weaknesses in Aristotle’s theory/theories of place. These weaknesses include the concept of “surface” being two-dimensional, the lack of explanation regarding the relationship between local places and the physical world, the meaning of containment, and so on. Avicenna, not only in the particular volumes of *al-Shifā'* but also in separate works such as *al-Najāt* and *Dānish Nāma*, proffers a “complete” theory of place that fills the deficiencies in the Aristotelian schema. Second, while Avicenna follows Aristotle in principle, he does not show a strict commitment. He provides a more detailed criticism of those who consider place as interval. Additionally, he recognizes that Aristotle’s “vessel” example is insufficient for a rigorous explanation of place, suggesting alternative examples for a better interpretation of containment. Through these instances, Avicenna also addresses the crucial relationship between place and the world in general terms. This raises a question: To what extent does Avicenna manage to reach a clear account of place? Finally, does Avicenna ever abandon the Aristotelian theory of place entirely in favor of an original doctrine of space? Both philosophers reject the idea of place being determined

³ Ibn Sinā [Avicenna], *Dānish Nāma-i 'alā'ī* [*Dānešnāme-i Alā'ī: Alā'ī Hikmet Kitabı*, Turkish-Persian Bilingual Text], trans. Murat Demirkol. (Istanbul: Yazma Eserler, 2013), 92a-b, 376-79.

⁴ Henry Mendell, “Topoi on Topos: The Development of Aristotle’s Concept of Place,” *Phronesis* 32, no. 2 (1987); Keimpe Algra, *Concepts of Space in Greek Thought* (Leiden & New York & Köln: Brill, 1995), Chapter 4; “Conceptions of *Topos* in Aristotle”; Richard Sorabji, *Matter, Space, and Motion: Theories in Antiquity and Their Sequel* (London: Duckworth, 1988), Chapter 11; “The Immobility of Space: Theophrastus on Aristotle.”

⁵ Andreas Lammer, *The Elements of Avicenna’s Physics: Greek Sources and Arabic Innovations* (Berlin & Boston: De Gruyter, 2018), Chapter 5; “Putting Surface Back into Place,” esp. 311-67.

as a measurement of extension during body replacement or locomotion. However, how effectively does Avicenna safeguard his concept of place against the (re)emergence of the concept of space? To put it differently, although Aristotle does not adopt Plato's *chōra*, Avicenna's theory of place is set on the grounds of this notion of empty space (i.e., room). What remains in the event of the body's movement from one place to another is still described in Avicenna's works by the term *hayyiz* (viz. space). While indicating neither absolute interval nor infinite space but coextensiveness of place and the emplaced, is Avicenna able to do justice to the fate of *makān* (viz. place)? Does this approach, which includes a more nuanced critique of the void than Aristotle's, ultimately lead to a theory of space?

All these questions considered will give us the ultimate purpose of this essay: rather than a "fully" historical or comparative reading, it is a phenomenological investigation on Avicenna's description of place. His works delve into the concrete phenomena of the physical world, thus revealing "how" place shows itself to us, illustrating the ways we understand through its relation to bodies. Rather than delivering the "essence" of place, Avicenna delineates its "priority" by expressing that every body that is in the physical world must be emplaced. In other words, without local places particular to the things placed within it, there would be no world ('ālam). This ontological power of place not only guarantees every body its "proper place" (that is, every thing has its own place by its very nature) but also describes how places must be filled with bodies (i.e., "thinged"), avoiding the error of conflating the two (as Descartes would venture into this centuries later).⁶ After all, a phenomenological approach to Avicennan physics will disclose that the power of place designated by Aristotle is still preserved, or rather strengthened, in terms of its uniqueness and irreducibility, before giving way to the supremacy of space in modern philosophy.

1. The Definition of Place

In the Chapter Five of *The Physics*, Avicenna's analysis of place begins with a warning remark: "The first thing that we must investigate about place is its existence and whether or not there is such a thing as place at all; nevertheless, in the following we shall not come to understand place itself, but only its relation to body (in that [the body] rests in it and is moved away and toward it)."⁷ The first part of this passage implies that he will probe into the supporters of the argument that place does not exist at all; and expectedly, he spares two full chapters (Chapters 5 and 6) on what they posit and a final chapter (Chapter 9) on how they fail in their reasoning. But the second part of the passage above maintains that the purpose here is not to acquire an essential understanding of what place is but to describe the relationship between the place and the thing that occupies it. Therefore, we come to a conclusion here, at the very beginning, that *The Physics* will not provide us a model that terminates the conflicts once and for all. On the contrary, what we will have is an account of the *correlation* of place and the implaced. This brings us to the notable definition of place: "the innermost motionless boundary of what contains."⁸ This quoted definition belongs to Aristotle, not to Avicenna who eventually follows him in this direction: Place, in this regard, is the first, nearest (viz. immediate) and immobile inner limit (*peras*) of the surrounding body. Avicenna's account reads as the following in Chapter 9:

⁶ René Descartes, "Principles of Philosophy" in *The Philosophical Writings of Descartes*, trans. John Cottingham. Volume I (Cambridge & New York: Cambridge University, 1985), Part Two.; "The Principles of Material Things," §§ 10-11, 227-28.

⁷ Avicenna, *The Physics of The Healing: Books I & II*, trans. Jon McGinnis. (Provo: Brigham Young University, 2009), 157; my italics.

⁸ Aristotle, "Physics" in *The Basic Works of Aristotle*, ed. Richard McKeon (New York: Random House, 1941), 212a20-21, 278.

Place is that in which the body alone exists, and no other body can exist together with it in it (since [place] is coextensive with [body]). It can be entered anew and departed, and a number of placed things can successively enter into one and the same [place]. These descriptions (whether all or some) exist only because of a certain material or form or interval or some contacting surface, however it might be. Now, not all of them exist in the material and form, whereas the [absolute] interval has no existence (whether as void or not). Also, the noncontaining surface will not be a place, and only that which is the limit of the enclosing body contains. [Given all this,] *place* is itself nothing but *the surface that is the extremity of the containing body*.⁹

We will go back to the further details of this long passage (such as the cases of interpenetration, interval, and two-dimensionality of the surface); but, our focus here, first of all, is on the definition of place as “surface”. Avicenna provides a clearer explanation in *Al-Najāt* too: the inner surface of the surrounder is *tangent* to the outer surface of the body surrounded.¹⁰ To illustrate, Avicenna (following Aristotle, of course) chooses the container for a model of his theory of place:¹¹ Like a container holding water, place surrounds what is within it. Notice here that this model offers an illustration for what place is, not an *exact* definition. Avicenna uses the analogy of a container: “To be in a place is very much like being in a vessel.” However, “the question becomes just *how* this is so.”¹² How exactly does this analogy apply? In other words, for the definition of place, we should not ask “what” place is, but “how” — *how place is?*

A thing’s place is that which surrounds the thing, which is located *somewhere*. This relation delineates their togetherness (*hâma*) in a given situation:¹³ There is this body, which is mobile and subject to change; and the place of this body is where its immobile boundary begins. Thus, this body’s place *somehow* clings to the body without being the body itself. They are closely attached: dimensionally coextensive as equals, yet not identified with each other. This ensures the body cannot be *in* another place. *At this given situation*, this place belongs only to this body, and vice versa.¹⁴ But how are they so connected?

We can think of it as “contact”¹⁵: Place, as defined as the “first” and “immediate” surrounding of the body, is the contact between the body and what-is-not-the-body. Functioning as a bridge (similar to Plato’s *chōra*, the receptacle of all forms), it both separates and connects inside (i.e., the body) and outside (i.e., not-that-body or any *other* body). Without this functioning bridge, i.e., the contact, a thing has *no place* in the physical world. Thus, since the fact that this immediate contact (namely, place) *mediates between* what is surrounded and what surrounds, we can propose place as a “double limit”¹⁶ that cooperates between the outer boundary of the former and the inner boundary of the latter. Place, i.e., “the immediate surrounder”, thereby defines the thing inside from *immediately* outside of it.

⁹ Avicenna, *The Physics of The Healing*, 201.

¹⁰ Ibn Sīnā [Avicenna], *Al-Najāt* [*en-Najāt*, Turkish translation], trans. Kübra Şenel. (Istanbul: Kbalci, 2013), 113.

¹¹ Ibn Sīnā [Avicenna], *Dānīsh Nāma-i ‘alā’ī*, 92a-b, 376-79.

¹² Edward S. Casey, *The Fate of Place: A Philosophical History* (Berkeley & Los Angeles & London: University of California, 1997), 54.

¹³ Casey, *The Fate of Place*, 58.

¹⁴ But in other situations, that place can hold other bodies; because it is not identified with the body that was previously occupied.

¹⁵ Sorabji, *Matter, Space, and Motion*, 188.

¹⁶ Muhittin Macit, *İbn Sīnā’da Doğa Felsefesi ve Meşşai Gelenekteki Yeri* [*Natural Philosophy in Avicenna and Its Place in the Peripatetic Tradition*] (Istanbul: Litera, 2013), 277.

2. Two Different Accounts of Place?

We have just summarized Avicenna's Aristotelian account of "place", but before delving into its main problems, another significant question needs to be addressed: While we read in the *Physics* (of *al-Shifā'*) a "firmer" analysis of place, how does Avicenna treat it in his commentary on the *Categories*, namely *Al-Maqūlāt*? This question arises because a careful reader, like Avicenna himself, would likely have noticed a discrepancy between Aristotle's treatment of place in the *Categories* and the *Physics*. One might argue that their subjects and courses of study are already different: the *Categories* offers a logical analysis of place under "quantity", while the *Physics* examines physical space. However, *Al-Maqūlāt* interestingly includes two sections on place: one in "quantity" (Books III-IV) using the term *makān* (which translates *topos*) and another in "quality" (Book VI.5) using the term *ayna* (which translates *pou*). Rather than simply providing a "faithful" commentary on the *Categories*, Avicenna, as a brilliant reader of Aristotle, uses this discrepancy as an opportunity to offer a more comprehensive interpretation. Let us now delve into the potential differences between Aristotle's two accounts and Avicenna's proposed solution.

In the *Categories*, "place" is regarded as a "continuous quantity," unlike discrete ones such as number and speech. Being continuous, for place (as for other quantities like lines, surfaces, bodies, and time), means having a common boundary at which its parts join together. This common boundary is the point for the line, the line for the plane, the plane for the body, and past, present, and future for time: In other words, two lines join to create a continuity to be a plane. Finally, the common boundary for place is *where* the parts of bodies that occupy space touch each other. This continuity between the parts makes this place the body's own.¹⁷ This means, according to Aristotle's general theory, that any substantial thing intrinsically has its own place; therefore, a thing's place is a metaphysical category that makes this thing "this."¹⁸

What makes it so different here is that place is considered a measurable magnitude whose parts also occupy the parts of the place. In this sense, place becomes a *three-dimensional* volume or extension simply because the body is a three-dimensional thing. This view is quite similar to what Aristotle will harshly criticize in the *Physics*: the collocation of place *as interval* (*diástēma*) between the outer limits of the thing itself. The *Physics* criticizes this view as it fails to explain physical change, motion, or locomotion.

In contrast, Aristotle's *Categories* present a different picture. Here, the place of the thing is coextensive with the thing to such an extent that place *identifies* the placed thing. Or at least, we can argue that the occupied place belongs to the occupant itself. However, remember that place as the container (in the *Physics*) had a distinct role, mediating between the thing and what-is-not-that-thing. Place is paradoxically both *with* the thing and *apart from* the thing — paradoxical but functional for explaining physical change and motion (since place is not identical with the thing). In this regard, place functioned as a semi-separate extension that is co-extensive with the extent of the thing. As we see, this interpretation of coextensiveness is slightly different from what is provided in the *Categories*.¹⁹ Here, coextensiveness means place is identified with the thing that occupies it, and yet they are separable only categorically.

¹⁷ Aristotle, "Categories" in *The Basic Works of Aristotle*, ed. Richard McKeon (New York: Random House, 1941), 5a1-14, 14-15.

¹⁸ Casey, *The Fate of Place*, 50.

¹⁹ Mendell, "Topoi on Topos: The Development of Aristotle's Concept of Place," 211-12.

These theories diverge significantly. Keimpe Algra argues that Aristotle's thought shows a radical improvement: Since the *Categories* was written with Plato's *Timaeus* in mind, Aristotle here primarily focuses on the theory of substance. "The [*Categories*] account of *topos*," Algra suggests, "should not be read as a consciously and consistently held physical theory."²⁰ This work, he argues, "was not written from a physical perspective and should be read accordingly."²¹ It focuses on the "categorical sense" of place, exploring its measurable three-dimensionality. In contrast, the *Physics* presents a more advanced and elaborated theory concerning place — a locational, physical concept.²² In this later work, Aristotle *either* addresses the obvious flaws of his earlier theory and tries to resolve complexities (e.g., ambiguous use of terms such as *topos* and *pou*, the problem of physical change) *or* completely abandons some ideas (such as parts occupying their own place).²³

In his remarkable essay "Topoi on Topos: The Development of Aristotle's Concept of Place," Henry Mendell also supports the idea of a discrepancy between the two accounts. He highlights the key contrast:²⁴ place in the *Categories* is understood as "primary substance," whereas place in the *Physics* is described as "material extension."²⁵ Mendell believes these accounts are incompatible, suggesting a change or revision in Aristotle's theory. This revision leads to a place that is less substantial but more material, allowing a more *relatedness* to the physical thing (since place and the thing were *thought* separately in the *Categories*).²⁶ Finally, Mendell argues that Aristotle needed to re-examine his theory to explain how things change: for the *Categories* account of place was inconvenient to explain the physical change and locomotion. As Mendell points out,

Consider what happens when a substance exchanges place with another substance. We may look at the situation in two ways. Either the place is changing its occupants, or one substance is giving a property to another. In either case, the place persists through change of its subject.²⁷

This hypothetical problem arises only because a thing's place is considered a separate category, though it is substantially inseparable (i.e., dependent on a particular substance). Conversely, in the *Physics*, a thing and its place seem to be separate extensions, despite being substantially inseparable in the sense that one requires the other: *to be is to be in place*, echoing the Archytean expression.²⁸

Having analyzed the claim of two incompatible place theories in Aristotle, we now turn to Avicenna: Did he see a problem here, or was there no "situation" for him to address? This requires a close examination of *al-Maqūlāt*, as we believe it would be the key text to understand his approach to place: for if Avicenna saw an incongruity between the *Categories* account and the *Physics* account, *al-Maqūlāt* will be the explicit text to look at how the problem of place is handled. What is more, the complication that has kept philosophers engaged arises not from the *Physics* account of place (i.e., the container theory) but from the *Categories* version, which

²⁰ Algra, *Concepts of Space in Greek Thought*, 122. Algra's claim is that here Aristotle is under the influence of the "bastard concept" of *chōra*.

²¹ Algra, *Concepts of Space in Greek Thought*, 182.

²² Algra, *Concepts of Space in Greek Thought*, 182.

²³ Algra, *Concepts of Space in Greek Thought*, 127-136.

²⁴ Another support comes from Richard Sorabji who thinks Aristotle has at least four different views on place: as "quantity" in the *Categories*, as "natural place" in *On the Heavens*, as "the biological function of orientation" in the *Biology*, and finally as "a thing's surroundings" in the *Physics*. See. Sorabji, *Matter, Space, and Motion*, 186.

²⁵ Mendell, "Topoi on Topos: The Development of Aristotle's Concept of Place," 226.

²⁶ Mendell, "Topoi on Topos: The Development of Aristotle's Concept of Place," 229.

²⁷ Mendell, "Topoi on Topos: The Development of Aristotle's Concept of Place," 226.

²⁸ Casey, *The Fate of Place*, 4.

defines place as the interval between the thing's outer limits. Our straight answer to the question aforementioned: Unlike many other commentators and readers of Aristotle, Avicenna saw a clear disharmony between these two explications of place and made an effort to overcome this difficulty in *al-Maqūlāt*.

We have said *al-Maqūlāt* focuses on the subject of place in two different contexts: one is related to quantity (*kammiyya*), and the other has its own section, namely “On ‘Where’ and ‘When’” (*fī al-ayna wa fī matā*). This two-pronged approach in *al-Maqūlāt* corresponds to Aristotle's uses of *topos* and *pou* in the *Categories*, but it also contributes to the present difficulty: Aristotle uses these terms ambiguously there. In Avicenna's commentary, however, things get easier to understand. Let us elaborate on that step by step.

The introductory section to “quantity” gives an explanation of the quiddity of being a body: its three-dimensionality.²⁹ This, for sure, repeats Aristotle's definition of continuous quantities. While a surface or plane is two-dimensional (because it comprises two lines having a common boundary at which they join together), a body includes depth and becomes volumetric. But we know that the *Physics* account succinctly defines “place” as “the interior surface of the surrounding body.” *How can a two-dimensional surface determine the place of a three-dimensional body?*

In *al-Maqūlāt*, Avicenna adds another layer to clarify this issue: While a surface itself is two-dimensional, it allows us to infer the third dimension at the body's edges.³⁰ In other words, the concept of a surface inherently implies the existence of a three-dimensional body. Avicenna makes this argument because Aristotle's definition of place in the *Physics* —as the *inner boundary* of the surrounding body and/or the *container* of the surrounded— does not give us an explanation of “what” makes place “quantifiable.” For Avicenna, place is clearly a measurable quantity because it is defined by surface.³¹ However, crucially, this surface already implies the three-dimensionality of the body that is always in some location and subject to change. For surface is always a surface of a physical thing. In this way, Avicenna explains that place *as surface* is “dynamic” for the contained body (since it locates the body somewhere, gives the body its place, by coextending with the body) and “intellective” for itself (since it conditions its relation to other bodies).

This reciprocal characteristic of place relates the (locational) place as *makān* (*topos*) to the (positional) place as *ayna* (*pou*) is essentially the “being-in.” The category “where” is explained by Avicenna at the beginning of a separate chapter: “The ‘where’ is defined by the *relation* of the [thing] implaced with the place in which it is.”³² In this regard, where things are “relative” and “genus” to species, which are, for instance, being “above”, “below”, “in” the air, or “on” the water. This, however, for Avicenna, defines the secondary meaning of place — we will call it here, *the relational place*. The primary, or authentic place, on the other hand, refers to the thing's unique, inherent place that belongs only to itself — we will call this in turn, *the ontological place*. In this essential sense, things or substances cannot occupy the same space simultaneously: that is to say that they can be in “one” place at the same time. However, in the non-essential sense, they can share “being-in” in the same place. For example, a cat and a fruit can both be “on” the same tree, or water and lime can be in the same

²⁹ Ibn Sīnā [Avicenna], *al-Maqūlāt* [*Kategoriler: Mekūlāt, Turkish-Arabic Bilingual Text*], trans. Muhittin Macit. (Istanbul: Litera, 2010), 108, prg. 210.

³⁰ Ibn Sīnā [Avicenna], *al-Maqūlāt*, 110, prg. 214.

³¹ Ibn Sīnā [Avicenna], *al-Maqūlāt*, 115, prg. 225.

³² Ibn Sīnā [Avicenna], *al-Maqūlāt*, 219, prg. 418.

glass — since the fact that the glass itself is not the “where,” but rather the water’s and the lime’s “being-in” is.³³ But, despite being in the same container, the water and the lime each have their own proper places: Their own measurable extensions cannot penetrate into each other because every substance has its own unique place. In conclusion, Avicenna avoids defining place solely by its extension (as it also has a relational aspect) or solely by its position (as place extends what is contained). Instead, he describes “place” in terms of both its measurability and its relationality. These two distinct *aspects* result in the two different *meanings* of place, which deserve separate investigations (as Avicenna implemented) in two distinct chapters of *al-Maqūlāt*.

3. Phenomenology of Place: Describing How Place Shows Itself to Us

What makes this observation important is that commentators and readers of Aristotle before Avicenna either observed no conflict between the *Categories* and *Physics* accounts of place (e.g., al-Kindī) or simply ignored the discrepancy (e.g., Simplicius). Al-Fārābī, for instance, in his commentary on the *Categories*, namely *Kitāb al-Maqūlāt*, does not fail to observe the consequential difference between place as *makān* (*topos*) and place as *ayna*—he clearly distinguishes them in terms of the latter’s characteristic of relativity—but fails to notice the significance of this difference.³⁴ Avicenna, on the other hand, pays heed to the way “place” can be understood from both the perspective of its relation to other things and the perspective of an individual thing’s own extension in space. In the *Physics*, as in Aristotle’s work, Avicenna describes the container model with everyday experiences: like water in a jar, or a vessel in the river. A thing’s place was to be understood only through its relation to the thing itself that is related to other things: the vessel’s place is related to the water streaming, which is related to the bed and banks of the river, and so on. This network of relations characterizes “place” as always filled with bodies—a common place (*topos koinos*) in which every other body participates: each thing shares being “in” another thing, being “above,” being “between,” and so on. Place in this sense is full of bodies that relate to each other.

In the ontological sense, however, every other thing that exists *exists* in its own extended being—defining a specified place (*topos idios*) that separates the thing from other things without being the thing itself. Here place as “something self-subsistent”³⁵ gives *room* (*hayyiz*) for that thing to be. Thus, in its dual meaning of interrelated being and quantitative determination, place is a unique and non-reducible phenomenon of the physical world.³⁶ It is unique because it coexists with the body with which it coextends, and it is non-reducible because it relates one body to other bodies.

It seems that Avicenna, a reader and commentator of Aristotle, brings the *Physics* account of *place as surface* to the domain of the *Categories* in order to elucidate the quantitative determination of extended bodies and their relationship with each other. In doing so, Avicenna reinstates the significance of place in controversial matters such as how surfaces change shape, the concept of coextensiveness, the tension between local and universal places, and the place of the cosmos. To articulate these briefly, Avicenna’s full-fledged theory does not restrict “place” to its two-dimensionality because a surface necessarily requires the third dimension that makes the body itself. Also, place as surface is not only a place *for* a body but also a place *within* the world of

³³ Ibn Sīnā [Avicenna], *al-Maqūlāt*, 220, prg. 419.

³⁴ Al-Fārābī, *Kitāb al-Maqūlāt - Kitāb al-Hatābe* [*Kategoriler ve Retorik, Turkish-Arabic Bilingual Text*], trans. Ali Tekin. (Istanbul: Klasik, 2019), 38-39, prg. 37-39.

³⁵ Ibn Sīnā [Avicenna], *The Physics of The Healing*, 162.

³⁶ Casey, *The Fate of Place*, 70-71.

relations. Place, understood as the surface of the surrounding body, coextends with that body, which is subject to physical change and locomotion.³⁷ In this regard, place delimits the extremities of the body, i.e., *defines* its proper place (what is within) from the immediate outside. In this way, place is understood as that which always remains in locomotion, replacement, or any change of position.

And finally, to recall the problem of the world that is not in a place: if place was the inner boundary of the containing body, the cosmos would have to have something that surrounds itself; however, this is contradictory because the cosmos by definition cannot exclude anything to which it would be related (e.g., up and down, near or distant, etc.) On the relational ground, this is true: the cosmos, as a result, does not have a place for it. But on the ontological ground, the cosmos has its own place, a place that cannot allow another possible world to penetrate into. In this sense, the world dimensionally *coextends* with the bodies in the world without being identified with them: the world is a place for everything that is in it since the fact that the world would not exist unless particular places of things exist. Ergo, the world's place—or, the world as place—makes “room/space” (*hayyiz*) for things in/of the world to exist.

As Avicenna puts it in the final words of Book Two, Chapter Five of the *Physics*, “[place is] a certain preparatory [cause] to the extent that bodies come to exist in it. Also, when Hesiod desired to compose a poem in which he related the order of creation, he did not think that anything preceded the existence of place, and so said: ‘Place is what God created first, then the broad expanse of Earth.’”³⁸ But if place, as defined in the beginning of this essay, is a contact—the contact between the body and what-is-not-the-body—what does the place of the world have the world contacted with? It is, for Avicenna, what-is-not-the-world, i.e., the Other; and this concerns the domain of metaphysics.

Conclusion

This essay has argued that Avicenna, through his critical engagement with Aristotle's theory of place, sought a more comprehensive understanding that resolved inconsistencies. He identified a key discrepancy between Aristotle's two different accounts found in the *Categories* (place as measurable extension) and the *Physics* (place as the surface of the surrounding body). Avicenna was aware that Aristotle's concept evolved, progressing from a static notion in the *Categories* to a more dynamic one in the *Physics*. He addressed the limitations of both by proposing place as a “double limit,” mediating the relationship between a body and its surroundings. Avicenna's innovation lies in describing place as a relational and quantitative concept, existing in two different senses: *ontological place*, the unique and inherent place of a thing, and *relational place*, the relative position of a thing to its surroundings. Through this nuanced view, Avicenna contributes to a deeper understanding of the historical and philosophical development of “place” before the concept of “space” became ubiquitous.

³⁷ Ibn Sīnā [Avicenna], *The Physics of The Healing*, 201.

³⁸ Ibn Sīnā [Avicenna], *The Physics of The Healing*, 162.

References

- Al-Fārābī. *Kitāb al-Maqūlāt - Kitāb al-Hatābe* [Kategoriler ve Retorik. Turkish-Arabic Bilingual Text]. Trans.: Ali Tekin, Istanbul: Klasik, 2019.
- Algra, Keimpe. *Concepts of Space in Greek Thought*. Leiden & New York & Köln: Brill, 1995.
- Aristotle. "Categories" in *The Basic Works of Aristotle*, Edited by Richard McKeon. New York: Random House, 1941.
- Aristotle. "Physics" in *The Basic Works of Aristotle*, Edited by Richard McKeon. New York: Random House, 1941.
- Avicenna. *The Physics of The Healing: Books I & II*. Trans.: Jon McGinnis, Provo: Brigham Young University, 2009.
- Avicenna. *al-Maqūlāt* [Kategoriler: Mekūlāt, Turkish-Arabic Bilingual Text]. Trans.: Muhittin Macit, Istanbul: Litera, 2010.
- Avicenna. *Dānīsh Nāma-i 'alā'ī* [Dānişnâme-i Alâî: Alâî Hikmet Kitabı, Turkish-Persian Bilingual Text]. Trans.: Murat Demirkol, Istanbul: Yazma Eserler, 2013.
- Avicenna. *Al-Najāt* [en-Najāt, Turkish translation]. Trans.: Kübra Şenel. Istanbul: Kabalcı, 2013.
- Casey, Edward S. *The Fate of Place: A Philosophical History*. Berkeley & Los Angeles & London: University of California, 1997.
- Descartes, René. "Principles of Philosophy" in *The Philosophical Writings of Descartes*, Trans.: John Cottingham. Volume I. Cambridge & New York: Cambridge University, 1985.
- Lammer, Andreas. *The Elements of Avicenna's Physics: Greek Sources and Arabic Innovations*. Berlin & Boston: De Gruyter, 2018.
- Macit, Muhittin. *İbn Sīnā'da Doğa Felsefesi ve Meşşai Gelenekteki Yeri* [Natural Philosophy in Avicenna and Its Place in the Peripatetic Tradition]. Istanbul: Litera, 2013.
- Mendell, Henry. "Topoi on Topos: The Development of Aristotle's Concept of Place," *Phronesis* 32, no. 2 (1987): 206-31.
- Sorabji, Richard. *Matter, Space, and Motion: Theories in Antiquity and Their Sequel*. London: Duckworth, 1988.

Araştırma Makalesi**Başvuru:** 19.04.2024**Kabul:** 21.05.2024**Atıf:** Birgül, Osman Gazi. "Revisiting Evolutionary Naturalism: Challenging Misconceptions and Embracing Interactionism," *Temaşa Felsefe Dergisi* sayı: 21 (Haziran 2024): 218-228. <https://doi.org/10.55256/temasa.1470742>

Revisiting Evolutionary Naturalism: Challenging Misconceptions and Embracing Interactionism

Osman Gazi Birgül¹

ORCID: 0000-0003-2089-848X

DOI: 10.55256/TEMASA.1470742

Abstract

The study aims to illuminate the fallacious misconceptions regarding evolutionary naturalism, which often reduce it to strict fatalist naturalism, while also defending an interactionist perspective between nature and nurture in explaining social and individual traits. To achieve this goal, the study is divided into two sections. The first section offers a brief overview of evolutionary naturalism and nurturism, illustrating their biased interpretations as well as the erroneous philosophical, ethical, and political implications they allegedly entail. By clarifying the fundamental tenets of evolutionary naturalism and distinguishing it from sociobiology, the second section argues that evolutionary naturalism, as an interactionist approach, offers incomplete yet superior explanations for highly complex traits such as cultural, legislative, and ethical ones. To support this argument, the second section exposes several fallacies and misconceptions surrounding evolutionary naturalism, which often lead to overlooking its interactionist dimension. These fallacies include the fallacy of genetic causation, the fallacy of genetic sufficiency, and the fallacy of genetic necessity. It is concluded that, rather than adhering to creationist naturalism, sociobiology, strict naturalism, or nurturism, embracing evolutionary and interactionist naturalism provides better insights into investigating the origins of such complex traits.

Keywords: Evolutionary Naturalism, Nurturism, Interactionism, Creationist Naturalism, Traits.

Evrimsel Doğalcılığın Yeniden Değerlendirilmesi: Yanlış Anlamalarla Mücadele ve Etkileşimcilik Yaklaşımı

Öz

Bu çalışma, evrimsel doğalcılığa ilişkin yanlış anlamaları aydınlatmayı ve bu yanlış anlamaların sık sık evrimsel doğalcılığı sıkı bir kaderci doğalcılığa indirgeyerek yanlış yorumladığına işaret etmeyi amaçlamaktadır. Ayrıca, toplumsal ve bireysel özellikleri açıklarken doğa ile yetiştirme arasında etkileşimci bir perspektifi savunmayı hedeflemektedir. Bu bağlamda, çalışma iki ana bölüme ayrılmıştır. İlk bölüm, evrimsel doğalcılığın ve indirgemeci çevreciliğin kısa bir özetini sunar. Bu bölüm, evrimsel doğalcılığın yanlış yorumlarını ve genellikle iddia edilen yanlış felsefi, etik ve siyasi sonuçlarını örneklemektedir. Evrimsel doğalcılığın temel prensiplerini netleştirerek ve sosyobiolojiden farkını belirterek, ikinci bölüm evrimsel doğalcılığı, etkileşimci bir yaklaşım olarak tanımlamaktadır. Bu yaklaşımın, kültürel, yasal ve etik gibi son derece karmaşık özelliklerin açıklanmasında eksik ancak daha kapsamlı bir bakış açısı sunduğunu savunmaktadır. İkinci bölümde, bu iddiayı desteklemek için evrimsel doğalcılığı çevreleyen ve evrimsel doğalcılığın etkileşimci boyutunun göz ardı edilmesine neden olan birkaç yanlış ve yanılsamayı analiz edilmektedir. Bu yanlışlar arasında genetik nedensellik, genetik yeterlilik ve genetik zorunluluk gibi yanlışlar yer almaktadır. Varılan sonuç, yaratılışçı doğalcılık, sosyobioloji, katı doğalcılık veya indirgemeci çevrecilik gibi alternatif yaklaşımların yerine evrimsel ve etkileşimci doğalcılığı, karmaşık özelliklerin kökenlerini anlamada daha derin bir anlayış sağladığıdır.

Anahtar Kelimeler: Evrimsel Doğalcılık, İndirgemeci Çevrecilik, Etkileşimcilik, Yaratılışçı Doğalcılık, Özellikler.

¹ Arş. Gör. Dr., Manisa Celal Bayar Üniversitesi, Felsefe Bölümü. gazibirgul@gmail.com

Introduction

Creationist naturalism was the leading position regarding the debates on the relation between the organism and its environment, until the publication of Darwin's *The Origin of Species*.² Although the contemporary jargon of the philosophy of biology interprets naturalism within an evolutionist frame, the naturalism before *The Origin of Species* was quite creationist. Thus, the Abrahamic narrative about the creation of Adam and Eve had many implications about the fixedness of the human nature along with the natures of other creatures of God, which had further implications in morality, politics and law. It seems to have worked well indeed, as it offered a metaphysical explanation about the universe and positioned humans and animals to a hierarchy in a bigger frame. It also let the juries and judges hold people legally responsible for their deeds and convict them if guilty, since human beings were considered as agents responsible of their deeds. The Abrahamic or non-Abrahamic creationist frames were the roots of many metaphysical problems themselves, such as the epistemic status of revelation, problem of soul, consciousness in non-human animals etc. The creationist frame was inadequate in explaining away some detailed problems such as finding a compatible way in which the diversity of human behavior and fixedness of the nature of human biology could be expounded in harmony. How the things could go wrong can be illustrated by many cases throughout history. To illustrate, convicting people of such crimes as witchcraft and burning them alive in public are examples that illustrate how bad metaphysics may result in a bad jurisdiction system.

Creationist naturalism held sway in debates concerning the relationship between organisms and their environment until the publication of Darwin's *The Origin of Species*.³ While contemporary philosophy of biology now largely interprets naturalism through an evolutionary lens, pre-Darwinian naturalism was distinctly creationist. As such, the Abrahamic narrative of Adam and Eve's creation carried significant implications regarding the immutability of human nature and the natures of other creations. These implications extended into morality, politics, and law, offering a metaphysical explanation for the universe and establishing a hierarchical framework for humans and animals within it. This worldview facilitated the attribution of legal responsibility to individuals for their actions, allowing juries and judges to hold people accountable and convict them for wrongdoing, given humans were deemed agents responsible for their deeds. However, both Abrahamic and non-Abrahamic creationist perspectives gave rise to numerous metaphysical quandaries, including the epistemic status of revelation, the nature of the soul, and the question of consciousness in non-human animals. Yet, the creationist framework proved inadequate in reconciling certain intricate issues, such as elucidating a coherent explanation for the diversity of human behavior alongside the presumed fixedness of human biology. Historical instances, such as the wrongful conviction and public execution of individuals accused of witchcraft, serve as stark reminders of how flawed metaphysical assumptions can lead to unjust legal systems. In essence, the limitations of creationist naturalism became evident when attempting to address complex phenomena, highlighting the necessity for more nuanced philosophical frameworks to inform jurisprudence and societal norms.

However, it was not until the publication of Darwin's *The Origin of Species* and the subsequent advancements in science and philosophy that alternative, non-creationist perspectives began to emerge, offering fresh insights into the integration of human nature and the influence of nurture. The philosophical positions central

² Charles Darwin, *The Origin of Species* (London: William Collins, 2011).

³ Darwin, *The Origin of Species*.

to this study are naturalism and nurturism, serving as umbrella terms encompassing various viewpoints classified as either naturalist or nurturist, depending on their emphasis. Specifically, this study delves into evolutionist naturalism and nurturism. While the former seeks to uncover traits rooted in human biology, the latter appears to overlook the impact of nature on traits, whether they be political, religious, or mundane habits. It is worth noting that these descriptions are not absolute truths but rather perceptions influenced by fallacious or mistaken interpretations. Both evolutionist naturalism and nurturism have been unjustly targeted, not only during eras dominated by creationist ideologies but also within contemporary philosophy of biology.

The study aims to document some of these fallacious views, and to accomplish this objective, it is structured into two sections. The first section conducts analyses of two philosophical positions, deferring the unveiling of fallacious interpretations and assumptions to the second section. In the second section, attention is turned to three fallacies and three misconceptions contributing to the prejudice against these two views. Additionally, it is in this second section where an interactionist perspective is advocated and defended concerning the influence of nature and nurture in tracing the origins of traits.

1. Evolutionary Naturalism and Nurturism

As previously mentioned, naturalism serves as an umbrella term encompassing various sub-varieties with differing foundational claims. The form of naturalism under consideration in this study is primarily non-creationist and, significantly, evolutionary in nature. This evolutionary perspective only emerged as a distinct viewpoint following the contributions of Darwin and his followers.⁴ Like all philosophical positions within the realm of the philosophy of biology, this version of naturalism carries significant implications for fields such as law, ethics, politics, and related areas.

According to Buss, “Darwin clearly envisioned his theory of natural selection as being just as applicable to behavior, including social behavior, as to physical structures”.⁵ This implies an explanation of behavioral diversity grounded in the evolutionary, physical, and naturalistic aspects of human beings. Clearly, the body and its nature warrant examination in connection with the concept of behavior, as the body serves as the physical basis for all behavior. For example, “Bipedal locomotion is a behavior, for example, and requires the physical structures of two legs and a multitude of muscles to support those legs while the body is in an upright position”.⁶ When considering the contingency of evolution alongside the assumption that the evolutionary development of the body influences behavioral motives, the indirect role of the principle of selection becomes more apparent. This principle not only determines the evolutionary trajectory of the body directly but also indirectly influences behavior. Drawing on the example of dog-breeding and the (artificial) selection for aggressiveness or passivity, Buss concludes that “behavior is not exempt from the sculpting hand of evolution”,⁷ suggesting that changes in genetic traits of the body lead to corresponding changes in behavioral traits.

The evolutionist-naturalist approach, characterized by its reductionist stance in grounding behavior in biology, appears susceptible to various criticisms, particularly in cases where it aligns with radical genetic

⁴ See Marsha Driscoll, Elizabeth E. Dunn, Dann Siems and B. Kamran Swanson, *Charles Darwin, the Copley Medal, and the Rise of Naturalism, 1861-1864* (United States: University of North Carolina Press, 2022).

⁵ David M. Buss, *Evolutionary Psychology: The New Science of The Mind* (3rd ed.) (Boston and New York: Pearson, 2008), 11.

⁶ Buss, *Evolutionary Psychology: The New Science of The Mind*, 11.

⁷ Buss, *Evolutionary Psychology: The New Science of The Mind*, 11.

determinism. This reductionist perspective raises concerns, as it seems to undermine common sense and cultural diversity by reducing morality to genetic diversity among human beings. Essentially, it suggests that certain behaviors are inevitable based on genetic structures, potentially absolving individuals of responsibility for their actions by attributing them solely to nature. Critics argue that genetic determinism could serve as the biological underpinning for gene-based racism and may even justify acts of genocide. Such interpretations, reducing naturalism to evolutionary-behaviorism, have been contested by proponents of the evolutionist-naturalist view.⁸ This debate underscores the significance of interpreting biological data, shifting the focus from raw biological facts to the role of interpretation. It raises questions about the extent to which biological data can be considered independent of interpretation. While this issue is not the primary concern of the current section, it becomes a central question in the subsequent discussion.

At first glance, nurturism presents itself as an appealing alternative view. Nurturism encompasses various perspectives that advocate the notion that all behavior is learned and is not determined by the genetic traits of the individual but rather by environmental influences. As is well-known, John Locke's articulation of the *Tabula Rasa*, or *Blank Slate thesis*, is widely regarded as the foundation of nurturism. Locke posits that

Let us then suppose the mind to be, as we say, white paper void of all characters, without any ideas. How comes it to be furnished? Whence comes it by that vast store which the busy and boundless fancy of man has painted on it with an almost endless variety? Whence has it all the materials of reason and knowledge? To this I answer, in one word, from EXPERIENCE.⁹

The nurturist perspective firmly rejects the idea of any predispositions inherent in the genetic traits of individuals, positioning itself as a direct counter to many versions of radical naturalism. According to nurturists, every human being begins as a blank slate, and their experiences shape them—an outlook that emphasizes the inseparability of individuals from their environment. In this framework, the traditional blank-slate view articulated by Locke attempts to reconcile the perceived constancy of human nature with its behavioral diversity. However, this reconciliation comes at a significant cost: the rejection of the innateness of any predispositions. This rejection carries profound moral, legal, and political implications. Morally, nurturism asserts that all morality is acquired rather than innate, thereby reducing concepts such as right and wrong to mere cultural or environmental constructs. Legally, individuals with conditions like kleptomania would not be excused on medical or naturalistic grounds, as nurturist psychopathology attributes all such syndromes and conditions to learned behavior. Politically, the notion of the blank slate has been exploited by totalitarian regimes and “was eagerly filled by totalitarian regimes, and it did nothing to prevent their genocides”.¹⁰ By propagating the idea that evil and good are solely taught concepts disconnected from human nature, these regimes absolved themselves of responsibility for their actions, leading their societies down fundamentalist or racist paths without accountability for the consequences. In essence, the nurturist perspective challenges fundamental assumptions about human nature and behavior, prompting critical examination of the societal, legal, and ethical frameworks built upon these assumptions.

In contemporary philosophy of biology, it is rare to find thoroughgoing naturalists or nurturists who completely exclude either biological or environmental influences from their frameworks. Instead, most pers-

⁸ See Bernard D. Davis, “Social Determinism and Behavioral Genetics,” *Science* 189, no. 4208 (1975): 1049-1049.; and Elizabeth A. Segal and Keith M. Kilty, “The Resurgence of Biological Determinism,” *Race, Gender & Class* 5, no. 3 (1998): 61-75.

⁹ J. Locke, *An Essay Concerning Human Understanding* (New York: E. P. Dutton, 1947), 26.

¹⁰ Steven Pinker, *The Blank Slate: The Modern Denial of Human Nature* (New York: Penguin Books, 2003), 421.

pectives adopt some degree of interactionism, acknowledging the interplay between nature and nurture. Consequently, debates often center on the extent to which individuals emphasize either nature or nurture in their interactionist stance. To illustrate, let us consider De Waal's interactionism as an example:

When the Harvard sociobiologist E. O. Wilson twenty years ago proclaimed that “the time has come for ethics to be removed temporarily from the hands of philosophers and biologized,” he formulated the same idea a bit more provocatively. My own feeling is that instead of complete reliance on biology, the best way to generate fresh air is simultaneously to open both front and back doors.¹¹

De Waal seeks to distance himself from the sociobiology espoused by Wilson, which overly biologizes ethics and places excessive emphasis on nature while disregarding the role of nurture. Particularly in complex matters such as decision-making and moral judgment, sociobiology tends to oversimplify by attributing everything to biology, neglecting the nuanced influence of cultural and social factors.¹² In the social sciences, issues related to culture, ethics, relationships, and social hierarchies—including considerations of rank and socio-economic status—are viewed as integral components of nurture. These aspects cannot be adequately explained solely through a biological lens, as Wilson proposes. It is evident that biology alone cannot account for all facets of human behavior and societal dynamics. A similar inclination towards naturalism can be observed in Pinker's views. Pinker, while commenting on his own work, maintains a more naturalistic stance. He argues that human beings possess a nature that interacts with and influences the nurturing environment. Nature, with its adaptable traits, sets the stage for the interplay between nature and nurture.

This book is based on the estimation that whatever the exact picture turns out to be, a universal complex human nature will be part of it. I think we have reason to believe that the mind is equipped with a battery of emotions, drives, and faculties for reasoning and communicating, and that they have a common logic across cultures, are difficult to erase or redesign from scratch, were shaped by natural selection acting over the course of human evolution,¹³ and owe some of their basic design (and some of their variation) to information in the genome.¹⁴

Pinker argues that human evolution alone cannot account for every aspect of human traits. Nature is just one component of a larger framework that encompasses both nature and nurture. Relying solely on biological or sociobiological explanations, especially when addressing highly complex issues like culture, society, and politics, would be misleading and would undervalue the role of nurture. It is crucial to recognize that while nature may set the stage for nurture, we cannot fully explain nurture through nature alone. They do not explain each other; rather, they coexist and interact within a broader framework.

Prinz appears to advocate for a plausible interactionist stance, extending his commentary beyond human organisms to include non-human organisms, such as microscopic life forms and even more complex organisms like nematode worms:

Even microscopic organisms, like the lowly nematode worm, are influenced by both nature and nurture. These tiny creatures are capable of associative learning. In the lab, they will show a preference for chemical environments like those in which they have found food. Worms that have found food in sodium solutions will

¹¹ Frans De Waal, *Good Natured: The Origins of Right and Wrong in Humans and Other Animals* (7th printing) (Massachusetts: Harvard University Press, 2003), 10-11.

¹² See Edward O. Wilson, *Sociobiology: A New Synthesis* (Cambridge: Harvard University Press, 2000).

¹³ Regarding the question of how one acquires these reasons, there are some interesting debates, e.g., Dennett contends that a comprehending mind can be one of the results of a mindless process of natural selection. For more on this, see Daniel C. Dennett, *From Bacteria to Bach and Back: The Evolution of Mind* (New York: W. W. Norton & Company, 2017).

¹⁴ Pinker, *The Blank Slate*, 73.

gravitate towards sodium, and those who have found food in chloride will gravitate towards chloride. Their taste in food is determined by nature, but their knowledge of where to find it is driven by nurture.¹⁵

Indeed, Prinz's position challenges the separability of biological organisms from their environments. This perspective acknowledges the crucial role of environmental conditions in shaping and revealing the traits exhibited by biological organisms. For instance, the potentialities inherent in an organism, such as a nematode worm, are actualized within a specific environment. Without the presence of suitable food sources, we would not be able to observe the worm's behavior, as it is prompted by its surroundings. It is important to note that while chemistry may play a role in the organism's environment, it does not solely explain the organism's behavior. Rather, it functions as a component of the environment, or nurture, rather than dictating the organism's nature. One might argue that the inner chemical processes of the worm explain its behavior. However, these internal reactions are triggered by external chemical stimuli, without which the worm would not exhibit the observed behavior. Consider a hyena using olfaction to locate food in its environment. While olfaction is a natural trait of the hyena, the scent of food is not innate to the hyena itself. Without the presence of the food scent in the environment, the hyena would be unable to utilize its olfactory abilities to find food. Thus, while olfaction is a part of the hyena's nature, its activation relies on external environmental factors.

2. Unveiling the Fallacies, and Defending Evolutionary and Interactionist Naturalism

As outlined in the introduction, the first part deliberately presented fallacious conceptions of evolutionary naturalism and nurturism. This section aims to uncover the underlying fallacious assumptions that led to these misconceptions. Firstly, it is essential to recognize that nature should not be viewed as a deterministic biological foundation. Genetic determinism, often associated with biological naturalism, portrays biology as governed by chemical reactions, which in turn are governed by the laws of physics. This perspective inevitably leads to strict determinism, suggesting that all aspects of nurture can be explained solely through deterministic principles. This reductionist approach, especially when applied to fields like ethics, sociology, and politics, essentially implies that there are no social constructs; rather, human behavior is solely determined by the immutable laws of physics. This line of reasoning closely resembles a Platonic perspective, reminiscent of Frege's hierarchy of sciences, wherein biology can ultimately be reduced to the laws of chemistry, which can ultimately be reduced to the laws of physics. From this Platonic viewpoint, one could argue for determinism, effectively undermining legal systems and providing criminals with justification for their actions. Criminals could claim that their actions were not the result of free will but rather predetermined by the laws of physics that shaped their genetic predispositions toward criminal behavior.

This notion can be unsettling for individuals striving to lead decent lives, abiding by the law and avoiding violence. In situations where they become victims, they rightfully expect the perpetrators to face justice through the legal system. However, contemplating that even the concept of justice is merely a product of evolutionary processes guided by the laws of physics can be disconcerting. Nevertheless, it is important to recognize that a genuine evolutionary approach is not inherently deterministic, as it does not reduce complex human behaviors and societal constructs to mere physical laws. This perspective, free from deterministic implications,

¹⁵ Jesse J. Prinz, *Beyond Human Nature: How Culture and Experience Shape Human Mind* (New York: W. W. Norton & Company, 2012), 5.

offers reassurance to many, especially social scientists, who may be troubled by the prospect of their work being reduced to deterministic explanations.

Let us explore how evolutionary naturalism both advocates for the importance of nature while avoiding strict determinism. According to Buss, “Contrary to this misunderstanding, evolutionary theory in fact represents a truly interactionist framework. Human behavior cannot occur without two ingredients: (1) evolved adaptations and (2) environmental input that triggers the development and activation of these adaptations”.¹⁶ This perspective aligns with the middle-way approach we discussed earlier. However, the nature of this interaction is crucial. In a genuine interactionist viewpoint, it should be impossible to determine which component—nature or nurture—is dominant. Any alternative perspective would fail to uphold true interactionism. Prinz identifies three fallacies concerning the interaction between an organism’s environment and its genetic structure: *the fallacy of genetic causation*, *the fallacy of genetic necessity* and *the fallacy of genetic sufficiency*. These fallacies, according to Prinz, perpetuate the idea of determinism. He contends, “We often read in the headlines that scientists have discovered the gene for a particular psychological trait. This way of talking is usually based on three fundamental fallacies”.¹⁷

Let us examine the first fallacy, the fallacy of genetic causation, which is “the mistake of thinking that a gene somehow codes for, and is thus directly responsible for, a particular psychological trait”.¹⁸ This assumption is grounded in the *gene-for-x hypothesis*, which posits that certain genes determine traits, leading individuals with those genes to inevitably exhibit those traits. For instance, consider the trait of alcoholism. Someone subscribing to this fallacy might argue that there exists a gene that directly causes alcoholism, suggesting that all individuals with this gene will inevitably develop alcoholism and exhibit withdrawal symptoms in its absence. However, Prinz identifies this as a fallacy, emphasizing the lack of decisive scientific evidence to support such a claim:

We are told that alcoholism is a genetic disease, and that there is a gene for it. When we read headlines like this, it’s hard to resist thinking that there is a little stretch of DNA that causes a person to be born with an alcohol addiction. This is far from the truth. Genes that have been implicated in alcoholism are not genes for alcoholism; they are genes that make a small contribution to the probability that someone will become addicted to alcohol under certain environmental conditions.¹⁹

Obviously, Prinz’s argument is sound. Genes alone do not determine complex traits like alcoholism. Instead, a multitude of factors, including environmental influences and interactions between various genes, contribute to the development of such traits. It is crucial to understand that no single gene can be solely responsible for the entirety of a complex trait like alcoholism.

Regarding the second fallacy, namely the fallacy of genetic necessity, Prinz highlights the critical flaw leading to the fallacy. This fallacy assumes that to possess a certain trait, one must have a specific gene associated with that trait. However, Prinz refutes this assumption using the example of alcoholism, stating that “you can’t become an alcoholic unless you have a particular gene. This is a mistake. First of all, different genes can

¹⁶ Buss, *Evolutionary Psychology*, 18.

¹⁷ Prinz, *Beyond Human Nature*, 24.

¹⁸ Prinz, *Beyond Human Nature*, 24-25.

¹⁹ Prinz, *Beyond Human Nature*, 24-25.

have the same effects. ... Consequently, no single gene can serve as the red flag for alcoholism”.²⁰ This assertion emphasizes the fact that different genes can produce the same effects, and therefore, no single gene can serve as a definitive indicator of alcoholism. The key takeaway is that complex traits like alcoholism are not solely determined by individual genes in isolation. Rather, it is the interplay between various genes within the genetic structure, along with environmental influences, that ultimately shapes the expression of such traits. Therefore, no single gene can dictate the development of a trait entirely on its own; rather, it is the collective genetic makeup and interactions between genes that determine the final outcome.

The third fallacy, the fallacy of genetic sufficiency, closely parallels the fallacy of genetic necessity. Prinz contends that “an individual gene is never sufficient for a trait. Every gene depends on other genes and on contributions from the environment. By ignoring these other factors, we exaggerate the role of nature, and we underestimate the role of nurture”.²¹ In essence, this fallacy assumes that a single gene alone can determine the presence of a trait, disregarding the complex interactions between multiple genes and environmental factors. By overlooking these additional factors, we overemphasize the role of genetics and underestimate the influence of the environment. In fact, traits are influenced by a combination of genetic and environmental factors, and the interactions between these factors can vary significantly from person to person. As a result, attempting to explain a trait within a framework that encompasses all cases of that trait is akin to addressing *the one and the many* problem. Each individual case presents its own unique set of genetic and environmental influences, making it challenging to generalize explanations across all instances of a trait.

Buss and Prinz share similar concerns regarding genetic determinism or what Prinz terms the fallacy of genetic necessity. Buss provides an illustrative example involving calluses to highlight this concept. Imagine two individuals engaging in manual labor under similar conditions. According to genetic determinism, if one person develops calluses due to their genetic predisposition, the other person, lacking the same genetic makeup, would not develop calluses under identical circumstances. This simplistic view fails to consider the complex interplay between genetics and environmental factors. Buss’s example below underscores the limitations of genetic determinism and the importance of recognizing the multifaceted nature of traits, which are influenced by both genetic predispositions and environmental conditions. Buss contends that

Consider calluses as an illustration. Calluses cannot occur without an evolved callus-producing adaptation, combined with the environmental influence of repeated friction to the skin. ... calluses are the result of a specific form of interaction between an environmental input (repeated friction to the skin) and an adaptation that is sensitive to repeated friction and contains instructions to grow extra new skin cells when it experiences repeated friction. ... So notions of genetic determinism-behaviors caused by genes without input or influence from the environment-are simply false. They are in no way implied by evolutionary theory.²²

The example of calluses illustrates the intricate interplay between nature and nurture in shaping physical traits. While genetics may predispose individuals to develop calluses in response to friction, the environmental conditions—such as engaging in manual labor—play a crucial role in activating this genetic adaptability. Without the environmental stimulus, the genetic trait for callus formation would remain dormant. This demonstrates that nature and nurture are not mutually exclusive but rather complementary forces that work together. It is not a matter of nature determining nurture or vice versa, but rather a dynamic interaction between

²⁰ Prinz, *Beyond Human Nature*, 25.

²¹ Prinz, *Beyond Human Nature*, 25.

²² Buss, *Evolutionary Psychology*, 18.

en the two. This concept aligns with the principles of evolutionary interactionism, where both genetic factors and environmental influences contribute to the development and expression of traits.

Buss highlights the second common misunderstanding regarding evolutionary traits: the belief that if a trait is evolutionary, it cannot be changed. While this may hold true for certain physical traits like height, it does not necessarily apply to all physical traits. For instance, even eye color can be altered through medical interventions. However, this misconception becomes particularly problematic when applied to social traits. The assumption that evolutionary traits are immutable represents an overgeneralization or a case of universal generalization fallacy. Take kleptomania, for example. Upon learning of their condition, individuals with kleptomania may become more aware of their urges and actively work to control them. Similarly, introverted individuals may feel destined to a life of loneliness, believing their introversion to be genetically predetermined. Yet, through training and experience, they can develop social skills and become more extroverted. Buss elucidates this misunderstanding by emphasizing the changeability and contingency of traits, which are influenced not by a single genetic cause but by a complex interplay of genetic factors inherited from parents:

Knowledge about our evolved psychological adaptations along with the social inputs that they were designed to be responsive to, far from dooming us to an unchangeable fate, can have the liberating effect of changing behavior in areas in which change is desired. This does *not* mean that changing behavior is simple or easy. More knowledge about our evolved psychology gives us more power to change.²³

The third misunderstanding highlighted by Buss does not directly correspond to the fallacies mentioned by Prinz. This misconception revolves around the belief that our biological state is optimally evolved for our current environment. In essence, it assumes that our genes have perfectly adapted our bodies to respond effectively to environmental changes, leading to an optimal biological structure. However, this assumption overlooks a crucial reality: the pace of our biological evolution lags behind the rapid evolution of our lifestyle and technological advancements. Buss illustrates this with the example of our strong desire for fatty foods: “leads to clogged arteries and heart attacks. The lag in time between the environment that fashioned our mechanisms ... and today’s environment means that our existing evolved mechanisms may not be optimally designed for the current environment”.²⁴ In today’s environment, however, this desire contributes to health issues like clogged arteries and heart attacks. The gap between the environment that shaped our evolutionary mechanisms and our current environment means that our existing biological adaptations may not be optimally suited to meet the challenges of modern life. This highlights the mismatch between our evolved traits and the demands of contemporary society.

Pinker exposes the flaws of genetic determinism by illustrating its potential consequences in various aspects of society, including politics, ethics, and education. His satirical depiction highlights the absurdity of attributing human behavior solely to genetic factors, such as asking “Is this the bright future promised by the sciences of human nature—it wasn’t me, it was my amygdala? Darwin made me do it? The genes ate my homework?”.²⁵ Pinker’s point is akin to a criminal attempting to justify their actions based on genetic determinism—it simply cannot provide a comprehensive framework for understanding human behavior. Unlike strict sociobiological views, evolutionary naturalism does not fall prey to such inadequacies. However, this does not

²³ Buss, *Evolutionary Psychology*, 19.

²⁴ Buss, *Evolutionary Psychology*, 19.

²⁵ Pinker, *The Blank Slate*, 175-176.

mean that evolutionary naturalism is immune to criticism. As discussed earlier, it must guard against fallacies and biases to provide a more accurate and nuanced understanding of the complex interplay between nature and nurture in shaping human behavior.

Conclusion

It is evident that both creationist naturalism and extreme nurturism have proven inadequate in addressing the practical needs of society, spanning from ancient times to modernity. Creationist naturalism, rooted in religious conceptions of the divine, has failed to adequately address ethical, political, legal, and moral dilemmas, often leading to superstitions and unjust practices. On the other hand, a staunchly nurturist approach, which discounts the role of genetics entirely, overlooks the significant influence of nature on human traits and behavior. While nurturism may have some valid points, it has largely been disregarded by scientists due to its oversimplification of complex phenomena. In light of these shortcomings, an interactionist position emerges as the most promising framework for understanding complex social phenomena. Scholars like Prinz and Buss advocate for an approach that acknowledges the interplay between nature and nurture in shaping human behavior. This interactionist perspective offers a more nuanced understanding of social issues, bridging the gap between biological determinism and environmental influences. By embracing this approach, we can better address the multifaceted challenges facing society and strive for more effective solutions.

Bibliography

- Buss, David M. *Evolutionary Psychology: The New Science of The Mind* (3rd ed.). Boston and New York: Pearson, 2008.
- Darwin, Charles. *The Origin of Species*. London: William Collins, 2011.
- Davis, Bernard D. "Social Determinism and Behavioral Genetics," *Science* 189, no. 4208 (1975): 1049-1049.
- De Waal, Frans. *Good Natured: The Origins of Right and Wrong in Humans and Other Animals* (7th printing). Massachusetts: Harvard University Press, 2003.
- Dennett, Daniel C. *From Bacteria to Bach and Back: The Evolution of Mind*. New York: W. W. Norton & Company, 2017.
- Driscoll, Marsha., Elizabeth E. Dunn, Dann Siems and B. Kamran Swanson. *Charles Darwin, the Copley Medal, and the Rise of Naturalism, 1861-1864*. United States: University of North Carolina Press, 2022.
- Locke, J. *An Essay Concerning Human Understanding*. New York: E. P. Dutton, 1947.
- Pinker, Steven. *The Blank Slate: The Modern Denial of Human Nature*. New York: Penguin Books, 2003.
- Prinz, Jesse J. *Beyond Human Nature: How Culture and Experience Shape Human Mind*. New York: W. W. Norton & Company, 2012.
- Segal, Elizabeth A. and Keith M. Kilty. "The Resurgence of Biological Determinism," *Race, Gender & Class* 5, no. 3 (1998): 61-75.
- Wilson, Edward O. *Sociobiology: A New Synthesis*. Cambridge: Harvard University Press, 2000.

Leyla Erbil'in *Eski Sevgili* İsimli Eserinde Yetersiz Kendilik Bilgisinin Tezahürü Olarak Kişinin Hakikatinden Kaçma Durumu

Oğuz Öcal¹

ORCID: 0000-0003-2301-095X

DOI: 10.55256/TEMASA.1472806

Öz

Leyla Erbil'in *Eski Sevgili* isimli eseri, yetersiz kendilik bilgisinin neden olduğu hakikatten kaçış durumunu, asıl kişi Nigâr'ın şahsında ve onun kritik durumlarda yaptığı seçimlerle görünüşe çıkararak bir romandır. Kırklı yaşlarında olan Nigâr, annesiyle yaşayan bir memur emeklisidir. O, ilk gençlik yıllarından beri sosyalist örgütlere sempati duymakta ve onların arasına katılarak kurulu düzene karşı mücadele etmek istemektedir. Bunun için de birkaç girişimde bulunur. Ancak başvurduğu örgütler, görüşlerinin billurlaşmamış olmasını gerekçe göstererek onu aralarına almazlar. Birileri tarafından kurtarılmayı ve kabullenilmeyi bekleyen Nigâr ise bunun üzerine, hayal kırıklığına uğrar ve kırgın bir hâlde iken zamanının çoğunu farklı meyhanelerde içerek geçirir. O, hem bir bekleyen hem de içinde olduğu bu durumun farkında olmayan birisi olarak yirmi yıl içinde, beş defa kendisiyle karşılaşır, beş defa değişme ve dönüşme olanağı bulur. Ancak kendilik bilgisi yetersiz olduğu için açılan olanaklar arasından özerk olmayı değil, başkalarına bağlı kalmayı veya kendisinden kaçmayı seçer. Yetersiz kendilik bilgisi, içinde olunan ancak farkında olunmayan bir durum olarak insanın yabancılaşmasına ve kendi hakikatinden uzaklaşmasına neden olur. Bu yazıda Nigâr'ın birer kaçışı içeren seçimlerini belirleyen esas unsurun eksik veya yetersiz durumda olan kendilik bilgisi olduğu iddia edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: *Eski Sevgili*, Nigâr, Yetersiz Kendilik Bilgisi, Özerk Olma, Bekleme.

The Situation of Escaping One's Truth as a Manifestation of Insufficient Self-Knowledge in Leyla Erbil's Work Named *Eski Sevgili*

Abstract

Leyla Erbil's work named *Eski Sevgili* is a novel that reveals the situation of running away from oneself through the person of the main character, Nigâr, and the choices she makes in critical situations. Nigâr, who is in her forties, is a retired civil servant who lives with her mother. She has been sympathetic to socialist organizations since her early youth and wants to fight against the established order by joining them. She makes several attempts to achieve this. However, the organizations she applied to did not accept him, citing the fact that his views had not yet crystallized. Nigâr, who is waiting to be rescued and accepted by someone, is disappointed and resentful and spends most of her time drinking in different taverns. As someone who is both waiting and unaware of the situation she is in, she encounters herself five times in twenty years and has the opportunity to change and transform five times. However, since she lacks self-knowledge, she chooses not to be autonomous among the possibilities opened up, but to depend on others or escape from herself. Incomplete self-knowledge causes people to become alienated and move away from their own truth, as a situation that they are in but are not aware of. In this article, it is claimed that the main factor that determines Nigâr's choices, which include escape, is her incomplete or primitive self or self-knowledge.

Keywords: *Eski Sevgili*, Nigâr, Insufficient Self-Knowledge, Autonomy, Waiting.

¹ Prof. Dr., Kırıkkale Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi. ogzocal@yahoo.com

Giriş: Asıl Kişi Nigâr ve İçinde Olduğu Ancak Farkında Olmadığı Durum

Leyla Erbil'in *Eski Sevgili* isimli eseri, yetersiz kendilik bilgisinin neden olduğu hakikatten kaçma durumunu, Nigâr isimli bir kahramanın şahsında ve onun kritik durumlarda yaptığı seçimlerle görünüşe çıkaran bir romandır.

İki bölümden oluşan romanın asıl kişisi olan Nigâr, kırklı yaşlarında annesiyle yaşayan dul bir kadındır. Sosyalizme sempati duyan Nigâr, ilk gençlik yıllarından itibaren kurulu düzenle uyumsuz olmayı seçer ve öyle kalmak için elinden gelen her şeyi yapar. Öyle ki o, kimi aykırı davranışlarıyla insanları tedirgin eder ve onlar kendisine kötü gözle bakınca da “ne denli masum ve temiz olduğumu bilip bir kez daha güçlenirim”² diye düşünür.

Uyumsuzluğu başarı olarak gören Nigâr, bir bankada memur iken müdürünün yolsuzluğunu açığa çıkardığı için erken yaşta emekli edilir ve sonrasında ise İstanbul'da çelişkili bir şekilde yaşamını sürdürür. O kadar çelişkilidir ki hem emekli ikramiyesi ile altın aldığı için fiyatların yükselip düşüşünü günü gününe takip eder hem de piyasaya bağlı kaldığı için rahatsız olur. Bazen “gerilla” olmak ister bazen de konformist alışkanlıklarından vazgeçmek istemez. Bir yandan devrime hizmet etmek için başbakanı öldürmek ister diğer yandan harcanma düşüncesinden dehşete kapılır. Ne annesi ile yaşamak ister ne de onsuz yapabilir. Kimi zaman kendisini “kılıfına uydurma ustası” olarak görür kimi zaman da kendisinden nefret eder. Ardı ardına sıralanan bu çelişkiler ise onun açık seçik bir kişiliği ile yeterli kendilik bilgisinin bulunmadığını işaret eder. O, kendisini yeterince bilmediği için çaba gösterip özerk bir anlayış geliştirmek yerine, sosyalist örgütlerce kabbullenileceği güne kadar beklemeyi seçer. Bu esas tercihten de anlaşılacağı gibi varoluşunu içsel değil dışsal bir unsura bağlar ve böyle bir hâlde iken devrimci örgütlerce kabul edilmek için pek çok girişimde bulunur. Ancak onlar, “farımış solcu” olduğu, “soğukkanlı” olmadığı ve görüşleri “billurlaşma[dığı]”³ için onu aralarına almazlar. Beklentisi gerçekleşmediği için hüsrana uğrayan Nigâr ise bunun üzerine, zamanının çoğunu, tepkisel ve pasif bir tavırla meyhanelerde içerek geçirmeye başlar.

Varlık (elde olan, olanak), insanı her an mücadeleye çağırırken yaşama içerek katlanmak, hiç şüphesiz bir kaçışı ifade eder. Nigâr'ın müdavimi olduğu meyhaneler, 1971 askerî muhtırasından sonra, çoğunluğu sosyalist olan aydınlar için çok boyutlu birer buluşma alanına dönüşür. Onlar için meyhaneler, öncelikle egemen düzene katlanabilmek için bilinçlerini gömdükleri birer “mezar”, daha sonra ise var olan ilişkiler ağına karşı birer direniş alanıdır. Çevresindekiler gibi içerek hem bilincini gömen hem de kendince bir direnişi yaşatan Nigâr, alışmadığı meyhanelerde sürdürdüğü yaşam şekline de sınıfsız ve örgütsüz bir öfke ile bütünleşmiş olan anlamsal boşluğundan da memnun değildir. Ancak ne bunu değiştirecek bir gücü ne de özerk bir tavır vardır. Bunun için de değişimin gerektirdiği cesareti kendisinde bulamaz ve birilerinin kendisini “yattığı derin sulardan” çıkarmasını bekler. Böyle bir durumda iken eski sevgilisi Salih'in yıllar sonra karşısına çıkmasını sevinçle karşılar ve kurtuluşunu onunla birlikte olmaya bağlar.

Yok küsüm doğrusu onlara, bayağı kırgınım. (...) Ben kır gerillasını tercih ederim her vakit ama fark etmez yeter ki kurtarsınlardı beni bankadan, ses etmez ayak bağı olmazdım onlara. Saymadılar, beğenmediler beni... Ama yarın ben de buluşunca bir devrimciyle, hasıyla hem de devrimcinin, görecekler bakalım adını bile anlamadıkları Nigâr kimmiş, kimlermiş arkadaşı bu bankacı, farımış Nigâr'ın!

² Leylâ Erbil, *Eski Sevgili* (İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2010), 108.

³ Erbil, *Eski Sevgili*, 113.

Çok şey öğrenmişti Salih'ten, -ah evlenmeliydi onunla, şimdi devrimciler arasında da saygın bir yeri olurdu, asıl istediği bu muydu yoksa hayatta, dengeli bir yön verebilirdi yaşamına Salih- uyumlu insan olurdu belki o vakit.⁴

Bu ifadelerinden de anlaşılacağı gibi memnuniyetsiz bir bekleyen durumunda olan Nigâr, metinde anlatılan yirmi yıl içinde, beş defa esaslı değişme ve dönüşme olanağı ile karşılaşır ancak kendisini yeterince bilmediği için açılan olanaklar arasından özgür olmayı değil, başkalarına bağlı kalmayı ve kendisinden kaçmayı seçer.

Kendisini yeterince bilmemek veya eksik kendilik bilgisi, içinde olunan ancak farkında olunmayan bir durumu ifade eder. Bu belirleyici durum, farkında olunduğunda belirleyiciliğini yitirirken öyle bir şey oluşmadığında ise insanın her eylemini şekillendirmeye devam eder. Buna örnek olarak elde olanı yetersiz görüp bütün her şeyini elde olmayana bağlayan ancak bağımlı olduğunu bilmeyen herhangi bir insanı vermek mümkündür. Bir durum içinde olduğu hâlde onun farkında olmayan insan, hem kendisini hem de eylemlerinin ne anlama geldiğini çoğu zaman bilmez ancak onları yeterince bildiğini varsayar. Bunun için de yetersiz kendilik bilgisi, insanın kendisi ile arasına perde çeker ve onun kendi hakikatinden uzaklaşmasına neden olabilir. Aynı zamanda insanı varsayımlar, sanılar ve yanılgılar içinde de tutabilen bu durum, örgün eğitimle değil, mutlaka farklı kendilik teknikleriyle eksiklikleri giderilerek yetkin hâle getirilebilir. Yetkin bir kendilik bilgisi elde etmek için insanın öncelikle hakikate kapalı olduğunu bilmesi, daha sonra ise çok çalışarak ve sorumluluk üstlenerek kendisini değiştirmesi gerekmektedir.⁵ Hakikatini bilmek, insanı, kendisine dair aydınlatır, dinginleştirir. Kişinin hakikatini bilmemesi ise içinde olunan kendilik cehaletinin (eksik kendilik bilgisinin) korunmasına neden olur. Gündelik hayattaki pek çok kaçışta, saçılma, dağılma ve oyalanmada eksik kendilik bilgisi, görünür hâle gelir.

Nigâr'ın beş esas seçimi ile seçimlerinin nedenlerini, doğrudan ve dolaylı olmak üzere ikiye ayırmak mümkündür. Bu iki husus, sıra ile şöyle izah edilebilir:

1. Beş Esas Seçimi ve Seçimlerinin Doğrudan Nedeni

Nigâr, kendisini tanımak ve eksik kendilik bilgisini gidermek yerine, sosyalist örgütlerce kabul edilmek ve kurtarılmak istemektedir. Bunun için de birkaç hamlede bulunur ve bir çevre edinmeye çalışır. O, tam böyle bir arayış içindeyken bir gün, Çiçek Pasajı'nda Salih isimli devrimci bir gençle tanışır ve onunla yakınlaşır. Nigâr ile Salih'in ilişkisi, kısa sürede gelişir ve onlar yoğun bir şekilde birlikte olur. Ancak bu iyi hâl, kısa bir süre sonra Salih'in tutuklanması ile aksar ve aradığı kişiyi bulduğunu sanan Nigâr, yalnız kalır. Tutuklu olan ve yargılanan Salih, arkadaşlarıyla birlikte kurulu düzeni yıkmaya çalıştığı için ağır bir ceza alır. Bu ikisinin ilişkisi, altı ay kadar mektuplar aracılığıyla da olsa devam eder ancak bir süre sonra iletişimleri tamamen kopar. Hiç ummadığı bir durumla karşılaşan Nigâr, memur olduğu ve Salih'in de akıbeti belli olmadığı için acil bir karar almak zorundadır. İki olanak vardır karşısında: O, ya cezaevindeki sevgilisini bekleyecek ya da onsuz yaşamını sürdürecektir. Bir diğer ifadeyle o, ya şöhretsiz ve parasız olan sevgilisini, zor zamanlarında yalnız bırakmayacak ya da onu terk edip gönlünü kaptırmak üzere olduğu Bülent ile yakınlaşacaktır. Olanakların sınırında duran Nigâr, kendisini yeterince bilmediği için sadakat göstermek yerine, annesi ile arkadaşının da telkiniyle kolay yolu seçip sevgilisinden ayrılır ve kısa bir süre sonra da Bülent'le yoluna devam eder.

⁴ Erbil, *Eski Sevgili*, 114-117.

⁵ Michael Foucault, *Öznenin Yorumbilgisi - Collège de France Dersleri 1981-1982-*, çev. Ferda Keskin. (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2019), 19-20.

Sosyalist olduğunu iddia etmesine rağmen pragmatasına en uygun olanı seçen Nigâr, bu seçimini yaparken güya annesi ile arkadaşının baskısı altında kalmış gibi yapar ve sorumluluğu yansıtır. Hatta sevgilisi tarafından terk edilmiş olduğunu iddia edebilecek kadar kendi hakikatinden uzaklaşır ve “O mankafa da vaktiyle kendisine âşık olduğumu anlarsaydı da bırakmasaydı, düşseydi ya peşime. Hep onun yüzünden böyle oldum zaten”⁶ der. Nigâr'ın suçlayıcı bu ifadesinden de anlaşılacağı gibi onun yetersiz durumda olan kendilik bilgisi ve özeleştirel bakışı, kendi hakikatinden kaçmasına neden olur.

Oysa tutmuş anasını dinlemişti. Anasına mı kanmıştı, Bülent'e mi kapılmıştı? (...) Neydi Bülent'te gözünü boyayan? Hiç. İki geniş omuz, sarı saç, uzun boy. Birlikte yürürken caddelerde dönüp ona bakılması. Bir kapak oğlanıydı sanki adam. Beyoğlu caddesinde yürürken sarışın bir penguen gibi seyrettiriyordu kendisini. Şimdi gülüyor, ama o vakit delicesine hoşlanıyordu adamdan. Hoşlanmaktan da öte, mutlaka onun olmayı, onun kadını olmayı istiyordu. Bütün sorunun resimsel bir etki, bir sinema hilesi olduğunu az sonra kavrayacaktı. Bülent bir görüntüydü aslında, evlendiklerinin ikinci ayında ayrılmıştı Nigâr, ama bir burukluk, pişmanlığa benzer çapaklı bir pas tutmuştu içini. Kendini bir süre bağışlamayacaktı, kim bilir belki şimdi bile.⁷

Bir seçim yapan Nigâr, çok sevdiğini sandığı Salih'i bir daha aramaz sormaz; âşık olduğu Bülent ile evlenir. Kocasını Bülent, uzun sarı saç, geniş omuzları ve düzgün vücudu ile dikkat çeken, görünüş gösteriş düşkün birisidir. O, sahip olduğu bu biçimsel özellikleri ile kusursuz ve etkileyicidir ancak gerçekte ise görünüşünün aksine, insanları hayal kırıklığına uğratabilecek niteliktedir. Öyle olduğu için de Nigâr, iki ay sonra, onun sathî ve narsist denilebilecek kadar kendisiyle ilgili olduğunu anlar. Belirgin bir karşılaşma ve uyanma deneyimi yaşar. Sarsıcı olan bu deneyim, onu zor bir duruma düşürür ve acil bir seçim yapmaya zorlar. Yine iki olanak vardır karşısında: O, ya insanları sadece görünüşlerine göre değerlendirdiğini anlayacak ya da bu hakikatini görmezden gelip kocasından intikam alacaktır. Olanakların sınırında duran Nigâr, yaşadığı bu deneyimi takip ederek kendi hakikatini görmek yerine, ondan kaçır ve alay ederek değersizleştirdiği kocasını, ortak tanıdıkları olan Talip ile aldatır. Böylece yaptığı bu tercih ile açılan olanağı kapatmış ve hakikatini görmezden gelmiş olur. Aldatma eylemini özel bir başarı gibi anımsayan Nigâr'ın bu seçimini şekillendiren unsur ise, yine kendilik bilgisinin yetersiz durumda olmasıdır, denilebilir. O, daha önceki seçiminde olduğu gibi yine hem kendi hakikatinden kaçır hem de eyleminin ne anlama geldiğini bilmez.

Salih'le bile yatmamışım da sen kim oluyorsun? Pekiyi ama nasıl yatmıştım o Parisli mikropla? Nasıl olmuştu da çırılçıplak, Balıkpazarı'nda kimin olduğunu hâlâ bilmediğim bir arkadaşının çatı katında bulmuştum kendimi? Bülent'in yaranmaya uğraştığı bir adamla, eciş bücüş, beberuhi bir şeydi! Bülent'le evlenmiş olmanın öcünü alır gibi... Bomboş, dibi çinko kaplı bir tahtaboştan baktığımı anımsıyorum Balıkpazarı'na yukarıdan. Durmadan bir şeyler söyleyip güldürüyordu beni, Bülent'le alay ediyordu durmadan, plak dinleyecektik, dinledik de, hiçbir şey istemediydi benden, dinledik, içtik, yatalım falan demediği (...) Sanki hiç istemediydi beni, çirkin, yerden bitme bir şeydi, çok güzeldi her şey, o da çok güzeldi, erkekti.⁸

Bülent'ten ayrılan Nigâr, giderek yalnızlaşır ve meyhane arkadaşlarından birisi olan Suret ile yakınlaşmaya ve zamanının çoğunu onunla içerek geçirmeye başlar. Sahici ve kendi olmakla çok meşgul olan Suret, bir ressamdır. Zengin bir kadınla evli ve iki çocuk sahibidir. Bu durum ise onun maddî hiçbir sorun yaşamadan özel atölyesinde rahat rahat çalışmasına, içmesine ve kendisini olduğu gibi ortaya koymasına olanak sağlar. Nigâr, onu, keyfine düşkün ve şüpheli, dünyayı ele alış biçimini ise korkak bulur. O, korkak olduğu kadar seks düşkün birisidir de. Birisine ilgi gösterirse mutlaka onunla düşüp kalkmak ister. Böyle olduğu için de ilgi gösterdiği arkadaşından bir süre sonra metresi olmasını ister. Nigâr ise bunun üzerine muhatap olduğu tek-

⁶ Erbil, *Eski Sevgili*, 159.

⁷ Erbil, *Eski Sevgili*, 117.

⁸ Erbil, *Eski Sevgili*, 135.

lifin bir aşığılama içerdiğini anlar ve çok düşünmeden onu reddeder. Ancak Suret ile arkadaşlığını, sıradan bir insan olmadığını ispatlamasının şartı olarak gördüğü için, kendisini sınırlar ve birileri tarafından kurtarılacağı güne kadar onunla dost olarak kalmaya karar verir. Bu çelişkili ve hesapçı kararı alırken bağımlı olma gerçeğiyle karşılaşan Nigâr, bir seçim yapmak zorunda kalır. Yine iki olanak vardır karşısında: O, ya içinde olduğu durumu anlayıp özerk bir tavır geliştirecek ya da tutarsız bir şekilde yaşamaya devam edecektir. Bir diğer ifade ile o, ya kurtarıcı bekleme durumunu aşacak ya da onu olduğu gibi muhafaza edecektir. Olanakların sınırında duran Nigâr, yalnızlığı ve bağımlılığıyla yüzleşmek, anlam ve amaç oluşturmak gibi varoluşsal sorunlarını çözmek yerine, daha önce olduğu gibi yine ikinci olanağı tercih eder ve zamanı geldiğinde Suret'e "nereye koyacağını bilemeyeceği bir acı"⁹ yaşatmaya karar verir. Bu şekilde huzurunu ve mutluluğunu bir dış unsura bağlayan Nigâr, kendini yeterince tanımadığı için dayanıksız, korkak ve melankolik birisi olarak gördüğü Suret'e göre çok daha kötü bir durumdadır ancak öyle olduğunu bilmez:

Ben de ona çok kızarım ama ses çıkaramam. Yitirmek istemem hiç Suret'i, en çok nazımı çeken, hemen hemen tek arkadaşım. Bir başkasını bulsam ya da devrimciler aralarına alsalar beni söyleyeceğim ona, yok canım sahi mi Suret Bey? Kendine gel kendine... Sesimi cırtlaklaştırıp da bağıracağım: Ne sanıyorsun sen, sen sana gel bakalım, Fransız kadifesinden pantolonu çekip de karı parasıyla çeşme resmi boyamaya benzemez bu, kafasını uçuruverirler adamın ha!

Amma da şaşırır. Şaşırırsın! Ben geçmiş karşısına, dayamışım sırtımı artık şehir gerillası mı olur, kır gerillası mı hangisiyse ona, o da kalkıp gelsin yanımıza, şaşıracağına, bakacağına afal afal!¹⁰

Üçüncü kez kendi hakikatini görmezden gelen Nigâr, meyhanede tanıştığı Oğuz ile ilişkisinde de kendisiyle karşılaşma fırsatı bulur. Özerk olmak için ailesinden kopmuş olan Oğuz, var oluşun sorumluluğunu tek başına üstlenip bağımsız bir yaşama şekli geliştirmiştir. Geçimini, İstanbul'da, takma adla gazetelere çeviriler, şiirler ve fıkralar yazarak sağlar. Çoğu gecesini, eşinde dostunda, sabahçı kahveleri ile meyhanelerde tüketir. Zaman zaman kaba bir teşhirci ve alaycı da olabilen Oğuz, aile denilen "sevgi ahtapotunun tuzağını yırtıp geç[miş]"¹¹ olması ve dünyayı ele alış şekli ile Nigâr'a örnek olur. Nigâr; özerk tavrı ve cesareti, varlığı ve yarattığı ziddiyetle ufuk açan Oğuz'u tanıdıktan sonra, kendi kaderini çizmenin ne demek olduğunu anlar ve bir seçim yapmak zorunda kalır. İki esas olanak vardır karşısında: O, ya içinde olduğu durumu aşarak özgür bir insana dönüşecek ya da kendisi için bir kurtarıcı beklemeye devam edecektir. Ya var oluşun sorumluluğunu üstlenecek ya da ondan kaçacaktır. Ya bağımsız bir yaşam kuracak ya da insanlara bağlı ve bağımlı kalacaktır. Acil bir seçim yapmak zorunda olan Nigâr, arkadaşını, yaşadığı büyük kopuştan dolayı takdir eder ancak iş başa düştüğünde ise konuştuğu kadar cesur davranamaz. Teoride çok iyi pratikte kötü olan Nigâr, yaşadığı bu karşılaşma deneyimi esnasında açılan özgürleşme olanağını kapatır ve kendisinden kaçır. Yetersiz durumda olan kendilik bilgisi, daha önce olduğu gibi yine onun kendisini anlamasını engellenmiş ve bir kaçış yaşamasına neden olmuştur.

Duyduğum ilginin gerçekte onun kahramanca -yanlış olsa da bu deyimini kullanmam gerekiyor- bir yaşama biçimi seçmesinden gelen bir tansıklık olduğunu sezdim. (...) Zordu bu toplumda Oğuz'ca yaşamak. Onun seçtiği yaşama biçiminde, halkı kurtarmaya kendini adanmış öteki çocuklarınıkini andıran yüce bir şeyler yok muydu? Bir insan, ardından kimsenin, hiçbir grubun, örgütün, belki bir tek kişinin bile gelmediğini bilerek nasıl dayanırdı yaşamaya? Reklamını yapmadan, kendini övmeden, karşılık ummadan, verilenleri reddederek,

⁹ Erbil, *Eski Sevgili*, 161.

¹⁰ Erbil, *Eski Sevgili*, 113.

¹¹ Erbil, *Eski Sevgili*, 202.

nasıl? (...) İnsan her şeyi ve kendini yıkmayı bir yaşama biçimi yapar da, ama toplumun tepeden tırnağa kökten değişmediği sürece hiçbir şeyine “he” dememeye kararlı olur da, nasıl bir yol tutturabilir yaşayabilmek için?¹²

Nigâr, kendi öyküsünü tamamlayamadığı için ruhsal bir derinliğe ulaşamamış ve kendisini bulamamış birisidir.¹³ Özerk bir kendilik geliştirmek yerine kendisini olduğu gibi muhafaza etmeyi seçen Nigâr, yalnız ve çelişkili bir durumda iken yirmi yıldır uzakta olan eski sevgilisi Salih’in kendisi ile görüşmek istediğini öğrenir. Salih, “eski tüfek” bir devrimcidir; cezaevinden çıktıktan sonra gazetelere hazırladığı röportajlarla ünlenmiş, evlenmiş ve çocuk sahibi olmuştur. Aldığı bu haber, bir kurtarıcı bekleyen Nigâr’ı çok heyecanlandırır ve onun çok yoğun olmasa da bir iç hesaplaşma yaşamasına neden olur. İki eski sevgili buluştuktan hemen sonra tekrar kaynaşır ve eskisine göre çok daha rahat bir durumda olan Salih, Nigâr’a, dolaylı bir teklifte bulunur. Ondan ya kendisini olduğu gibi kabul etmesini ya da kendisinden uzaklaşmasını ister. Nigâr ise hem evli kalmak hem kendisi ile sevgili olmak isteyen Salih’in dolaylı dayatması karşısında, ne yapacağını bilemez ve ilk defa tam anlamıyla bir sınır duruma gelir ve seçim yapmak zorunda kalır. Sınır durum nedir? **Sınır durum**, kısa bir ifade ile varoluşa ait değiştirilemeyen ve kendisinden kaçılmayan ölüm, acı, yaşam savaşı ve suçluluk duygusu gibi durumlara verilen isimdir. Köken, tesadüf ve tarihsellik gibi birkaç şekli daha olan sınır durumlar, sarsıcıdır ve insana kendi acziyetini anlayıp Dasein’den Existenz’e ulaşma imkânı sunar. İnsan ise kendisini değişime ve dönüşüme çağıran bu olanaklar arasından farkında olsa da olmasa da bir seçim yapar. Ya bu durumlarla cesurca yüzleşir ya da onlardan kaçır.¹⁴ Bu anlamda bir sınır durumunda bulunan ve seçim yapmak zorunda olan Nigâr’ın karşısında iki olanak vardır: O, ya evli ve çocuklu olduğu hâlde kendisiyle görüşmek isteyen Salih’in metresi olacak ya da mücadele ederek özerk bir kendilik geliştirecektir. Ya bağımlı kalacak ya da o durumuyla yüzleşip yaşam mücadelesini tek başına verecektir. Olanakların sınırında duran Nigâr, yaşlandığını düşündüğü ve anlamsal bir boşlukta olduğu için son bir direnme umudu olarak gördüğü Salih’in metresi olmayı seçer ve kendisinden kaçır. Ortaya çıkan kötü durumun sorumluluğunu ise bir zamanlar sevgiyi yasaklayan ve Salih ile “dipdiriyken el ele verip” yürümelerine engel olan düzene yükler.

Salih; çiğnememiş bir sokak, engellenmiş bir eylemdi. Öldüremediği garnizon komutanı, yarım kalmış bir kadeh konyak, üyeliğine kabul edilmediği gizli örgüttü, kullanamadığı, istif ettiği bilinçti. Türkiye solunun en önemli adamlarından birine sahip olarak gösterecekti onlara (...) O da bir başka yazgıyı, “metres” olma yazgısını hazırlamıyor muydu Nigâr’a? Yazgı denilebilir miydi buna? Değiştirilemez miydi? (...) Salih gene de ona son bir dayanma umudu, direnme sembolü gibi geldi ona. Caymak elindeydi ama caymayacaktı. Az kalmıştı vakti belki, ama kalan yıllarını Salih’siz bir dünyada sürüklemek, yaşamının dışından arada bir kafasını meyhanelere uzatıp çekerek, o müthiş boşlukla yüzleşmek istemiyordu.¹⁵

2. Seçimlerinin Dolaylı Nedenleri

İnsan, kendi hakikatine ulaşabilmek için olduğu hâlden başka bir hâle dönüşmek zorunda olan bir varlıktır. Böyle bir dönüşüm ise her şeyden önce, baskı ve zorlama olmadan insanın bizzat kendisiyle ilgilenmeyi seçmesine bağlıdır.¹⁶ Az önce de ifade edildiği gibi, açılan dönüşme olanaklarını kapatan ve ‘miş’ gibi yapan Nigâr’ın yaşadığı kaçışların doğrudan nedeni, yetersiz durumda olan kendilik bilgisi idi. Onun kendi hakikatinden ka-

¹² Erbil, *Eski Sevgili*, 152.

¹³ Hilal Akça, “Leyla Erbil’in Eski Sevgili Hikâyesine Psikomitolojik Bir Yaklaşım,” *Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim Dergisi* 8(4), (2019): 2094.

¹⁴ Aslan Topakkaya, “K. Jaspers’de (Varlığın) “Sınır Durumları” (Grenzsituationen) Kavramının Anlamı Üzerine Bir Deneme,” *Felsefe Dünyası* sayı: 46 (2007/2): 150-152.

¹⁵ Erbil, *Eski Sevgili*, 209-210.

¹⁶ Büşra Bilgin, *Felsefe Tarihinde Kendini Bilmek -Antik Yunan’dan Günümüze Paradigmatik Bir Bakış* (Konya: Çizgi Kitabevi, 2023), 199.

çışının dolaylı veya ikinci dereceden nedeni ise içselleştirmiş olduğu ancak farkında olmadığı liberal kapitalist zihniyet, meyhane çevresindeki nihilist atmosfer ve bağlı olduğu aile olarak işaret edilebilir.

Bu üç unsurdan ilki olan liberal kapitalist zihniyet, bütün bir düzene egemen olan bireyci ve özgürlükçü anlayıştır. Bu anlayış, bireye kendisini önceleme hakkı verir ve içinde yer alan herkesi bir şekilde belirler. İçinde yer alıp da onun tarafından az çok belirlenmemiş olmak neredeyse imkânsızdır. Yalnızca çok bilinçli insanlar onun belirlemesinden kendisini koruyabilir. Diğerleri ise ondan çoğunlukla hiç haberdar olmazlar. Öyle ki Nigâr, sosyalist olduğunu iddia etmesine rağmen içinde yaşadığı bireyci zihniyetin etkisi altındadır ancak o böyle bir durumda olduğunu yeterince bilmez. Bunun için de bireyci ve toplumcu iki ayrı zihniyet arasında gider gelir: Hem devrimci silahlı mücadeleye katılmak ister hem de kendisini harcamaktan korkar, keyfini kaçırmak istemez. Kimi zaman devrimi de devrimcileri de çok yüceltir kimi zaman ise kendisini kabul etmedikleri için devrimi de devrimcileri de umursamaz. Bazen kendisini herkesten önemli görür, kimseyi kendisine layık bulmaz bazen de yaşlı ve güçsüz olduğuna inandığı için kimsenin kendisi ile ilgilenmeyeceğini düşünür. Bir zamanlar tutuklu olan Salih'i çıkarına uymadığı için terk eder, yıllar sonra ise şöhretli birisine dönüştükten sonra onunla yeniden sevgili olarak insanlara kim olduğunu göstermek ister. Bu tarz çelişkileri ise Nigâr'ın kendisini yeterince bilmediğini ve yirmi yıl içinde gerçekleşen seçimleri esnasında daima çıkarına en uygun şekilde hareket ettiğini işaret eder.

Ben ipe sallanmaya giderken, sağcısı solcusuyla bütün kurtarmak istediklerimi kendime güldüreyim ha! Yok, yağma yok. İyiyim hoşum ama bu kadar da ebleh değilim yani! Ben başbakan vurayım, Kosigin gelsin yenisinin elini sıksın. (...) Ben o seferberlik artığı anamı gözyaşları içinde, yapayalnız koyup gideyim de, yılda bir kez iki günlüğüne başımı uzattığım Polonezköy'ün inekli çayırlarına sırt üstü yatmaktan yoksun koyayım da kendimi, arada Balıkpazarı'na uğrayıp iki satırlık sosyalist mücadele etmekten alıkoyayım da bu çeneyi, Sovyetler gelsin mezarımın -ziyaretin bile yasak edildiği mezarımın- üstüne demir çelik fabrikası kursun.¹⁷

Alıntılanan bu metinde Nigâr, bir devrimci olduğunu ispatlamak için devrin başbakanını öldürmeyi aklından geçirmektedir. Ancak düşüncesinin sonucunu öngörünce, birçok lüksten mahrum kalacağına kanaat getirip vazgeçer. Onun bu düşüncesinden vazgeçerken söyledikleri, içselleştirdiği bireyci zihniyetin belirlenmesinde ve çelişkili bir durumda olduğunu işaret eder. Bunun için de onun yaşadığı kaçışın dolaylı nedeni, içselleştirdiği ancak farkında olmadığı bireyci zihniyettir, denilebilir.

İçinde bulunulan muhitler, çoğunluğu oluşturan yapısı ve yarattıkları atmosferle kendisini yeterince bilmeyen insanları etkiler ve biçimlendirir. İnsan, gerçekten insan olacaksa onu içsel ve dışsal tehlikelere karşı koruyacak bir özerk alan oluşturmak zorundadır.¹⁸ Yaşadığı şehirde kendisine bir özerk alan oluşturamayan Nigâr için meyhaneler, hem pasif nihilist atmosferiyle “kurulu düzenin değer yargılarını oynat[ma]” yeridir hem de “öğürtüler içinde oturup küflen[me]”¹⁹ alanıdır. Bir diğer ifade ile Nigâr, alkolik olmamasına rağmen müdavimi olduğu meyhanelere ne alışabilir ne de onlardan uzak durabilir. O, böyle bir çelişkili durumda iken hiç farkında olmadan meyhanelerin pasif nihilist havasından etkilenir ve kendi hakikatinden uzaklaşır. Bunun için de, kendi hakikatinden kaçışında meyhanelerde soluduğu pasif nihilist atmosferin dolaylı bir etkisinin olduğu söylenebilir.

¹⁷ Erbil, *Eski Sevgili*, 160.

¹⁸ Cemal Bâli Akal, “Modernite Eleştirisinde Benzerlik ve Farklılık” *Varolma Direnci ve Özerklik -Bir Hak Kuramı İçin Spinoza'yla-* içinde (Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2016), 44.

¹⁹ Erbil, *Eski Sevgili*, 108, 114.

İguana yeni bir zar edindi, o gittikten sonra, Nigâr'a yeniden bir ürkeklik geldi, bunca yıldır alışmamıştı şu meyhanelere. Bir dakikası ötekine uymazdı buraların. Burada hiçbir gün rahat etmediğini düşündü. Bu masalarda sınav verir gibi otururdu, çevresi tuzaklarla doluydu sanki konuşmalar, her şey, onun bir yanlısını yakalamak üzere bekliyordu, güvensizlikleri, siniklikleri yıldırıcıydı bu insanların. Belki o yüzden Suret'e yaklaşmıştı sadece.²⁰

Nigâr'ın kendi hakikatinden kaçışının bir diğer dolaylı nedeni ise annesi ile kurduğu aile ilişkisidir. Anne ile kızından oluşun ailenin reisi, emekli bir aşçı olan Naile Hanımdır. Deforme edilmiş liberal bir anlayışa sahip olan Naile Hanım, dul olduğu için ahlaklı ve namuslu bilinmek ve öyle kabul edilmek ister ancak düşündüğünün aksine çıkarına en uygun olanı iyi, doğru ve hakiki olarak kabul etmekten de geri kalmaz. Bunun için de kızı Nigâr, bakmak zorunda olduğu annesini, akıllı ama ikiyüzlü bulur ve onun bu anlayışıyla kendisi için yıllarca "örüp dokuduğu ağı yırtıp geçmekte" geç kaldığını iddia eder. Oysa hakikat böyle değildir: Öyle ki o, seçimlerini yaptıktan sonra kendisini sorumlu tutmasına rağmen aslında ailesinin oluşturduğu rahat ve koruyucu atmosferde keyfine bakan ve hakikatiyle karşılaşmak istemeyen birisidir. Bunun için de onun yaşadığı kaçışlarda ve sözde geç kalma durumunda, ailesinin sadece dolaylı ve ikinci dereceden bir etkisinin olduğu söylenebilir.

O dışarda çarpıştığı, ayağını kaydırmaya uğraştığı müdürün, haksızlıkların, kavga ettiği kişilerin, yıkmaya, sarsmaya uğraştığı düzenin burada yanı başında, burnunun dibinde durduğunu, düşmanın yuvada bulunduğunu, kanınla canınla beslendiğini ancak kavradı. Ailenin durmadan örüp dokuduğu ağı, yırtıp geçmekte ne denli geç kaldığını içi titreyerek görüyordu. Oğuz'un kaçtığı varlık ve rahatlıkla örülüp giydirilmeye hazırlanmış o saray dediği sevgi ahtapotunun, tuzağın ne olduğunu bir kez daha anladı.²¹

Sonuç

Leyla Erbil'in *Eski Sevgili* isimli eseri, yetersiz kendilik bilgisinin neden olduğu hakikatten kaçma durumu, asıl kişi Nigâr'ın şahsında ve onun kritik durumlarda yaptığı seçimlerle görünür kılan bir romandır. Kırklı yaşlarında olan Nigâr, annesiyle yaşayan bir memur emeklisidir. O, ilk gençlik yıllarından beri sosyalist örgütlere sempati duymakta ve onların arasına katılarak kurulu düzene karşı mücadele etmek istemektedir. Bunun için de birkaç girişimde bulunur. Ancak başvurduğu örgütler, görüşlerinin henüz billurlaşmamış olmasını gerekçe göstererek onu aralarına almazlar. Birileri tarafından kurtarılmayı ve kabullenilmeyi bekleyen Nigâr ise bunun üzerine, hayal kırıklığına uğrar ve kırgın bir hâlde iken zamanının çoğunu, farklı meyhanelerde içerek geçirir. O, hem bir bekleyen hem de içinde olduğu durumun farkında olmayan birisi olarak yaklaşık yirmi yıl içinde, beş defa kendisiyle karşılaşır, beş defa değişme ve dönüşme olanağı bulur. Ancak kendilik bilgisi eksik veya yetersiz olduğu için açılan olanaklar arasından özerk olmayı değil, başkalarına bağlı kalmayı veya kendisinden kaçmayı seçer.

İnsan, daima oluşan bir varlık olduğu için nasıl bir durumda olduğunu bilmek ve onu yönetmek zorundadır. O, durumunu bilirse oluşumunu yönetebilir. Öyle bir farkındalık olmazsa içinde olunan durum, her şeyi şekillendirir. Bir durum içinde olan ancak onu bilmeyen Nigâr'ın yirmi yıl içinde yaptığı beş esas seçim de birer kaçışı içerir ve o durumları yöneten unsur ise her şeyden önce yetersiz durumda olan kendilik bilgisidir. Öyle ki o, bir başka insanın görünüşüne aldanıp Salih'ten kolaylıkla vazgeçerken onun bu seçimini (kaçışını) belirleyen unsur, kendi hakikatini yeterince bilmemesidir. İlk evliliğinde yanıldığını anladıktan ve Suret'in aşağılayıcı teklifinden sonra intikam almayı seçerken eylemlerini belirleyen unsur ise yine kendisini yeterince

²⁰ Erbil, *Eski Sevgili*, 125.

²¹ Erbil, *Eski Sevgili*, 202.

bilmemesidir. Özerk bir tavır geliştiren Oğuz'u takdir eder ancak iş başa düştüğünde sorumluluktan kaçarken ve Salih'in dolaylı isteminden sonra çaresiz kalmış gibi davranırken onun bu eylemlerini yine yetersiz durumda olan kendilik bilgisi belirler.

Açılan olanakları kapatan Nigâr'ın yaşadığı kaçışların doğrudan ve birinci dereceden nedeni, izah edildiği şekliyle yetersiz durumda olan kendilik bilgisidir. Onun kendi hakikatinden kaçışının dolaylı veya ikinci dereceden nedenlerini ise içselleştirmiş olduğu ancak farkında olmadığı liberal kapitalist zihniyet, meyhane çevresindeki nihilist atmosfer ve bağlı olduğu ailesi olarak işaret etmek mümkündür. Nigâr, kendisini yeterince bilmediği için seçimlerini yaparken dolaylı olarak ait olduğu toplumun, muhitin ve ailenin etkisi altında kalır. Bir diğer ifade ile topluma ve ailesine içselleşmiş olan bireyci zihniyet ile meyhanelerdeki pasif nihilist anlayış, onun seçimlerini dolaylı olarak etkiler.

Bir bütün olarak düşünüldüğünde *Eski Sevgili* isimli eser, eksik kendilik bilgisinin neden olduğu kaçış durumunu bir kurgu içinde somutlamasıyla özgün ve başarılıdır. Bunun için de eser, farklı bakış açılarıyla okunmaya ve düşünülmeğe son derece uygundur, denilebilir.

Kaynakça

- Akal, Cemal Bâli. "Modernite Eleştirisinde Benzerlik ve Farklılık" *Varolma Direnci ve Özerklik -Bir Hak Kuramı İçin Spinoza'yla-* içinde, 33-52. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2016.
- Akça, Hilal. "Leyla Erbil'in Eski Sevgili Hikâyesine Psikomitolojik Bir Yaklaşım," *Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim Dergisi* 8(4), (2019): 2086-2108.
- Bilgin, Büşra. *Felsefe Tarihinde Kendini Bilmek -Antik Yunan'dan Günümüze Paradigmatik Bir Bakış-*. Konya: Çizgi Kitabevi, 2023.
- Erbil, Leylâ. *Eski Sevgili*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2010.
- Foucault, Michel. *Öznenin Yorumbilgisi -Collège de France Dersleri 1981-1982-*. Çeviren: Ferda Keskin, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2019.
- Topakkaya, Aslan. "K. Jaspers'de (Varlığın) "Sınır Durumları" (Grenzsituationen) Kavramının Anlamı Üzerine Bir Deneme," *Felsefe Dünyası* sayı: 46 (2007/2): 143-154.

Kitap İncelemesi

Başvuru: 05.02.2024

Kabul: 05.03.2024

Atıf: Karakaş Tahir. "Kitap İncelemesi Hakikatin Anlamı," *Temaşa Felsefe Dergisi* sayı: 21 (Haziran 2024): 239-243. <https://doi.org/10.55256/temasa.1431852>

Kitap İncelemesi

Hakikatin Anlamı

Tahir Karakaş¹

ORCID: 0000-0001-7071-6029

DOI: 10.55256/TEMASA.1431852

James, William. *Hakikatin Anlamı*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2021.

Öz

William James'in *Hakikatin Anlamı* başlıklı eserinin Türkçe tercümesinin orijinalinin yayımlanmasından yüz küsur yıl sonra Türkçeye kazandırılması, felsefi düşüncesi sıklıkla yüzeysel ve kaba bir pragmatizme indirgenip yanlış anlaşılan bu zengin ve çok yönlü filozofun gerçek manada keşfedilmesine şüphesiz önemli bir katkı niteliği taşımaktadır. Pragmatizm kavramı etrafında kristalize olan Amerikan felsefi düşüncesinin evrimini izleyebilmek için oldukça kritik bir aşamayı teşkil eden bu çalışma, öncelikli olarak James'in *Hakikatin Anlamı*'ndan iki yıl önce yayımladığı *Pragmatizm*'in yol açtığı yanlış ve eksik anlamaları gidermek ve bu haliyle, James'in kendi kanaatine göre, bir felsefi ekol olarak pragmatizmi muhakkak bekleyen muzaffer istikbalin mühim bir adımı olarak tasarlanmıştır. James, ortaya çıkan eleştirileri cevaplamaya çalışırken pek çok noktada *Pragmatizm*'de ifade edilen düşünceleri tekrarlamayı göze alır ve aynı anda da felsefeye yönelmeden önce yürütmüş olduğu psikoloji araştırmalarının kendisine miras bıraktığı tezlerden ara vermeksizin istifade etmeye devam eder. Dolayısıyla *Hakikatin Anlamı*, bir yandan genel olarak Amerikan felsefesinin önemli bir aşamasını; diğer yandan da, daha spesifik olarak, James'in felsefi evrimini, pragmatizme doğru yol alırken, psikolojik arka planından itibaren kendi iç dönüşümleri ile birlikte anlama imkânını okuyucusuna sunar.

Anahtar Kelimeler: Pragmatizm, *Hakikatin Anlamı*, Hakikat, Fayda, Peirce, Hümanizm.

The Meaning of Truth

Abstract

The Turkish translation of William James's work titled *The Meaning of Truth*, more than a hundred years after its original was published, is undoubtedly an important contribution to the true discovery of this rich and versatile philosopher, whose philosophical thought is often misunderstood by being reduced to a superficial and crude pragmatism. This study, which constitutes a very critical stage in being able to follow the evolution of American philosophical thought crystallized around the concept of Pragmatism, primarily aims to eliminate the misunderstandings and incomplete understandings caused by *Pragmatism*, which James published two years before *The Meaning of Truth*, and thus, James' in his opinion, it was designed as an important step towards the victorious future that surely awaits pragmatism as a philosophical school. While trying to answer the criticisms that arise, James risks repeating the ideas expressed in *Pragmatism* at many points, and at the same time, he continues to benefit from the theses that he inherited from the psychological research he conducted before turning to philosophy. Therefore, *The Meaning of Truth* offers its reader the opportunity to understand, on the one hand, the story of American philosophy in general and, on the other hand, more specifically, the philosophical story of James, along with his own internal transformations, starting from his psychological background, as he moves towards pragmatism.

Keywords: Pragmatism, *The Meaning of Truth*, Meaning, Usefulness, Peirce, Humanism.

¹ Doktor Öğretim Üyesi, Munzur Üniversitesi, Felsefe Bölümü. tahirkarakas@hotmail.com

Amerikan felsefe tarihinin ilk özgün adımı olarak kabul gören pragmatizmin başlangıç döneminin önde gelen isimlerinden biri olan William James, fizyoloji, kimya, tıp ve psikoloji gibi alanlarda geçen çok yönlü bir akademik kariyerin ardından, yaşamının son döneminde özellikle felsefi çalışmalara odaklanıp günümüzde hala önemsenen ve ilgi ile okunan önemli eserler vermiştir. 1890 yılında yayımladığı *The Principles of Psychology* başlıklı eser nasıl ki James'in psikoloji alanında uzun yıllardır sürdürdüğü çalışmalarının bir özeti niteliğine sahipse, 1907 yılında yayımlanan *Pragmatizm* de aynı şekilde felsefe alanında, spesifik olarak pragmatizm üzerine olan uzun süreli tefekkürünün bir bütün olarak okuyucuya sunulmasından ibarettir. James'in pragmatizme ilişkin felsefi angajmanının, Peirce'ün 1870'lerin sonlarından itibaren geliştirdiği fikirlerin etkisi altında, 1898 yılına ait *Philosophical Conceptions and Practical Results* ile başladığını söylemek mümkündür. James, pragmatizmi ilk planda, felsefi düşüncenin uzun zamandır yaşamakta olduğu tıkanmayı aşmak için etkili bir yöntem, bir arabulucu olarak takdim eder. Bu yaklaşıma göre, pragmatizmin temel işlevi, aksi taktirde sonu gelemeyecek olan felsefi tartışmaları, yol açtıkları somut etkileri dikkate almak suretiyle bir neticeye bağlamaktır. Böylelikle, somut, reel dünyada fark yaratan düşünceler felsefi anlamda üzerine tartışılabilir olma sıfatı kazanacak, bu nitelikten yoksun, yani spekülâtif, salt entelektüel, metafizik çerçevenin dışına çıkıp gerçekliğe dokunamayan fikirler ve kavramlar felsefenin üzerine mesai harcaması gerekenler evreninin dışına itilmiş olacaktır. Bu pencereden bakıldığında, James'in, Peirce'ten esinlenerek, felsefi olan ve olmayan arasındaki farkı ortaya koymaya yönelik bir yöntem olarak tasarladığı pragmatizmin, öncelikli hedefinin dönemin baskın felsefi eğilimi olan Hegelcilik ve onun spekülâtif felsefi evreni olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. Ancak James, *Pragmatizm* başlıklı metninde pragmatizmin bu ilk anlamı ile yetinmeyip, onu yeni bir alanda hakikat teorisi olarak denemeye kalkışır. Hâl böyle olunca, pragmatizm yalın manada bir yöntem olmaya ek olarak oldukça tartışmalı ikinci bir anlam kazanır: Hakikat faydalı olandır.

Bu eser incelemesinin konusunu teşkil eden ve 2021 yılında Türkçe tercümesi yayımlanan *Hakikatin Anlamı (The Meaning of Truth)*, kendisinden iki yıl önce yayımlanmış olan *Pragmatizm*'in belirlemiş olduğu bu felsefi ve tarihsel arka plan üzerine inşa edilmiştir. Eserin gayesi, *Pragmatizm*'e, bilhassa, bir hakikat teorisi olarak düşünülmüş yorumuna yönelik eleştirilere cevap vermek, başka bir deyişle, pragmatizmin yeni bir hakikat teorisi ve düşünce biçimi olarak felsefe dünyasında kabul görmesinin imkânını aramaktır. Bu temel hususu dikkate alarak yola çıktığımızda, İngilizce orijinalinde kitabın alt başlığı olarak yer alan "A Sequel to 'Pragmatism'" (Pragmatizm'in Devamı) ifadesi henüz ilk adımda James'in bu yöndeki odaklanmışlığını ifade eder. Kitabın Türkçe tercümesinde ise bu alt başlığın görmezden gelinerek çevrilmemesi ne yazık ki kayda değer bir talihsizlik teşkil etmektedir. Zira bu eserin varlık nedeni tam olarak pragmatizm üzerine yaşanan tartışmalar ve aynı başlıklı kitaba yöneltelen eleştirilere cevap olmasıdır. Bu bağlamda, *Hakikatin Anlamı*'nın içeriğini oluşturan on beş metnin kahir ekseriyeti James'in daha evvel farklı mecmualarda yayımlamış olduğu makaleler veya takdim ettiği tebliğlerden oluşur. Bu çalışmalar kronolojik bir sıralama ile kitapta yer almaktadırlar ve yalnızca, sırasıyla "Soyutlamacılık ve "Relativismus"" ile "Bir Diyalog" başlıklı on üç ve on beşinci bölümlerdeki iki metin ilk kez bu eserde okuyucuya sunulmaktadır.

James, önsözden itibaren kendisinin *Pragmatizm* aracılığıyla ortaya koymuş olduğu hakikat anlayışının ana hatlarını tekrar ederek işe girişir. Böyle bir ihtiyacın sebebi, ortaya çıkan eleştirilerin büyük kısmının kendisinin pragmatizm üzerine olan düşüncelerine ilişkin yanlış anlamalardan ileri geliyor oluşudur. Ancak James sadece *Pragmatizm*'deki ana tezleri tekrar dile getirmekle yetinmez ve aslında bir doğruluk teorisi olarak pragmatizmin, daha kapsamlı bir felsefi stratejinin ara bir adımı olduğunu ifade eder. Daha açık bir şekilde

söylemek gerekirse, *Hakikatin Anlamı*'ndan James'in ikinci beklentisi bu eserin, "radikal ampirizm" olarak adlandırdığı ve James'in son yıllarındaki felsefi mesaisinin odağında yer alan öğretisinin duyurulmasının ilk aşamasını teşkil etmesidir. James bu durumu *Hakikatin Anlamı*'nın önsözünde şu şekilde ifade ediyor: "Ben felsefede radikal ampirizm adını verdiğim başka bir öğretiyle ilgileniyorum ve pragmatist hakikat teorisini yerli yerine oturtmanın radikal ampirizmi egemen kılma yolunda asli önemde bir adım olduğunu düşünüyorum."² James, bu felsefi sürecin uzun bir zaman dilimine yayılacağı ve kimi ara aşamalardan geçerek gerçekleşeceğini düşünmektedir. Karşılaştığı eleştirilere yetkin cevaplar üretip pragmatizmin karşılaştığı sorunları aşması durumunda, bunun epistemoloji tarihinde, daha genel olarak ise felsefe tarihinde, büyük bir dönüşümü ifade edeceği kanaatindedir.³

Hakikatin Anlamı'nda yer alan kısımlardan içerik olarak en önemlilerinden biri "Bilmenin İşlevi" olarak Türkçeye çevrilen bölümdür. James burada geçmişteki psikoloji deneyimlerinden istifade ederek bilincin nasıl bir sürecin ardından bilme işlemini gerçekleştirdiğini izah eder. James'e göre her şeyden evvel bilme süreci bilincin bir fonksiyonudur. Fonksiyon kavramının James'in psikoloji araştırmaları döneminden felsefesine miras kaldığı aşikârdır. Zira James uzunca yıllar, *Psikolojinin İlkeleri*'nde görüldüğü üzere, fonksiyonalist bir anlayışı psikoloji alanında geliştirmiş ve savunmuştur. Zihinsel, daha dar anlamda ise bilişsel faaliyetin reel etkilere odaklı olarak işlediğini, somut neticeler doğurulmaması durumunda bu faaliyetin manadan yoksun olduğunu pragmatizmin temel ilkesi gereği dile getiren James'e göre, kavramsal aklın gerçeklikten kopuk "uçuşları" çoğu zaman filozofları büyülese de ve duyulur dünyaya küçümseme ile bakmalarına yol açsa da uçuşa geçen düşüncenin kendi çıkış noktası olan dünyaya dönüp onun dilini konuşabilmesi olmazsa olmaz bir gerekliliktir.⁴

Eserin semantik kalbi niteliğinde olduğunu düşündüğümüz üçüncü bölüm, "hümanizm ve doğruluk" başlığını taşır ve konuya dair yaşanan tartışmalardan istifade ederek bir kez daha pragmatizmin felsefi karşılığını sıkı bir çerçevede izah etmeyi maksat edinir. Burada söz konusu olan hümanizm, ilk bakışta çağrıştırdığı bildik anlamının tamamen dışında, pragmatizmin mühim figürlerinden biri olan F. S. Schiller'in pragmatik öğretilerine karşılık düşmektedir. Schiller, James ve Dewey'e paralel olarak kendisine özgü, adını "hümanizm" koyduğu bir çeşit pragmatizm geliştirmiş ve İngiltere'de bu ekolün ilk akla gelen temsilcisine dönüşmüştür. Pragmatizmin, başlangıçtaki hali olan bir yöntem olmaktan çıkıp bir doğruluk teorisine dönüşmesinde kritik bir rol oynayan İngiliz filozof, James tarafından *Pragmatizm*'in girişinde felsefi davasında bir müttefik olarak takdim edilir. James, üçüncü bölüme bir felsefi anlayış olarak pragmatizmin jenealojisini sunarak başlar ve Peirce'ün geliştirdiği haliyle pragmatizmin, öncelikle "soyut tartışmaları yürütmek" söz konusu olduğunda kullanılan bir yöntem olduğunu belirtir. Anlamları itibariyle soyut olan kavramların ve ifadelerin, bu pragmatik teste tabi tutulmaları durumunda gereği olmayan tartışmaların önüne geçilecektir. Zira söz konusu kavram veya ifadenin ortaya çıkardığı somut neticeler üzerinden onun anlamı kendisini dışa vuracaktır. James ana tartışmayı bu şekilde açıkladıktan sonra, metnin genelinde, Schiller'in hümanizmine gelen eleştirilere cevap vermek maksadıyla, kimi zamanlar tekrara düşmeyi göze alarak, mevcut pozisyonunu açıklamaya, ona eklemelerde bulunmaya devam eder. Tartışmaların odağında pragmatizmin Schillerci yorumu olarak ortaya çıkan hümanizmin doğruluk teorisi vardır. James'in Schiller'in felsefesine olan inancı tamdır. "Felsefe sahne-

² William James, *Hakikatin Anlamı*, çev. F. B. Aydar. (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2021), XI.

³ James, *Hakikatin Anlamı*, IX.

⁴ James, *Hakikatin Anlamı*, 23-24.

sinin tüm manzarasını belli ölçüde” değiştirmeye muktedir bir yenilik olarak gördüğü hümanizm ilk adımda sert eleştirilere kurban gitse de uzun vadede anlaşılabilir kabul görecektir.⁵

James’e göre Schiller’in özgün yaklaşımı olarak hümanizm, kendi pragmatizmine göre “daha geniş” bir anlamsal karşılığa sahiptir. Bu hususta, James’in nazarında, Schiller’in hümanizm şeklindeki kavramsal tercihi “müthiş” olup, kabul görmesi gereken türdendir. Bilim dünyasında, geleneksel aşkın ve mutlak hakikatlerin rehberliğinden kurtulma eğiliminin baş göstermesi ile birlikte hakikat sorunsalı, artık sağladığı fayda ve hâlihazırda mevcut olan inanç kümeleri ile uyum türünden, “insani” sıfatını yakıştırabileceğimiz kimi yeni kıstaslar üzerinden değerlendirilmektedir. James’e göre hümanizmin ortaya çıkışı bu düşünsel-bilimsel devrimin bir sonucu olarak vuku bulmuştur. Çeşitli ve oldukça zengin bir deneyim dünyası ile haşır neşir olan insan zihni bu verilerden kimilerini sağladıkları faydaya dayalı olarak kendi iç yapısının adeta birer parçasına dönüştürür ve onlarsız işleyemez hale gelir. Zaman-mekân, düşünce-eşya, zihin-madde gibi ikililer, deneyimin bize ulaştırdığı çokluk içinde, sundukları yarar neticesinde birer hakikat mertebesinde kabul gören nosyonlara örnek olarak verilebilir. İşte pragmatizmin bir yorumu olarak hümanizm, böyle bir soyağacından yola çıkarak bu mefhumların evrimini inceler. Belirleyici olan bu kavramların kendi başlarına sahip oldukları mutlak hakikat olma hallerinden ziyade insana sundukları olanaklar ve faydalardır. Doğru ve yanlış arasındaki fark son kertede birincisinin bizi kendi başına nötr olan gerçeklik ile tatmin edici, ikincisinin ise tatminden yoksun ilişkilere sokmasıdır. Dolayısıyla doğru, kimi yanlış anlamalarda görüldüğü üzere gerçekliğin kendisi değil, onunla ilişkilenen insanın ondan elde ettiği verimin niteliğine ilişkindir. Ancak sert tartışmalar doğuran “tatmin” kıstası tek başına doğruluk için yeterli değildir. James, “gerçekliğe götürmeyen” tatmin doğuran önermelerin doğru niteliğini kazanmayacağını savunur.⁶

Çevirideki kavramsal tercihlerden biri, özellikle de metnin içeriğinde önemli bir yere sahip olduğu için, üzerinde durmayı gerektirmektedir. “*Truth*” kavramının Türkçeye “hakikat” olarak çevrilmesi kendi başına izole bir biçimde alındığında herhangi bir problem teşkil etmemektedir. Ancak böyle bir durumda, söz konusu olan, sıfat halindeki “*true*” sözcüğünün Türkçeye tercüme edilmesi ise, İngilizcede *truth* ve *true* arasındaki etimolojik ilişki Türkçeye yansıtılmamaktadır. Çünkü hakikat, *truth* sözcüğünün karşılığı olarak Türkçe felsefe terminolojisinde kullanılsa da, *true* sözcüğünün karşılığı olarak “hakiki” sözcüğü için benzeri bir durum söz konusu değildir. “Hakiki” sözcüğü, hakikat ile arasındaki etimolojik ve semantik bağa rağmen felsefi bir anlamda kullanılagelmiş değildir. Hakikat ve hakiki arasındaki kökensel bağa rağmen ilginç bir biçimde hakiki sözcüğü anlamsal bir daralma yaşamış, oldukça sınırlı ve her koşulda felsefe dışı bağlamlarda kullanılıyor görünmektedir. Hal böyle olunca, Türkçe çevirilerde hakikat-hakiki ikilisi yerine doğruluk-doğru ikilisini kullanmak felsefi açıdan daha makul ve sorunsuz bir seçeneğe dönüşmektedir. *Hakikatin Anlamı*’nın çevirmeni metinde defalarca geçen ve metnin en önemli kavramlarından biri olan *true* sıfatını “doğru”, *truth* sözcüğünü ise “hakikat” olarak çevirerek, *truth* ile *true* aradaki anlamsal geçişkenliği ve bunun kaynağı olan etimolojik bağı, ne yazık ki, kırmış oluyor. Burada bahsi geçen problemin sadece bu metne özgü olmadığını ve genel olarak Türkçe felsefi çeviri dünyasında karşımıza çıktığını belirtmekte fayda var.

⁵ James, *Hakikatin Anlamı*, 75-76.

⁶ James, *Hakikatin Anlamı*, 121-123.

Kaynakça

James, William. *Hakikatin Anlamı*. Çeviren. F. B. Aydar, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2021.

Yazarlara Notlar

temâşâ

1. Temâşâ, Erciyes Üniversitesi Felsefe Bölümü bünyesinde yayın hayatına başlayan, Haziran ve Aralık 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 değerlendirmeyle 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, başvuru kabul edildikten sonra intihal tarama programından geçirilmektedir. Araştırma ve yayın etiğine uygun bulunmayan veya intihal riski tespit edilen makaleler değerlendirilmeye tabi tutulmamaktadır.

8. Biçim Özellikleri:

a. A4 boyutunda hazırlanması gereken çalışmalar, aşağıdaki gibi düzenlenmelidir:

b. Kâğıt Boyutu: A4 Dikey, Üst Kenar Boşluk: 2,5 cm, Alt Kenar Boşluk: 2,5 cm, Sol Kenar Boşluk: 2,5 cm, Sağ Kenar Boşluk: 2,5 cm.

c. Yazı Tipi: Times New Roman, Yazı Tipi Stili: Normal, İki yana yaslı.

9. Çalışmanın, aşağıda belirtilen bölümleri içermesi gerekmektedir:

a. **Başlık:** Bold, ortalı ve baş harfler büyük, 14 punto.

b. **Yazar Bilgisi:** Başlıktan bir satır boşluk ile ortalı, baş harfler büyük, 12 punto yazılır. İsmi dipnotuna unvan, çalışılan kurum, e-posta adresi bilgilerine yer verilmelidir.

c. **ORCID:** Yazar isminin altına (ORCID: 0000-0000-0000-0000 şeklinde) ortalı, 10 punto girilmelidir.

d. **Öz:** ORCID'den bir satır boşluk ile 150-250 kelime aralığında, 10 punto öz bulunmalıdır. Başlık bold, ortalı, yazı ise girintisiz, önce 0 nk-sonra 0 nk, satır aralığı 1.

e. **Anahtar Kelimeler:** Öz'de 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.

i. **Giriş:** Başlık numarasız, ana metinle aynı biçime sahip olmalıdır. Bu bölümde problem, literatür değerlendirmesi, amaç, yöntem ve sınırlılıklara yer vermelidir.

j. Ana **Metin**: Metin kısmı, ana ve alt başlıklar şeklinde ve birincil düzey 1., 2.; ikincil düzey 1.2, 1.2. vd. şeklinde numaralandırılmalıdır.

i. Metinde; 12 Punto, paragraf aralığı önce 6 nk – sonra 6 nk, ilk satır paragraf girintisi 0,5 cm, satır aralığı 1,50.

ii. Dipnotta; 10 Punto, paragraf aralığı önce 0 nk – sonra 0 nk, paragraf girintisi yok, satır aralığı 1.

iii. Uzun Alıntıda: 11 Punto, paragraf aralığı önce 6 nk – sonra 6 nk, paragraf girintisi tüm satırlar için 0,5, satır aralığı 1.

k. **Sonuç**: Başlık numarasız, ana metinle aynı biçime sahip olmalıdır. Sonuç bir özet mahiyetinde değil, temel argümanın çalışmadaki bulgulara dayalı bir izahını ve önerileri içermelidir.

l. **Kaynakça**: Başlık numarasız, bold, ortalı, 12 punto, önce 6 nk-sonra 6 nk, ikinci satırdan itibaren paragraf girintisi 0,5 cm, satır aralığı 1. ana metinle aynı biçime sahip olmalıdır. Sonuç bir özet mahiyetinde değil, temel argümanın çalışmadaki bulgulara dayalı bir izahını ve önerileri içermelidir.

10. Makalelerin imla ve noktalamasında Türk Dil Kurumu İmla Kılavuzu esas alınmalıdır.

11. Referans göstermede Chicago Manual of Style 17th 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.

Erciyes Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü

Tel: 0352 437 9342 Fax: 0352 437 9343